

Митрополит Антоний (Храповицкий)

СОБРАНИЕ
СОЧИНЕНИЙ

ТОМ II



ДУХОВНАЯ
АКАДЕМИЯ

Духовная академия

митрополит Антоний (Храповицкий)

Собрание сочинений. Том II

ТД "Белый город"

2007

(Храповицкий) м.

Собрание сочинений. Том II / м. (Храповицкий) — ТД "Белый город", 2007 — (Духовная академия)

ISBN 978-5-485-00112-4

Во второй том Собрания сочинений митрополита Киевского и Галицкого Антония (Храповицкого) (1863–1936) вошли его статьи, выступления и проповеди полемического, догматического и наставительного характера, посвященные самым разнообразным темам и событиям, главным образом вопросам нравственности и духовной жизни.

ISBN 978-5-485-00112-4

© (Храповицкий) м., 2007

© ТД "Белый город", 2007

Содержание

Критика учения графа Льва Николаевича Толстого	6
Беседы о превосходстве православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Толстого[1]	6
Широта веры Христовой	6
Бог Отец	11
Христос – Спаситель	15
Дух-Освятитель	20
Заповеди Господни	24
Содержание нравственного закона	28
Беседы о православном понимании жизни и о его превосходстве над учением Л. Толстого[3]	31
Жизнь церкви и жизнь нашего общества	31
Критический элемент в сочинении Л. Толстого «О жизни» и его учение о животной личности	34
«Разумное сознание» Л. Толстого и его истинное значение	38
Учение церкви о жизни; какие ее задачи были предметом обсуждения ветхозаветных богопросвещенных праведников	40
Божия премудрость в мире	42
Искупление	45
Литературные типы Л. Толстого о трех жизненных истинах христианства	47
Учение нового завета о жизни	49
Нравственное учение в сочинении Толстого «Царство божие внутри вас» перед судом учения христианского[4]	58
Конец ознакомительного фрагмента.	65

Митрополит Антоний (Храповицкий)

Собрание сочинений. Том II

© Издательство «ДАРЪ», 2007

* * *

Критика учения графа Льва Николаевича Толстого

Беседы о превосходстве православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Толстого¹

Широта веры Христовой

Я видел предел всякого совершенства, (но) заповедь Твоя чрезвычайно широка (Пс. 118, 96). Так восклицает Богопросвещенный мудрец-псалмопевец Ветхого Завета. Опыт жизни раскрыл ему смысл всего совершающегося на земле со стороны осуществления воли Божией в каждом событии. Но, став на высоту разумения, псалмопевец видит, что мысль Господня превышает свое проявление на земле, что премудрость Творца простирается еще далее – в область не пережитой еще миром истины. Стоя перед нею, псалмопевец преклоняется перед величием Божественного разума, Божественного закона и взывает: *заповедь Твоя чрезвычайно широка*.

Итак, жизнь осуществляет собою не всю истину, но только ту или иную ее сторону. Так, и истину Христова учения целые исторические эпохи, целые великие народности разработали далеко не во всей ее полноте, но каждая лишь часть ее.

Была вековая александрийская школа, или лучше сказать, цивилизация; она разработала и уяснила часть учения христианства, занималась догматами Святой Троицы, внутреннюю идеальную связь книг Библии и таким образом **для жизни** (здесь и далее выд. авт. – *Прим. ред.*) дала гармонию в области религиозного сознания, объединяя разностороннее нравственное, историческое и догматическое содержание христианства в одну систему и тем приводя христианскую жизнь к сознательному единству. Но сумела ли она указать способ соединения столь возвышенной христианской системы с различными формами общежития, в которые поставляет Господь людей? Нет, пустынночество являлось в глазах людей этого направления почти единственным **практически** осуществимым образом следования евангельским истинам.

Вот тысячелетний народ древнего Рима, покоритель вселенной, обнял подножие креста Христова и начал усердно переламывать свои многочисленные учреждения всех отраслей общежития на христианский лад. Но законы внутреннего нравственного развития личности, с одной стороны, а с другой – возвышенная связь истин богословия не вошли в сознание религиозной жизни западного христианского мира.

Есть деятельность, которая имеет своей задачей сводить воедино и освещать сознанием результаты жизни; деятельность эта называется наукой, философией. Понятно, что и наука известного времени никогда не бывает в состоянии охватить собою всю широту евангельской истины, а только уясняет ту ее сторону, с которой примыкала к христианству сама жизнь, выработавшая то или другое направление науки. Поэтому является вполне естественным, если во время преобладания формальной логики богословие сводилось к одной почти систематизации логических определений христианства; если в эпоху развития мистицизма религия Христова рассматривалась со стороны личного отношения человека к Богу и постепенного с Ним слияния и т. д.

¹ В первый раз были напечатаны в «Церковном Вестнике» в 1888 г. в №№ 32, 33, 34, 35, 36 и 37; публичные лекции в зале СПб. Городской Думы. Второй раз – в 3-м томе Полного собрания сочинений. СПб., 1911. С. 253.

В частности, в деле толкования Евангелия какое только направление человеческой жизни или мысли не постаралось разьяснить закон Богочеловека в свою пользу! Лет 50 тому назад, во время философии Гегеля с ее учением о диалектическом развитии понятий, догмат Святой Троицы, смерть и воскресение Христа Спасителя и др. истины Писания рассматривались главным образом со стороны философских принципов о переходе одного понятия в другое, о переходе положительного содержания понятия к своему собственному отрицанию и т. д. Мало помнили люди, что слово Божие *не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы* (1 Кор. 2, 4), мало помнили они, что логика и метафизика суть весьма второстепенные способы познания Христа, что познается Он по преимуществу деятельною любовью. Прошло время гегельянства, наступил период материализма и фатализма, значение человеческой личности было уничтожено, вся жизнь наша объяснялась через внешние влияния окружающей материи, в законах которой полагалась причина всего происходящего под солнцем. Кажется, чего враждебнее подобное учение евангельской вере? Но нет, и оно нашло себе соприкосновение с откровением Божиим, а именно в тех последних словах, которые учат о несвободе греховного человечества, о том, что только благодать Божия может возводить его к совершенству. Фаталистический материализм применил к учению о благодати свои мысли о мировом прогрессе, совершающемся не через человеческую волю, но через независящее от нее постепенное облагорожение организмов, причиной которого служат основные и абсолютные законы материи.

Вложенные в человека потребности высшей жизни заставили его, однако, отнять свое исключительное внимание от материи и связанного с нею удовлетворения чувственных похотей и поставить предметом изучения область жизни общественной. Однако и здесь мысль не отрешилась от материалистической точки зрения и усиленно стремилась устроить законы общежития не на взаимном самоотвержении людей, но на хитром сочетании их себялюбия, так что всякий поступал бы добродетельно ради собственной пользы. Так действовало учение эвдемонизма, в более благородной своей форме названное утилитаризмом. Конечно, оно тоже поставило себе целью объяснять в свою пользу учение Христово и, опираясь на те притчи, в которых Спаситель разьясняет, что Его закон есть, между прочим, и закон высшего благоразумия, эти ученые толковали все учение Нового Завета как учение утилитаристическое. Они совершенно просмотрели, что внутренний мир личности, а не внешнее устройство общежития, составлял главнейший предмет Божественного учения. Значит, отсутствие нравственного прогресса не противоречит Промыслу, цель которого исчерпывается ознаменованием личности, что Господь, правда, признает Свой закон источником высшего блага, но лишь в том случае, если его исполнитель отречется от эгоистического настроения.

Жизнь, действительно, показала, что, ища своих удовольствий и выгод, человек всего более удаляет себя от истинного блаженства. Оно оказалось вовсе недостижимым для себялюбивой постановки европейской жизни, и вот мрачный пессимизм, философия отчаяния, заменил прежние учения. Жизнь и мир признаны были за зло, смерть – за единственное избавление от него. Гордые своею цивилизацией и умением весело жить, европейцы преклоняются теперь перед дотоле презираемыми ими последователями азиатского буддизма, говорят с уважением о факирах, умеющих совершенно отрешаться от жизни и в полном забвении чувств стоять на одной ноге целые сутки.

Нужно ли говорить, каким образом все слова Писания о том, что мир лежит во зле, что в отрешении от прелести мира заключается путь ко спасению, доставили пессимистам возможность все учение Христово объявить самым чистокровным пессимизмом и наряду с утилитаристами, материалистами и гегельянцами, возглашать, что именно они поняли Евангелие?

В нашем русском обществе не столько философия, сколько жизненные идеалы воздействовали на умы. Так, шестидесятые годы известны возбуждением общественных стремлений к уравнению сословий и состояний, к учреждению всенародного образования, к преграждению

насилий и произвола. Понятно, что только известные стороны евангельского учения принимались во внимание людьми этой эпохи. «Когда же поймут люди, – говорил один из ее наиболее влиятельных представителей, – что учение Христа состоит не в тупом смирении и терпении, а в том, чтобы помогать и заступаться за меньшую братию?»

Понимали ли эти деятели, как далек был Господь от того, чтобы Его ставили делить имущество между людьми? Понимали ли они, что Он ценил развитие добродетельного настроения в душах прежде всего и только в качестве выражения его одобрил милосердие к бедным или отречение от своего положения и имущества?

Явились в России иного рода идеалы, стремившиеся к возвышению и воссозданию начал древнерусского быта. Естественно, что они должны были, подобно нашим предкам, поставить себе целью не сочинять, а изучать христианство, однако далеко не все последователи этого направления выдержали принцип, и у многих из них христианство смешалось с патриотизмом. Догматические и нравственные вопросы веры они решили с чисто бытовой точки зрения и также точно объясняли причину отпадения от церкви раскольников, оказывая отечественному русскому расколу едва ли не более сочувствия, нежели евангельской истине.

Говорить ли о прочих направлениях умственной жизни России, о мистицизме, о спиритизме и др. странных заблуждениях, которые, однако, не преминули эксплуатировать в свою пользу Библию, причем спириты, например, едва ли не важнейшим событием Священной истории были склонны считать вызов умершего Самуила Аэндорской волшебницей? Говорить ли о множестве уже чисто религиозных исповеданий и сект – и приемлющих Св. Предание, и отвергающих, признающих всю Библию, или только Новый Завет, или только Четвероевангелие, или одно Евангелие от Иоанна? Все они утверждают, что всех лучше усвоили небесную истину учения Спасителя, усвоив на самом-то деле только ту или другую ее сторону.

Спросим теперь: неужели учение Христово так темно и двусмысленно, что всякое учение человеческого разума может в нем находить свое оправдание? Нет, не темнота, но широта евангельской истины тому причиной. Никакое учение не состоит из одной лжи, из сплошного заблуждения; каждому доступна частичка добра, частичка истины. А так как Божественное откровение заключает в себе всю истину в лице Господа нашего Иисуса Христа, сказавшего: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6); так как Он Сам и есть тот разум, то Слово, которое было вначале, через которое произошло все, что произошло; так как Он есть **Свет человекам** и через Него подается людям благодать и истина, то естественно, что везде, где только мысль человеческая сколько-нибудь соприкасается с истиной, где стремления человеческого духа сколько-нибудь возвышаются над греховным себялюбием, – везде там оказывается раскрытая дверь к Евангелию. В этом-то смысле Господь и говорил, что Он есть дверь во двор спасения. Но почему же люди начинают думать, что та маленькая частичка истины и добродетели, до которой они дошли в данное время при данных условиях жизни, есть по преимуществу близкая к учению Спасителя? А потому что *Бог больше сердца нашего* (1 Ин. 3, 20), и та даже малая частичка истины, до которой мы доходим с великим трудом и борьбой, встречается нам в Евангелии раскрытою с гораздо большею силою, убедительностью и жизненностью. Естественно, люди склоняются думать, что и вся суть Евангелия в этой частичке истины. Поэтому только враждебное предубеждение людей против откровенного учения бывает причиной враждебного отношения некоторых ко всему Новому Завету; всякая же положительная добрая мысль находит в последнем подтверждение и расширение.

Но как же предохранить себя от подобного одностороннего разумения Библии – не превышающего собственного внутреннего опыта? Где найти такой не в нашей заблуждающейся душе лежащий критерий (мерило), выясняющий действительный смысл откровения, не зависящий от направлений эпох и цивилизаций, почерпающий источник религиозных понятий из самых недр Божественной истины? Если жизнь обществ и народов может воплощать только одну сторону евангельской истины, да притом еще с необходимостью примешивает к ней свои

зablуждения, то где же найти такую жизнь на земле, которая бы воплощала эту истину в ее настоящем смысле, могла бы раскрывать ее в ее совершенной полноте? Где найти такую жизнь, которая была бы чиста от пристрастий народности и эпохи, от заблуждений порочного сердца?

Иисус Христос, утешая своих учеников перед разлукой накануне Своей крестной смерти, говорил им, что, удаляясь от них, Он делает им же лучше, потому что только Его искупительная смерть может даровать им Святого Духа, Который наставит христиан на всякую истину и обличит мир в его заблуждениях относительно Его, Искупителя (см. Ин. 16, 7-14). О тех, кому ниспослан будет Святой Дух, Господь молился, чтобы они были едино друг с другом, чтобы они были освящены через истину слова Божия, так чтобы через их духовное единство мир уразумел, что Бог Отец действительно послал в мир Спасителя, дабы Он, Спаситель, навеки пребывал с ними (см. Ин. 17, 11-26). Итак, должна существовать на земле жизнь, свободная от временных заблуждений, жизнь, раскрывающая не через одни человеческие усилия, но при помощи Святого Духа все говоренное Господом в его истинном смысле, жизнь, совершенно чуждая пристрастий и скверн человеческих, носящая в себе присутствие Самого Иисуса Христа. Жизнь эта называется Церковью. Мы пока не будем искать, где есть истинная Церковь, в каком исповедании или во всех вместе, следует ли ее понимать как жизнь известного определенного общества, или она невидима и воплощается в обществе только отчасти, только в одной стороне его жизни. Но мы убеждены, что это такая жизнь, которая совершается в непогрешимом союзе с Богом и Христом, была обещана Им и **должна существовать** на самом деле, если только христианство не осуждено на вечное и всеобщее недоразумение.

Если же существует такая жизнь, если существует в людях вера в эту жизнь, то, конечно, различные течения общественного развития, выясняющие христианство только с одной стороны, не только не губительны, но, напротив, содействуют к усвоению истины во всех частностях, лишь бы ее уяснители помнили, что у них есть только часть истины, лишь бы они не забывали, что не произвол их мысли, не субъективное их убеждение должно служить для них окончательным мерилем своих выводов, но должно сверять их с объективной живою истиной, с жизнью Церкви.

Итак, веру в непогрешимую Церковь непременно должно ставить выше своего собственного разумения не ради слепотства духовного или обскурантизма, но исходя из того **разумного основания**, что никто еще не постигал учения Христова в совершенстве по причине пристрастий и ограниченности, а потому следует всегда иметь при себе смиренную мысль: «Разум и совесть открыли мне разумение Евангелия настолько-то, но истина евангельская, наверно, шире моего разума; послушаю, что о ней говорит Церковь, которой Господь обещал разуменье».

И пока было так, пока любовь и смирение народов и сословий превышали характерные их особенности, до тех пор все разнообразие их типов слагалось в одну стройную и жизненную картину православия. Запад не стыдился заимствовать у восточных отцов умозрение и аскетику; светила западной церкви изъясняли Св. Писание по учителям Сирии и Египта, а эти в свою очередь не считали унижением для отечества обращаться к римским святителям для практического улажения различных неурядиц; так, свт. Афанасий Великий прибегал к заступничеству Запада, и свт. Иоанн Златоуст обращался с жалобой на весь Восток к папе Иннокентию. Воистину, не было тут «эллина и иудея, обрезания и необрезания, варвара и скифа, раба и свободного, но все, и во всех Христос». Как во времена апостолов никто не считал ничего своим, но все отдавал на общую потребу, так и в Церкви всякое отдельное общество, сословие, народ и эпоха все дарованное им от Промысла должны влагать в сокровищницу Церкви, содействуя тем всестороннему прославлению истины через усвоение всеми достоинств всех, по слову апостола: *Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих... Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно... Членов много, а тело одно.*

Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны... И вы – тело Христово, а порознь – члены. (1 Кор. 12, 13–14, 18, 20–21, 27). Так утверждается истинное, православное разумение дела Христова при разнообразии людей, обществ, народов и времен, примиряя и объединяя все собою. Эту-то мысль хотели выразить наши предки XVI века, написав на столбах паперти Московского Благовещенского собора языческих мудрецов древней Греции, как бы открывающих своими изречениями вход в храм истины христианской. Итак, Церковь не разделяющее, но соединяющее имеет назначение. И если какие толкования истины не мирятся с ее учением и выделяются, то не сообразные условия истории тому причиной, а греховность воли, которая или по ненависти, или по горделивому небрежению оттолкнулась от единства Церкви и поносит ее на собственную свою погибель. Церковь и ее истина не могут пострадать от враждебных ей направлений, напротив, как не меркнет, но еще ярче светит огонь, окруженный тьмою, как засеянная нива не только не портится, когда весною через нее устремляется мутный поток, но удобряется им, – так и всякого рода затемнения христианства не колеблют самой-то Церкви, но только содействуют уточнению ее учения, а погибают только те или озлобленные, или легкомысленные люди, которые не пожелали как следует поискать и поизучить Церковь, а доверились безвременно голосу своего еще неусовершенного сердца. Но если и они не поддадутся в своих изысканиях полному озлоблению и гордости, если не усыпят свою совесть, то, конечно, никуда не уйдут от Церкви и возвратятся в нее как блудные сыны. Поэтому не защита церковной истины, а попечение о тех, которые отступают от нее по недоразумению, побуждает нас говорить о правоте Церкви. Итак, чем более хорошего, искреннего и доброго найдем мы в том учении о евангельской истории, к разбору которого мы приступаем, тем более есть у нас надежды на его слияние с Церковью. Не опровергать будем мы последователей этого учения, а сравнивать их идеал христианства с тем, который находит в нем Православие.

Опровергать это учение посредством уяснения произвольности его отношения к тексту Священного Писания, посредством защиты исторической подлинности наших Евангелий и православного характера всей евангельской философии – это не наша задача, ею занимались другие. Да еще и гораздо раньше в русской литературе были целые тома, которые доказывали посредством исторических, филологических и другого рода доводов справедливость православного разумения Евангелий. Таковы сочинение еп. Михаила, митр. Макария, свящ. Буткевича, протоиерея Гетге; есть и переводная литература первоклассных ученых Запада под общим заглавием «Материализм, наука и христианство». Но с этим новым учением подобного рода борьба почти бесполезна, ибо его последователи прямо утверждают, что им почти все равно, когда и кем написаны Евангелия, что не на доводы истории надеется автор их переделанного Евангелия, выбирая из учения Иисуса Христа только некоторые речи и переменяя их по-своему. Он убежден, что в переделанном виде Христово учение с такою силою покажет свое превосходство перед церковным через воздействие на человеческий «разум и совесть», что всякий скажет: если Христово учение есть истина, то, конечно, оно заключается в переделанном Евангелии, а не в старом. Наконец, всем известно, что и последователи этого учения не исторические критики, а люди, не находившие прежде нравственного удовлетворения в жизни и старающиеся его найти в новом учении. Итак, не полемика, не указание многочисленных противоречий последнего, но сравнение идеалов есть наша задача. Истина православия сияет таким светом, что не нуждается в охулке на все ей чуждое, в опорочении противных ей учений. Для людей добрых, ищущих истины, достаточно только открыть глаза на этот ее духовный свет, чтобы они поняли, где находится истина.

Бог Отец

«Я смотрю на христианство не как на исключительно Божественное Откровение и не как на историческое явление; я смотрю на христианство как на учение, дающее смысл жизни», – так говорит автор переделанного Евангелия. Чистосердечно рассказывая о себялюбивой постановке своей прежней жизни, которая привела его под старость к полному отчаянию, он вспоминает, как его всегда поражали люди, живущие не себялюбием, но любовью к Богу и к ближним. Сердце говорило автору, что если он будет подражать им, то и его жизнь исполнится содержанием; так и сбылось на самом деле. Отрешаясь от себялюбия, он получал внутреннее самодовольствие и понял, что в этом самоотречении для других и есть истинный смысл жизни. Он обратился к учению Иисуса Христа и нашел, что все оно и заключается в этой мысли, в указании той истины, что смысл жизни заключается в пяти заповедях нагорной проповеди.

Итак, сущность Евангелия будто бы заключается не в установлении философских принципов – догматов или обрядового культа, но в уяснении тех добродетелей, принятие которых наполняет смыслом нашу жизнь. Эти заповеди: 1) никого не обижать; 2) не развратничать; 3) не клясться; 4) не судиться и 5) не делать различие между своим отечеством и чужим.

Насколько прав автор в подобном определении сущности христианства? Несомненно, что Господь приходил на землю и для того, чтобы раскрыть людям истинный смысл жизни, несомненно, что и смысл ее Он полагал в исполнении заповедей. И Церковь не только не отвергает этой истины, но и сделала ее содержанием своих ежедневных молитв: «Христе, свете истины», «Воссияй в сердцах наших» и мн. др., в которых учение Христа является освещающим всю нашу жизнь истинным смыслом, который заключается в исполнении заповедей. Обратимся ли к истории – мы найдем множество примеров, что учителя Церкви принимали христианство именно как учение, примиряющее их с жизнью. Таковы св. Иустин Мученик, блж. Августин и другие. И они, однако, не отделились от церкви. Итак, разъясняя учение Христово как учение, дающее смысл жизни, новое учение еще нового ничего не сказало. Новое евангелие утверждает далее, что исполнение заповедей нельзя завещать ради только послушания Богу, но следует творить добро во имя добра. Если мы обратимся к жизни, то увидим, что свободное исполнение какого-либо доброго дела всегда ценится нами выше, чем исполнение его ради слепого послушания. Солдат, стоящий на часах, не внушает нам такого уважения, как мать, стерегущая сон своего ребенка. Мы все, конечно, испытали также настроение, когда хочешь любовью обнять весь мир не потому, что того требует Бог, но потому, что мы тогда любим, мы тогда имеем разумение жизни. В виду этих-то фактов автор новой веры все христианство сводит к исполнению 5 заповедей. В истинности этих заповедей будто бы все уверены непосредственно, если же не исполняют их, то не потому, что не верят, но потому, что отвлекаются соблазнами, а кто их исполняет, тот всегда уверен, что они истинны; мысль эта повторяется много раз в переделанном евангелии (см. к Лк. 14, 16–23, Ин. 7, 17; 8, 31; 10, 1; 14, 21). Церковное учение тоже говорит, что любовь лежит в основании веры и что она свободна; в этом-то смысле отцы рассуждали, что Бог все может совершить, но не спасти человека против его воли; тот же смысл имеет рассуждение о недоказуемости истин веры; должно прежде возлюбить сердцем, чтобы уверовать (см. Ин. 5, 42–45). Итак, Церковь не внешнего только требует послушания, а свободной бескорыстной любви. Но спрашивается, часто ли человек может находиться в таком высоком настроении, чтобы не только чувствовать в своем сердце, но и исполнять требования добра? Пусть новое учение не признает падение Адама и в нем всего человечества, но автор его не только возражает против греховной порчи человека, но горько, почти с проклятиями отчаяния, жалуется в одном произведении на свою неспособность осуществлять то, что он уважает (письмо к Энгельгардту). Если таким сознает себя человек, вполне постигший смысл жизни, то может ли положиться на одно внутреннее достоинство заповедей юноша? Не сам

ли автор исповедуется в том, что до 50 лет он, не имея веры в Бога, жил «запоем жизни», минутными увлечениями, а самоценное значение добра бесконечно было далеко от того, чтобы воздействовать на его волю. Но мало того: если я исполняю закон только потому, что сейчас настроен благожелательно, то в силу той же логики я должен делать зло тогда, когда я настроен злостно. Сегодня я помогаю другу, имея в душе любовь, а завтра убиваю врага, имея в душе ненависть. Итак, не жизненная практика только, но и самое существо дела требует, чтобы в человеке существовали побуждения к добродетельной жизни не только внутренние, но и внешние, сильнейшие, чем он. За указание этих-то побуждений новое учение и вооружается против Православия, но оно и само не обходится без них; оно указывает такое побуждение – в чем бы вы думали? – в выгоде. Сочинение «*Ma religion*» («В чем моя вера». – *Прим. ред.*) прямо утверждает, что жизнь любви и самоотвержение «выгоднее» жизни плотской. Изъясняя 12 и 14 главу Евангелия от Луки, автор рассуждает так: «Всякий человек, начинающий какое-либо дело, прежде разочтёт, выгодно ли то, что он делает, и если выгодно, то делает, а если нет – бросает. Если хочет строить дом, то прежде рассчитает, хватит ли у него денег для постройки. Если царь захочет воевать против другого, то прежде рассчитает, у кого больше войско, и если у него меньше, то поспешит замириться. Так и вы, люди, прежде чем отдаться плотской жизни, рассчитайте, можете ли кончить то, что начали».

Не будем возражать против подобного учения, а спросим: в тех случаях, когда самоценное значение добра недостаточно сильно, чтобы удержать нас на высоте, то какое побуждение выше: мысль ли о выгоде или мысль о Всеблагое Боге? Если, например, ребенок, обиженный товарищем, сразу потерял к нему прежнюю любовь, и маленькое его сердце пылает злобой, то какую мысль благороднее будет ему воздержаться: тою ли, что ему невыгодно приколотить товарища, ибо, приучась быть злым, он себе наделает много печалей, или воспоминанием о том, что мать ему не велела никого обижать? На этот вопрос при всей его ясности надо, однако, отвечать не сразу: ответ будет зависеть от того отношения, которое имеет ребенок к матери: если он боится ее наказаний, то послушание небольшая еще добродетель; но если он удерживается от зла ради любви к ней, ради трудов и печалей, которые она для него перенесла, если, стало быть, человек подавляет свою злобу или чувственность не из страха перед Богом, но ради любви к небесному Отцу, к Его единородному Сыну, нашему Господу, Который из любви к нам принял брэнную плоть, подвергся ужасным мукам и, воскреснув из мертвых, все-таки не покинул нас, но живет невидимо между нами, если, таким образом, не страх, а любовь к Богу будет направлять нашу волю и приводить ее к сознанию внутреннего значения добра, – то неужели такое побуждение мы сочтем низшим, чем выгоду? Пусть сравнивает каждый нравственное достоинство православного и нового учения; пусть ознакомится с первым в подробностях через чтение отеческих учений о «состоянии сыновства», когда люди воздерживаются от зла во имя любви к Богу. Она не подавляет, не изгоняет сознание внутренней самоценности добра, но поддерживает ее и возвышает через раскрытие той истины, что это добро, этот смысл жизни, этот истинный разум, это слово Божие не есть наше минутное произвольное сознание, но что оно было «в начале», что она, эта любовь, не есть отвлеченная идея, но живой Бог, что Он открыл Себя в Своем Слове от века, что это Слово не осталось вдали от людей, но стало плотью и поселилось между нами, даруя всем благодать и истину. Вот здесь-то первое существенное разногласие между нашим Евангелием и переделанным, что последнее отрицает личного, живого Бога, думая, будто признание Его сделает человеческую добродетель принужденною, внешнею. Оказывается, что Церковь, признавая вопреки новому евангелию личного Бога – Творца, личный мировой разум – Сына Божия, воплотившегося от Девы, личного возбудителя в нас духовной жизни – Святого Духа, признавая Святую Троицу, существующую независимо от нашего сознания, тем не менее признает не внешнего Бога, но внутреннего, ибо научает любить Его и говорить о Его любви к нам, а любовь есть то начало, которое соединяет раздельное; она, далее, признает не внешний закон, а внутренний, ибо требует не дел

закона, а любви, исходящей из сердца, а не из внешнего послушания Богу, которое только эту сердечную любовь осмысливает и утверждает. Напротив, новое учение желало бы утвердить добрые дела на одном только расположении души, забывая греховность нашу и совершенную случайность наших расположений. Но не возвышает ли в конце концов и сам автор переделанного евангелия начала нравственности над случайным настроением? Возвышает. Его евангелие начинается следующими словами: «возвещение Иисуса Христа заменило веру во внешнего Бога разумением жизни. Евангелие есть возвещение о том, что начало жизни не есть внешний Бог, как думают люди, но разумение жизни». Первую главу от Иоанна он читает: «в основу и начало всего стало разумение жизни. Разумение жизни стало вместо Бога. Разумение жизни есть Бог». «Христос – это то разумение, которое есть в нас» – говорится у него в другом месте – к Евангелию от Матфея (см. к Мф. 22, 43). Далее выясняется, что подобное убеждение достигается через исполнение заповедей. Обетование Иисуса Христа ученикам о ниспослании Святого Духа в этом евангелии значит так: «Наставником вашим после Меня будет ваше знание истины. Исполняя Мое учение, вы будете всегда чувствовать, что вы в истине».

Итак, по этому учению, не личный Бог есть безусловное начало всего, обосновывающее всякую истину, но какое-то разумение жизни. Православие и все христианские исповедания учат, что, действительно, разумение жизни было до нас, что не мы можем сочинять жизнь, но истинная жизнь была до нас. Но они не говорят, что это разумение исключает личного или, как выражается автор, внешнего Бога. Какой же мировой разум – личный или безличный – может служить лучшим побуждением к добродетели? Личного, Всеблагото Творца и Искупителя мы любим, и этою любовью, этой верой в Него побеждаем зло. Возможно ли любить безличный мировой разум, который только в людях достигает своего сознания? Новое евангелие прямо отвечает: нет. В объяснение к Евангелию от Иоанна (см. Ин. 4, 20) написано: «Мы любим не Бога, которого нельзя любить, а брата, которого можно любить. Итак, нам дана заповедь любить Бога в брате своем» (ср. толк. к Мф. 22, 37–40). Но если я брата в данную минуту ненавижу, то как же мне любить Бога? Да и возможно ли любить не личного Бога, когда любовь, по определению всех психологий, есть чувство по преимуществу личное? Личность и любовь связаны в новейшем сочинении автора. «Что такое “я”? – спрашивает он и отвечает. – Ваше “я” познается из любви. Свойство больше или меньше любить и есть особенное “я” человека». Может ли безличный Бог любить? В переделанном евангелии есть упоминание о Его любви к людям, но это есть не чувство любви, а скорее самый творческий процесс, состоящий в даровании нам духа жизни, жизни духовной, поэтому и любовь Божия в этом смысле распространяется не на всех без различия, а только на живущих духовною жизнью: «Кто не исполняет Моего учения, – говорит Иисус в этом евангелии (к Ин. 14, 24), – того не может любить Мой Отец». Итак, если последователь его согрешил, но хочет победить свою страсть, то он не только не может себя укрепить мыслью о любви Бога ко всякому грешнику, Его милосердию ко всякому падающему; не только он не видит своего Небесного Отца, идущего навстречу блудному сыну, но он знает, что то отвлеченное понятие о разумении жизни, которое ему заменило Бога, что оно теперь от него удалилось, стало ему чуждо... Судите теперь, какое учение о Боге – православное или новое – может скорее содействовать добродетели? Судите, какой Бог есть внешний для нравственной воли человека: Бог ли личный, Всеблагий Искупитель, или Бог безличный, разумение жизни, сознаваемое в душе человека только во время ее просветленного благожелательного настроения?

Но спрашивается: неужели это вечное, безусловное, хотя и безличное, разумение совершенно чуждо воздействию на нравственную волю человека? Этого нельзя сказать. Оно вносит в нее ту идею, что любовь не есть только наше произвольное настроение, но основная идея мировой жизни, что нравственный закон есть закон безусловный: в этом заключается и мораль Канта по его «Критике практического разума». Эта идея не согревает нашего сердца, но возбуждает уважение к добру. Об этом всемирном значении блага, кроме указанных мест, есть

еще много рассуждений во всех новейших сочинениях нашего автора. Следовательно, он признает связь между добродетелью и основными началами; следовательно, Церковь тем фактом, что, раскрывая эти начала, учила о них, нисколько не изменила нравственному содержанию христианства; следовательно, догматы необходимы для нравственности, лишь бы они были догматы истинные, обосновывающие настоящую нравственность, а не ложную, внешнюю. Не в том беда, что существуют догматы – все они суть требование нравственного христианского сознания, как уясняется у всех отцов². Зло в том, если изучать эти догматы вне их отношения к добродетели, как простые логические формулы. Не удалять их следует от добродетели, но на них утверждать последнюю. Закон Христов – в любви, но «проявлять любовь», по Толстому, «невозможно людям, не понимающим смысла жизни. Настроение любви представляется им не сущностью жизни человеческой, но случайным настроением». Вот еще подтверждение связи нравственности и догматических истин.

Отрицая в Боге личность, новое евангелие, естественно, отрицает и Промысел Божий, или непрестающее попечение Небесного Отца о чадах Своих – людях: «Бог не правит нами, – читаем в новом евангелии, – но как сеятель бросает семена, а сам и не думает о них»; и дальше: «Бог, пока люди живут, не вступается в их жизнь» (толк. к Мф. 13, 33). Да, впрочем, как же и могла бы действовать в жизни безличная идея? Как возможно учение о Промысле при отрицаемой личности в Боге? Итак, последователи нового евангелия суть брошенные на произвол судьбы люди, которые, пока могут иметь разумение жизни, то живут им, но когда потеряют его, то уже никто и ничто не может помочь им. Вера в пострадавшего за нас Искупителя, молитва Ему о помощи для них недоступны; напротив, они прямо учат, что молиться не надо вовсе, а нужно служить Богу добрыми делами.

Но если православное представление личного Бога, действительно, благотворное для нравственной жизни, то, может быть, оно неудобоприемлемо для мысли, может быть, последняя только и может примириться с учением о безличной, абсолютной идее, о высоком разумении жизни вместо Бога? Личная ли религия Церкви, которая не знает разума без Разумеющего, любви без Любящего, спасения без Спасителя, возрождения без Духа Освятителя или учение нового евангелия, исключаящего личность из нравственных понятий, более соответствует истине? Непосредственное наше сознание и философия всех школ говорит, что нравственное тем и настолько отличается от всего, не входящего в область морали, что первое теснейшим образом связано с идеей личности. Ни дереву, ни воде, ни представлению, ни чувству не могу я приписать никакого нравственного или противонравственного признака. «Нет ничего, что бы я мог назвать добрым, – говорит Кант, – кроме воли личного существа». Только в личности находится корень нравственности, добра.

Разумение жизни было всегда, но кто был разумеющий? Божество, живущее в людях. Итак, вне людей нет разумения: оно только в них, и то во время их доброго настроения. Это ли вера в безусловное значение добра, когда его нет нигде вне наших идей? Этот полнейший субъективизм (произвольность) религии простирается так далеко, что автор считает совершенно нелепостью мысль о том, чтобы нравственный миропорядок отражался и на природе материальной. Он совершенно разделяет мир внутренний от внешнего, признает два совершенно отдельных рождения человека по плоти и по духу и, допуская мысль о подчинении духа плоти, с ужасом отвертывается от тех рассказов Евангелия, в которых изображается подчинение материи нравственному началу, т. е. о чудесах. В этих рассказах Евангелие показывает, что все под солнцем подчиняется не физической, но нравственной цели, и если последняя того требует, то разверзается глубина моря, останавливаются светила небесные, звезды указывают путь к Солнцу правды, море и ветер слушаются Его гласа.

² См. Беляев А. Д. Любовь Божественная. М., 1880.

Не так по переделанному евангелию: там слепая мертвая необходимость царит над жизнью; плоть и материя чужды послушания духа; она, эта плоть, носит в себе начало всякого зла, и только сознающий смысл жизни побеждает зло через отрешение от жизни плотской. Поэтому если понизится настроение духа человека, если закрадется в его душу сомнение относительно действительности жизни духа, то ничто его не поддержит. Ни в жизни настоящей, ни в истории не увидит он действующей руки Творца вне произвольного настроения людей. Только плоть и смерть без воскресения предстанут его мысленному взору. В минуты нравственного просветления он может сознавать, что это добро вечно, что хотя он как личность умрет и исчезнет, но присущая ему духовная жизнь сольется со своим вечным началом; а теперь, когда он усомнился в действительности этой духовной жизни, ему кажется, что если она только существует в людях, то с истреблением человеческой личности истребляется и все доброе в ней, насколько добро существует только в личности. Мрачный пессимизм и материализм являются ничем не опровержимыми для него теориями, и он с ужасом видит, что и впредь от минутного его настроения будет зависеть, считать ли дух основой всего или материю; последняя всегда перед ним – смерть не отступает от его взоров – а дух и самоотвержение и любовь он сознает лишь в минуты просветления. Нужно ли, напротив, подробно объяснять на жизненных примерах, насколько вера в личное бессмертие возвышает дух человека над искушениями минуты? Взглянем на народ наш, который тверже господ убежден в загробном воздаянии. Не страх и не корысть руководит им при мысли о воздаянии, но ясное сознание призрачности этой жизни и истинности той. Отцы Церкви учили, что **рай и ад начинаются** в душе человека **здесь, на земле**, смотря по его настроению, а смерть только откинет потемнение его разума плотью, и нравственный облик отразится после смерти с полной ясностью.

Следовательно, личное бессмертие, не зависящее от нашего настроения, есть верное побуждение к борьбе со злом, а бессмертие безличное как произвольное чувство не может служить побуждением. Проповедуя веру в Бога, в голос нашей совести и вечную жизнь и указывая в этом всю цель нашего земного существования, новое учение этим не разнится от Православия, а разнится тем, что признает все эти три верования произвольными, беспредметными; отрицая личного Бога, личность и свободу человека и личное бессмертие, оно предлагает веру в такие начала, которые само же уничтожает.

Итак, мы сравнили новое евангелие со старым по отношению к нравственной жизни в следующих пунктах: 1) в вопросе о потребности или ненужности догматов; 2) в вопросе о личном или безличном Боге; 3) в вопросе о Промысле или физической необходимости и 4) в вопросе о вечности жизни, – или, обобщая три последние вопроса, в личном или безличном характере рождения, жизни и бессмертия человеческого.

Христос – Спаситель

Прошлый раз мы исследовали нравственное достоинство верований Православной Церкви сравнительно с идеями переделанного евангелия. Мы видели, что вера в личного Бога, в Его Промысел и в личную вечную жизнь человека составляет необходимое побуждение человеку бороться со своею злою волею и покорять свои злые стремления добрыми. Мы видели, что, признавая вместо Бога безличное разумение жизни, человек только до тех пор может ему подчиняться, пока находится в добром настроении, но когда его ум обуревают плотские или духовные страсти, когда разумение жизни ими помрачается, то, не признавая вне своего разума никакой самодовлеющей истины, человек остается при чистейшем материализме, при неопровержимом ничем нигилизме.

Как бы кто ни рассуждал о значении нравственности, но, по общему опыту людей и по признанию как старой, так и новой веры, полное совершенство достигается человеком с великим трудом, посредством многолетней борьбы, победителем из которой выходит далеко не

всякий. Поэтому главное достоинство всякого учения не столько в том состоит, чтобы указать совершенство добродетели, сколько в том, чтобы дать достаточно сильных побуждений стремиться к этому совершенству.

Но если переделанное евангелие не дает таких побуждений в своем учении о Боге и человеке, то, может быть, его учение о личности и искупительном деле Иисуса Христа изобильно восполняет недостатки? Может быть, действительно, в этих пунктах оно является возвышеннее, чем Православие?

Заслуга Господа нашего Иисуса Христа, по новому учению, заключается в том, что Он открыл людям разумение жизни. Но если весь смысл жизни, согласно этому учению, написан на сердцах людей и заключается в исполнении пяти заповедей, то что особенного сделал Иисус Христос, кроме того, что, как выражается автор, «выяснил наилучшим образом приложение этих заповедей к быту человеческому?» И, действительно, по другому сочинению автора выходит, что христианство не в Христе, а в пяти заповедях, независимо от их происхождения. Представьте себе добродушного семьянина в сельской жизни, которому не приходится воевать, судиться и присягать, которому всего довольно, и он никого не обижает – вот вам и высший идеал христианства по переделанному евангелию. Но не заключается ли в этой его отрешенности от лица Иисуса Христа и его высшее нравственное достоинство? Так и хочет представить дело автор, когда говорит, что Церковь освободила человека от обязанности жить добродетельно, убедив его, что все грехи за него совершил Адам, а все освящение он получит совершенно независимо от своего настроения, благодаря воплощению и страданию за него Сына Божия. Итак, по новому учению, то обстоятельство, что Церковь ставит подвиг нашего спасения в тесную связь с подвигом Иисуса Христа, является как бы унижением самого подвига.

Сами догматы грехопадения, воплощения, искупительной смерти, воскресения и ниспослания Святого Духа являются, по этому учению, пустыми баснями, выдуманными людьми для освобождения себя от исполнения пяти заповедей посредством перенесения всего на Бога. Но посмотрим, не признает ли некоторой, хотя относительной, связи между добродетелью и страданиями Христовыми и переделанное евангелие. Да, признает, и она выяснена в толковании прощальной беседы Господа.

По смыслу этого отрывка, «смерть Иисуса», как принятая за засвидетельствование истины, «нужна для утверждения истины. Смерть Его, при которой Он не отступает от истины, утвердит учеников, и они поймут, в чем ложь и в чем истина; ложь в том, что люди верят плотской жизни и не верят в жизнь духа, а истина в соединении с Отцом и что из этого выходит победа духа над плотью. Когда Его не будет, то дух Его будет с учениками» (толк. к Ин. 14). Итак, вольная смерть Иисуса Христа за свое учение – необходимое условие для того, чтобы дух этого учения вселился в души его учеников, чтобы они ясно увидели силу истины пяти заповедей, увидели их жизненное значение, а не отвлеченную только правду.

Посмотрим теперь, чей пример может быть действительно для подвига добродетельной жизни – нашего ли Христа или новоизмышленного. Конечно, некоторое значение в этом смысле может Он иметь и по этому новому представлению о Нем. Мы видели выше, что мысли о безличности Бога не могут подкрепить борющуюся со злом волю человека, а потому, если она поддерживается примером праведника, который жизнь свою положил за идею и оставался ей верен во время своего земного существования, то, конечно, пример этот оказывает не последнюю услугу добродетели. То же значение имеет, между прочим, и православное представление подвига Христова, по слову апостола: *с терпением будем проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест* (Евр. 12, 1–2). Пример подвига Господа Иисуса должен действовать на последователей и нашего, и переделанного евангелия, но на кого сильнее? На тех, кто представляет Его подвиг возвышеннее, Его истину светлее, Его жизнь беспорочнее. По учению Православия, Господь имел свободную человеческую волю, но побеждал все иску-

шения греха, ни на минуту не поддаваясь искушениям; так же ли велик Его подвиг по переделанному евангелию? Так же ли беспорочно Его учение? Посмотрим. Прежде всего, почему Иисус Христос исповедал Себя Сыном Божиим, по той ли причине, что Он и был воплотившийся Разум, Слово Божие, истинный Бог, как говорится в молитве **непотерпевший видеть мучимого грехом рода человека и принявший зрак раба для того, чтобы нас освободить от рабства**, или по другой причине? По новому учению, Он был простой человек, не знавший своего отца и привыкший с детства называть отцом Своим Бога. Вот из какой неприглядной случайности начало сыновства по новому учению. Затем, в возрасте 30 лет, Иисус пришел к Иоанну Крестителю, и ему понравилась проповедь его о милосердии и человеколюбии, о победе духовной жизни над плотскою. Но не сразу, будто бы, понял ее сущность Иисус. В сочинении «Ma religion» говорится, что Он сначала представил себе торжество духа над плотью в том, чтобы ничего не есть, и с этой целью томил себя голодом, как мог, даже думал вовсе уничтожить свое тело через самоубийство; но, размыслив, Иисус понял, что надо подчиняться необходимым влечениям плоти, потому что такова воля Божия, – и начал проповедовать Свое учение. Когда Его решили предать смерти за Его учение, когда именно Иуда пошел за стражей, чтобы схватить Иисуса, то, по словам переделанного евангелия, «на Него напал страх, и он с учениками пошел в сад, чтобы скрыться». Ученики обещали Его защитить, на что Он отвечал: «Если так, то приготовьтесь к защите, наберите с собою запасы, потому что придется скрываться, и заберите оружие, чтобы защищаться. Ученики сказали, что у них есть два ножа. И когда Иисус услышал это слово о ножах, на него напала тоска».

Когда за идею умирает человек непоколебимый, то он этим внушает к себе уважение, но еще не обуславливает твердости своих последователей, потому что им часто может прийти мысль: а может быть, он, при всей своей искренности, заблуждался, как многие изуверы, терпевшие мученическую смерть за самые безумные заблуждения. Но если за идею пошел на смерть человек, встретившийся с нею случайно, понявший ее после различных нелепых попыток самых странных ее приложений, если он, когда пришлось за нее пострадать, не мог найти в себе столько твердости, сколько находят в себе даже чисто политические деятели, если он из страха смерти перед своими учениками явно отрекается от той заповеди, в которой полагал всю сущность своего учения – чтобы не противиться злом против зла – если только случайное упоминание о ножах заставило его одуматься и искать подкрепление – то скажите, много ли нравственной силы может внушить нам пример такого человека? Вместо бодрости при испытаниях не заставит ли он думать так: если лучший из людей, Иисус, которого столько сот миллионов людей от начала века считают Сыном Божиим, если и Он-то совершенно потерял присутствие духа и отрекся было от первой заповеди Своего учения, то мне ли бороться с искушениями плоти, жертвовать ради пяти заповедей своею жизнью, своим покоем, своими наслаждениями? Видно, немного силы имеет учение нового евангелия, если лучший из людей не решался за него умереть, когда многие готовы умирать без страха даже за любые политические химеры, за безумные бредни фантазии. Если так мало могло воодушевить новое евангелие своего основателя, то даст ли воспоминание о нем бодрости для подвига? Дало ли оно ее кому-либо на самом деле? Нет, в новом евангелии, хотя Иисус и обещает ученикам Своим, что дух Его учения после Его смерти вселится в них, но оказалось, что они проповедовали не Его учение, а какое-то другое: учили о Его Божестве, о Его воскресении из мертвых, на чем основывали всю свою проповедь, учили о падении Адама, об искуплении всех страданиями Христовыми, учили о Церкви, о благодати и таинствах, об иерархии. Поэтому автор переделанного евангелия отвергает и Деяния, и Послания апостолов и представляет дело так, что учение Христово 18 веков оставалось совершенно искаженным и только теперь восстанавливается в первоначальной чистоте.

Итак, если Иисус Христос и Сам не был достаточно сильно убежден в Своем учении, и апостолов не умел научить ему, то неужели Его личность может иметь вдохновляющее значе-

ние для теперешних людей, неужели можно назвать Его именем, именем христианства, исполнение заповедей нового евангелия?

Обратимся к рассмотрению того значения, которое имеет нравственный образ нашего Господа по православному учению. Предвечное слово Божие, едиnorodный Сын Отца в предвечном совете, благоволил искупить от греха род человеческий; когда, действительно, люди отступили от Бога и, предаваясь неистовству страстей, истребляли друг друга, когда над целым миром тяготело зло и заблуждение, а все высшие стремления человеческие оказывались бессильными – еще тогда в избранном народе из поколения в поколение передавалось утешение о том, что придет Некто, Кто одолеет тяготеющий над миром грех и **осмыслит Собою бессильную пока борьбу людей со злом**. Это чаяние высшего Праведника давало твердость в скорбях патриархам и царям иудейским и исполняло их верой, что над всей этой мирской грязью, над постоянным видимым торжеством неправды и посмеяния добра возвышается некий **высший смысл**, управляющий событиями жизни человеческой, некая Божественная личная Премудрость благословляет угнетенного праведного страдальца и поддерживает ослабевающих. Эта совечная Отцу Небесному Премудрость придет некогда на землю и соберет воедино весь мир не мечом, но проповедью. Ее пришествие не будет мгновенным, чуждым всему доброму, что было раньше: нет, ни одно доброе дело на земле не обходилось без нее, но все ею соединялись воедино и соблюдаются ко дню воздаяния. Вот что говорится о ней в Ветхом Завете: *Она же между народами, смешанными в единомыслии зла, нашла праведника и соблюла его неукоризненным пред Богом, и сохранила мужественным в жалости к сыну. Она во время гибели нечестивых спасла праведного, который избежал огня, нисшедшего на пять городов... Праведного, бежавшего от братнего гнева, она наставляла на правые пути, показала ему царство Божие и даровала ему познание святых, помогала ему в огорчениях и обильно вознаградила труды его. Когда из корыстолюбия обижали его, она предстала и обогатила его, сохранила его от врагов, и обезопасила от коварствовавших против него, и в крепкой борьбе доставила ему победу, дабы он знал, что благочестие всего сильнее. Она не оставила проданного праведника, но спасла его от греха: она нисходила с ним в ров и не оставляла его в узах, и потом принесла ему скипетр царства и власть над угнетавшими его, показала лжецами обвинявших его и даровала ему вечную славу. Она освободила святой народ и непорочное семя от народа угнетавших его, вошла в душу слугителя Господня и противостала страшным царям чудесами и знаменами. Она воздала святым награду за труды их, вела их путем дивным; и днем была им покровом, а ночью – звездным светом. Она перевела их чрез Чермное море и провела их сквозь большую воду... (Прем. 10, 5-18)*. Итак, еще задолго до пришествия своего, по учению Православия, Господь проявлялся в добродетели человеческой, и вся она сводилась ко Христу, осмысливалась Им. Эта-то вера в торжество добра в лице праведника, в котором воплотилась руководящая миром Премудрость, это-то чаяние Христа, по апостолу, и укрепляло праведников Ветхого Завета. *Все сии... издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле; ибо те, которые так говорят, показывают, что они ищут отечества... они стремились к лучшему, то есть к небесному... Верую Моисей, придя в возраст, отказался называться сыном дочери фараоновой, и лучше захотел страдать с народом Божиим, нежели иметь временное греховное наслаждение, и поношение Христово почел большим для себя богатством, нежели Египетские сокровища... И что еще скажу? Недостанет мне времени, чтобы повествовать о Гедеоне, о Вараке, о Самсоне и Иеффае, о Давиде, Самуиле и (других) пророках, которые верую побуждали царства, творили правду... другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли (Евр. 11, 13–16, 24–26, 32–33, 36–38)*. Как **начальник и совершитель их веры** и является, по слову апо-

стола, Иисус, *Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия* (Евр. 12, 2). Если теперь апостол прибавляет: *Помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников, чтобы вам не изнемочь и не ослабеть душами вашими* (Евр. 12, 3), – то понятно, какое действенное значение может иметь это напоминание, когда подвиг Христов является не просто примером героизма после колебаний, не просто образцом известной добродетели, но действительным законом или идеалом всей истории человечества, когда он есть подвиг не сомнительного филантропа, но вечного личного Разума, Сына Божия, через Которого управлялась от века жизнь и сохранялось все доброе. В Его подвиге, таким образом, увенчиваются все праведные страдальцы, ибо тогда было показано, что эти-то страдания за правду, эта борьба не есть случайность на земле, но что в этом, в добродетели, заключается смысл всего мирового разума, что этот подвиг принимает на себя сам Бог, сходящий на землю. Нет места для колебаний в жизни, нет искушений сомневаться в законности и важности добродетели, когда ради нее приходится страдать; на то и Бог явился среди людей – не для того, чтобы захватывать могущество и власть, но чтобы бороться с искушениями диавола, чтобы страдать за добро, за истину!

Но так как в этом добре и истине заключается сама жизнь, в ней заключается она, а не в богатстве или здоровье, то, по слову Писания, смерть не могла держать в своих недрах воплощенного Блага, и Оно воскресло в третий день. Итак, учение о Божестве Страдальца Христа не отдаляет от нас Его подвига, но приближает, ибо возводит этот подвиг до степени высшей, вечной всемирной правды. Учение о воскресении, вовсе отвергаемое новым учением, говорит о том, что добро и правда не могут подавляться физической смертью, но господствуют над нею. Вот почему писал апостол: *если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков* (1 Кор. 15, 17, 19). Действительно, чтобы верить в подвиг Христа, как в высшую правду, мало будет признать правоту Его учения, ибо природа наша всегда готова омрачиться страстями и усомниться в величии и законности самого добра. Но если мы будем знать, что оно принято было в жизненный подвиг не человеком, а Сыном Божиим, если будем верить, что вечный и самодовлеющий Бог ради той же любви, которой научает нас, и Сам сошел на землю и жил с нами, приняв наши немощи, если Он за этот закон добра и смерть принял от тех, кого Сам создал из пыли земной, если и в уничтожении Его добро не только не потемнело в Своем достоинстве, но прославилось, так что не злые только люди, но даже самые законы природы оказались бессильными воспрепятствовать жизни Его, – то как ничтожны, и случайны, и низменны должны казаться нам, православным, все искушения плоти и мира! С какою радостною готовностью можем мы идти на смерть по уверенности, что подобный Христу в смерти и в воскресении подобен будет! С какою радостью, с каким нравственным одушевлением поэтому и теперь должны мы вспоминать воскресение Христово из мертвых! Понятно, почему праздник Пасхи так умягчает сердца человеческие, так просветляет даже и злых-то людей любовью и всепрощением. И это знает автор переделанного евангелия и описывает его в рассказе «Свечка», где праздник Воскресения Христова научает человека прощать и терпеть обиду, утешая свое сердце пасхальными песнопениями. «Воскресение день, и просветимся торжеством, и друг друга обьем, рцем, братие, и ненавидящим нас простим вся воскресением!» – поет Церковь и разъясняет то великое нравственное значение, какое имеет догмат Воскресения Христова для людей и какого без нужды лишаются последователи нового учения единственно по неправильному пониманию Православия.

Но если подвиг добродетельной жизни Христа как Сына Божия превышает Его подвиг, если бы Он был только человеком, превышает потому, что является подвигом добровольным, то это превосходство выяснится для нас с еще сильнеею убедительностью, если мы примем во внимание, что, по православному пониманию, дело Христово далеко не ограничивается тем, что Он дал нам пример добродетельной жизни. Он **исповедуется Церковью как Искупи-**

тель. Говорят, что высшая любовь заключается в самоотвержении, в принятии на себя нужд другого. Мы с уважением относимся к человеку, принимающему на себя или материальную нужду ближнего, или его нравственное горе, участвующему душой в его успехах или неудачах. Но это еще не высшая степень любви. Если мы помогаем бедному или утешаем печального, то все-таки в нашем к нему участии побуждением служат какие-либо его достоинства. Но бывает, что человек падает в нравственном отношении так низко, что все от него отворачиваются. И тут-то остается при нем одна любовь, любовь матери. И чем ниже падает человек, тем нежнее любит его мать, принимая в свою душу все его грехи и мучась ими день и ночь. Эту-то высшую степень любви к грешному роду человеческому возымел Сын Божий;

Он принял в Свою безгрешную душу все беззакония, все проклятия, которые покрывали землю от греха Адама, от убийства Каина до греха Его собственных убийц, до всякого прегрешения под солнцем; принял все наши отступления от добра к Своему чистому сердцу еще крепче, чем мать грехи своего сына, и **этим-то страданием о грехах наших,** этою-то пролитую за нас кровью **омыл наши беззакония.** Вот какова Христова любовь по учению Православия. Она еще не уничтожила нашей греховности, не сделала для нас излишним стремление к добродетели, в чем обвиняет православную веру переделанное евангелие, но **в том смысле искупил грехи наши Господь, что благодаря Его крестному подвигу нам дарована возможность через духовное с Ним единение уничтожить содеянные нами грехи,** избавиться от них, как бы от небывших, и приближаться к Богу «добродетелью и покаянием». Итак, кроме того, что искупительный подвиг возвышает безмерно любовь Христову, по представлению Православия, над Его любовью, по новому учению, догмат этот имеет для нравственной жизни еще то великое преимущество, что убеждает всякого человека, борющегося со злом, видящего, как это зло господствует и в жизни общественной, и в собственной душе, убеждает его в том, что все-таки это видимое торжество зла есть призрачное, что оно побеждено крестом Христовым, а «князь мира сего осужден». Наглядным разъяснением этой мысли служит разнородное отношение к мировому и внутреннему злу со стороны людей верующих и неверующих в Искупителя. Смотрите на человека, не знающего Его: как он злобно мучится злом и в себе, и в других; смотрите на всех этих Евгениев Онегиных, Героев нашего времени, Рудиных, Райских, Раскольниковых: они ненавидят зло, но не приходят к добру, кончают отчаянием и самоубийством; они предвкушают то состояние, которое, по учению Церкви, ожидает в аду грешников: мучиться злом и не иметь возможности пробороть его, ибо оно-то и представляется для них основой мира. И что же? Совершенно подобное отчаянное настроение обнаруживает и автор нового евангелия в известном письме к Гильдебранту. Не так верующий народ: «Хоть грешник я, – говорит он, – но Божий»; количество зла печалит его, но не лишает надежды, ибо добра, он знает, еще больше, и с верою взывает не от своего лица только, но от лица всего мира: «В бездне греховной валяясь, неисследимую милосердия Твоего призываю бездну!».

Дух-Освятитель

Новое евангелие отрицает и личность Утешителя – Духа Святого, и благодать. Оно утверждает, что христианство выдумало учение об Освятителе – Духе Святом для того же, что и учение об Искупителе, т. е. для избавления людей от обязанности исполнения заповедей по той мысли, что благодать-де сама все сделает за тебя. Кто развивал учение о благодати? Апостол Павел, постоянно боровшийся против зла и ставивший любовь выше веры и надежды; блж. Августин, всю почти жизнь сражавшийся с искушениями грехов и вышедший славным победителем. И если б эти люди действительно даже самовольно изобрели какое-либо учение, то отнюдь не такое, что могло бы потворствовать злу. Но мы не будем исследовать, насколько незаконно отношение переделанного евангелия к словам Иисуса Христа о благодати, а посмот-

рим, какое значение для добродетельной жизни имеет учение о Духе Святом – Утешителе и Его благодатных дарах.

Припомним снова, что нравственная жизнь людей не есть моментальное воплощение совершенства, но самовоспитание, постепенное приближение каждого к совершенству. Представьте себе ребенка, начинающего ходить. Ребенка зовет к себе мать, он встает с пола на свои слабые ножки; страх упасть и разбиться его охватывает еще раньше, чем он выпрямится; он от одного сомнения готов упасть, но видит, что мать идет к нему навстречу, протягивая руки, и он, надеясь на ее поддержку, с радостью устремляется вперед.

Взгляните теперь на жизнь. Вот я и верую в ее суетность, верую в Бога и в Искупителя, примирившего меня с Богом, верую в вечную жизнь. Но до Бога высоко, до Христа далеко – 19 веков; пусть тверда моя вера, но ведь эта грязная, греховная жизнь еще настойчивее заявляет о своей действительности, насмешки и презрение подавляют мое настроение, страсти плоти и себялюбивая гордость меня душит, колеблется даже моя вера; но я слышу голос: *се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь* (Мф. 28, 20). Я открываю наше Евангелие и нахожу указание о том, что люди ничего не потеряли при удалении Иисуса Христа от земли на небо, ибо Он, удалившись от нас плотью, не оставил нас, но ниспослал нам Святого Духа, Который, как всегдашний любвеобильный воспитатель, надзирает над жизнью сердец человеческих и там, где высшие стремления их, однако, недостаточно сильны, чтобы удержать их на высоте добродетели, Сам, будучи сокровищем блага и Подателем духовной жизни, восполняет недостатки и дает силу слабым. И вот, из рассеяния суетной жизни возвращаясь к доброму какому-либо начинанию, я с верою взываю: «Царю Небесный, Утешителю, Душе истинный, прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны». Итак, не заменение добродетели обрядами представляет собою догмат о Святом Духе и Его благодати, но непосредственное требование нашего стремления к совершенству. Если Творец мира благоволил не покинуть мир сей на собственный его произвол, но остался и его Промыслителем, то и Восстановитель мира между Богом и людьми, Устроитель мира христианского не оставил его без помощи, но послал ему Освятителя – Святого Духа.

Но не правда ли, что при таком тесном соединении с Господом, нашим Творцом, Искупителем и Освятителем, Который, по слову псалмопевца, как бы *создал меня и положил на меня руку Твою* (Пс. 138, 5), я совсем могу погрузиться в одно только созерцание Бога и забыть ближних своих, весь тот мир, в котором я живу, и, презирая нужды моих братьев, размышлять только об истинах Существа Божия и о Его ко мне милосердии? Нет ли теперь опасности, что люди совершенно отвергнутся друг от друга, праведные от грешных и, забыв последних, останутся пребывать в самодовольном созерцании? Премудрость Божия предохранила людей и от подобного опасного искушения. Она обещала даровать Святого Духа с Его благодатными дарами не отдельному человеку, не личному его настроению, но с условием его полного и внутреннейшего общения со всеми, а особенно со стремящимися ко благу, ко Христу.

Люди склонны прятать все лучшее в себе, а к ближним относиться с холодно-формальной стороны; особенно, если у человека существует определенный внутренний центр, который наполняет смыслом всю его жизнь, то подобный человек как бы совершенно не нуждается в сердечном отношении к ближним. И вот, чтобы великое учение Христово не увлекло нас в область созерцания до полного забвения ближних, для этого Господь, раскрывая нам сокровищницу Своих благодатных даров, соединяясь с нами даже Своим пречистым Телом и Кровью, прибавляет: но все это Я дам тебе не отдельно, а всем братьям твоим вместе, будь с ними едино, люби их и имей с ними общение при молитве и при изучении Моего закона, и насколько ты будешь отрешаться от себялюбия и любить других, настолько приблизишься ко Мне. Святые отцы представляли эту связь любви к ближним с любовью к Богу наподобие круга. Центр круга – Бог, а люди стоят на концах его и идут к центру, и насколько они приближаются к центру, настолько приближаются друг к другу. Как в этом подобии Господь в середине круга, так

и на самом деле Он среди Церкви, вне ее нет приближения к Богу; не любя ближних, по слову апостола, нельзя любить и Бога (см. 1 Ин. 4, 20–21). Эта-то любовь составляет ту заповедь, по слову Христову, исполнение которой производит то, что отдельные люди соединяются друг с другом и со Христом, как ветвь на лозе виноградной, и живут чистым соком, исходящим из ствола – чистым, истинным учением. Та же ветвь, которая отпадает от других, высыхает, ибо не может уже более никаким образом присоединиться к стволу – ко Христу; Его нет для отдельных себялюбивых людей. Он раскрывается только всем вместе в Церкви. Церковь есть общение любви людей друг к другу и ко Христу; любовь эта творит единство, а оскудевающие в любви при покаянии восполняются благодатью Святого Духа, даруемого через Церковь в таинствах. Впрочем, прежде, нежели мы перейдем к учению о таинствах и обрядах, посмотрим, чем заменяется в переделанном евангелии учение о Церкви. Церковь отвергается им, она признается за понятие противорелигиозное и безнравственное, а те изречения Иисуса Христа, которые мы относим к Церкви, разъясняются в ином смысле. Учение Его о лозе и ветвях толкуется в том значении, что жизнь и дух всех людей есть единый; люди не имеют самостоятельной, личной и свободной жизни, но все суть проявления, или веточки, одной жизни, одного дерева. Потому они и должны любить друг друга, что они все суть одно и то же, во всех них живет Бог, Он же и Сын Человеческий, т. е. один и тот же дух. Бога нет вне людей, Он в людях; люди – это тот же Сын человеческий, Бог, а каждый человек – лишь момент Его жизни; человек есть отдельная личность, пока живет, а когда умрет и уничтожится, то присущие ему частички Божества разойдутся по другим людям. Итак, отдельных свободных личностей нет, а есть одно и то же Божество; поэтому, любя других, человек, собственно, любит самого себя, и поэтому самая сущность вещей требует, чтобы он любил своих ближних. Итак, люди и Церковь **едино** не потому, что Христова истина, Христов крест и Христова любовь создали это единство, а потому, что отдельных людей и нет; они **едино** не настолько, насколько во имя свободной любви отказываются от себялюбия и соединяются с Церковью, а настолько, насколько вовсе лишены Творцом всякой самостоятельности.

Теперь судите, какое единство, православное или это новое, возвышеннее и святее? Свободное или необходимое? Если я люблю ближнего, потому что он – тот же я, то свята ли моя любовь? Стоит ли ради такой себялюбивой любви бороться? Можно ли ею-то воодушевляться? Бог устроил так человеческую природу, что ум наш не может принять и одобрить любви несвободной, любви, исходящей не из личного самоотвержения, но из необходимости, не может одобрить любви к самому себе. Вот почему мы, хотя одобряем любовь семейную, но всегда с большим уважением относимся к любви между чужими, потому что здесь больше свободы, меньше природы. Поэтому единство людей, которое основано на любви личной, свободной, на свободном самоотверженном подвиге Христа, на свободной любви к Нему и друг к другу людей, на свободном и личном утверждении и скреплении этой любви благодатью Святого Духа, такое единство, такая Церковь, где свободно соединяются Бог и люди, живые и умершие, духи бесплотные и бранные человеки, высокие праведники и кающиеся грешники, и все устремляются единомысленно в приближение к Богу – это есть истинная Церковь, венец всех истин христианства.

Итак, в Церкви каждый совершает свое спасение не от своего лица, но поднимается в душе своей к Богу и братьям своим. Для того же, чтобы всегда и во всем помнить свое самоотречение, свою связь с Церковью, существуют **многочисленные обряды** и установления, которые, однако по общему учению всех отцов Церкви, **не сами по себе имеют значение заслуги, а лишь как выражение или средство для любви и молитвы**. Поэтому напрасно обвиняет нас новое учение в том, что мы любовь заменяем таинствами и обрядами. Не всем ли известно, что недостойно исполненное установление не только не считается средством угождать Богу, но прогневляет Его: *кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней* (1 Кор. 11, 27)? Таинство и обряды не вытес-

няют любовь, но ее-то и выражают, почему и молится священник по освящении даров: «Нас же всех от единого Хлеба и Чаши причащающихся соедини друг другу» и еще: «Твой мир, Твою любовь даруй нам».

Человечество – это словесное стадо, принадлежащее Пастырю – Христу; одни овцы слушают Его, и Он водит, воспитывает их к добру, а других еще только старается привести в «духовный Свой двор». В этом последнем смысле все ищущие добра потенциально, т. е. в возможности, принадлежат к Церкви, и всех их Христу *надлежит... привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь* (Ин. 10, 16). Верные овцы слушают Его гласа и идут за Ним, но нередко и заблуждаются от правого пути, а потому нуждаются в воспитательном внимании, чтобы не рассеяться на распутьях жизни. Так как голое учение, состоящее из одних слов, не может всецело наполнить души обыкновенного, еще совершенствующего человека, то Господь благоволил, чтобы важнейшие моменты развития нашей нравственной воли были выражаемы в известных священных действиях так, чтобы содействующая нашему духовному росту сила Божия преподавалась бы в известном, чувственном языке, хотя непременно с условием и должного настроения, ибо иначе она служит не во спасение, но в погибель. Это – Таинства, а обряды суть лишь молитвенные обнаружения любви к Богу и любви друг к другу, т. е. к Церкви. Но не была ли бы религия возвышеннее, если б и любовь взаимная, и благодать были бы отрешены от внешних законов? Посмотрим, возможна ли передача мысли без наглядности. То же новое евангелие ведь не выбрасывает ни притч, ни сравнений. Почему вместо притчи о блудном сыне не сказать просто: покаяние приближает человека к Богу? Почему и автор нового евангелия всего убедительнее является тогда, как проповедует свои идеи в форме рассказов? Почему, наконец, и Господь Иисус Христос дозволил помазать Себя миром, готовясь умереть, почему говорил, что Ему надлежит пребывать в доме Отца Своего, т. е. в храме? Почему Сам умывал ноги учеников, сотворил причастную вечерю? Почему переделанное евангелие, так жестоко осуждая обряды от лица Иисуса, однако не выбросило и этих событий Его жизни? А потому, что истина может выражаться с одинаковым успехом и через логические рассуждения, и через образные рассказы, и через картины, и через музыкальные мелодии, и через пластические движения. И только наша воспитанная европейской схоластикой односторонняя сухость является причиной отчуждения от обрядов, и того больше – отдаленность нашего сердца от тех евангельских идей, которые в них выражаются. Но за что же новое евангелие так вооружается против Церкви? Оно ее обвиняет во всяком зле: в насилии, в одобрении убийств, в проклятии еретиков, в присвоении непогрешимости людям, в уравнивании с учением Христовым массы разных катехизисов, и исповеданий, и постановлений, во всем том, в чем Господь обвинял фарисеев.

В том главное недоразумение и причина печальных заблуждений нового евангелия, что оно, очевидно, никогда не понимало слов: «верую во единую Церковь». Сказано «верую», а не «признаю», веруют в нечто невидимое, по слову апостола (см. Евр. 11, 1); а потому и та Церковь, которая есть Единая Святая Соборная и Апостольская, не есть то, что мы прямо видим; единство, святость и апостольство принадлежит не администрации церковной, не указам, исходящим от ее властей, а чему-то такому, во что надо **веровать**, чего нельзя видеть. А с видимым определением Церковь выражалась во всей полноте только семь раз в постановлениях семи вселенских соборов, и в них нет ровно ничего такого, за что обвиняет ее новое евангелие. Правда, есть еще книги: богослужебные и некоторые отеческие, которые, хотя не были всею Церковью одобрены, но содержатся всеми ее сынами, но и в этих книгах нет ничего, прогневающего автора нового евангелия.

Но что же Церковь? Где же она, по вашему учению? – спросят нас. Она – в православном обществе, но не все, что в этом обществе делается, делается в Церкви. Общество это имеет много разных сторон жизни: государственную, литературную, промышленную, художественную и проч.; но кроме того оно еще имеет жизнь любви и веры, и вот насколько члены этого-то

общества входят духовно в этот мир любви и веры, настолько они входят в Церковь. Поэтому отдельно никто не может быть назван в полном смысле православным, а лишь принадлежащим к православной Церкви. Существует, положим, благотворительное общество, члены его занимаются помощью бедным; но если они помимо этого обирают других, каждый отдельно или группами, если они бывают в своей частной жизни жестоки, да и в собраниях общества перекоряются друг с другом, то осудим ли мы самую благотворительность? Нет, мы скажем только, что члены общества лишь одной стороной своей души входят в это общество, а не предаются ему всецело, что они недостойные носители святой идеи, а ее мы не унижим. Так и Церковь. Если члены ее много грешат, то показывают тем, что они лишь одной стороной своего существа принадлежат ей, что та богочеловеческая жизнь, чуждая всякой нечистоты, «не имуща скверны или порока», не всецело еще проникла в жизнь этих людей, но охватывает их только отчасти. Чем больше они грешат, тем более сторон их жизни выходят вне Церкви, а Церковь, уменьшаясь таким образом в количестве членов, все-таки нисколько не теряет святости.

Верить в святость Церкви значит верить в Святого Духа, живущего между людьми, по священному обетованию. В том и заключается величие христианства, чтобы не только верить в силу добра с той стороны, что в основании самоистребляющейся жизни мира лежит божественная мысль и любовь, что Господь все сотворил добрым, но и с той стороны, что в этом Царстве всякого зла, лжи, ненависти и себялюбия, которые господствуют над людьми, есть действующая десница Божия; что те крупницы добра, любви и веры, которые существуют здесь, в грешной жизни, не только не исчезают даром, как болотные огоньки, но все объединяются Святым Духом, все возводятся ко Христу; что этим просвечивающим искрам добра раскрывается и истина учения евангельского, и единство с Богом. Легко веровать Богу в небе или в величественных стихиях природы, но поклоняться Ему, распятому и живущему между грешными людьми, борющемуся со злом здесь, между нами, веровать в Его присутствие в жизни – вот что значит веровать не в фантазии, но по-настоящему, вот что значит веровать в Церковь.

Заповеди Господни

Разбирая нравственное учение книги «Ma religion», русские писатели, основываясь на том, что в ней сущность христианской добродетели полагается в пяти заповедях: не ссориться, не развратничать, не божиться, не судиться и не делать различие между отечеством и его врагами, на эти-то пять заповедей и направляли свою критику и старались то показать необходимость противления злу, то оправдать присягу, суды и войну. С этой целью они обращались и к философии, и к логике, и к условиям жизни, и к точному восстановлению и разъяснению слов Христа Спасителя относительно перечисленных предметов. Между тем автор и его последователи полагаются вовсе не на доводы науки в своем учении, а на его якобы нравственную высоту. Не самая ли обычная фраза в обществе: «Мы не говорим о богословской и философской стороне сочинений Л. Толстого, но согласитесь же признать его высокое нравственное учение». Поэтому пока критика будет только разрушать нравственные идеалы Л. Толстого посредством рассудочных данных, подобная борьба будет казаться последователям этого учения борьбой холодного скептицизма с возвышенной истиною. Не разрушать, но противопоставлять высшие нравственные идеалы Православия – вот что должны делать пастыри Церкви по отношению к заблудшим овцам.

Апостолы, проповедуя миру божественную истину, смотрели, что есть в людях доброго, возвышенного, чтобы к этой стороне жизни прикрепить учение благодати. Так, апостол Павел является в Афины с проповедью о Неведомом Боге, Которому поклонялись жители, а евреям, приверженным к иерусалимскому храму, пишет послание о новой нерукотворенной Скинии, о Первосвященнике по чину Мелхиседекову. Рассмотрим и мы ту сторону новой веры, которая составляет излюбленную материю для ее последователей, т. е. учение о перетолкованных

пяти заповедях. Но прежде чем обратиться к сравнительному разбору пяти заповедей, остановимся на общем определении в новой вере того подвига жизни, приложением которого служат пять заповедей.

Подвиг этот состоит в любви, в самоотвержении; здесь новая вера совпадает с Православием. Но не совпадает она с ним в том отношении, что сам процесс развития любви она сводит не столько к постепенному усилению ее в себе, сколько к борьбе с чувственностью, с плотью. Вся жизнь определяется по учению новой веры как борьба духа с плотью: «Эта борьба между стремлениями к жизни животной и жизни разумной лежит в душе каждого человека и составляет сущность жизни каждого». В этом же сочинении (гл. 9) выясняется, что плотские стремления суть себялюбивые, эгоистические, а духовное начало не только прирождено Богом, но и есть Сын Человеческий, самый безличный Бог, живущий в людях, поэтому единый во всех людях, почему последние и влекутся друг к другу духом, любят друг друга. «Единство Сына человеческого, любовь людей друг к другу, – говорится там, – не есть, как мне казалось прежде, цель, к которой должны стремиться люди, но их естественное (т. е. наличное) блаженное состояние, в котором живут все люди, пока состояние это не нарушается обманом». Признав дух или разум за Божество, разделенное между людьми, автор новой веры, естественно, должен был все духовное признать добрым, а все злое – плотским. В постепенной победе духа над плотью и заключается, по его учению, совершенствование жизни.

Церковь тоже молится Богу о содействии нам в подвиге жизни: «Да плотские похоти вся поправше, духовное жителство пройдем»; она тоже учит о возвышении духа над плотью как об одной из существеннейших целей жизни и осуждает чувственные грехи, как-то: объедение, блуд, роскошь, лень и прочие грехи, по молитве прп. Ефрема Сирина. Церковь, затем, не разделяет учение любви Христовой от разума, называя, напротив, свое богооткровенное учение высшею «Божьею силою и Божьею премудростью» и воспевая в день своего праздника: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума». Но она не ограничивается развитием формальным, развитием разумности и духовности, а прежде всего **заботится о том, чтобы наша духовность наполнялась известным содержанием, не злым, но добрым**. По новой вере, зла сознательного, духовного быть не может, ибо разум есть Божество; зло только в плотском. А Церковь, кроме этого зла, кроме падения по образу **зверину** предостерегает нас от тягчайшего зла духовного, от падений по образу **сатанину**, от гордости, от зависти, от честолюбия, от лжи, от ненависти, от наслаждения не плотью, но злобой своей при виде мучений других. Эти чисто духовные грехи, которые невозможно свести на чувственность, описаны мастерски отеческими писателями и выяснены в жизненных картинах Достоевским. Если чувственность есть зло, если любовь к своей плоти мешает христианскому совершенствованию, то еще более противно ему себялюбие по отношению к своему духовному я, поставление в нем цели своей жизни. Сочинение «Моя вера» не признает возможным соединение зла с разумностью, оно отвергает диавола как духа зла и признает его за простой голос плоти. Но разве не сознательно-духовный характер имела вражда фарисеев против Спасителя? Разве приточный фарисей не жертвовал утешениями плоти ради гордости? Он не был хищником и прелюбодеем, подавал милостыню и постился, а все-таки пребывал в горделивом себялюбии. Автор за высшее проявление духовного начала признает добровольную смерть, но если в ней заключается высшая победа над чувственностью, над злом, то всякого рода самоубийства, хотя бы по причине неудовлетворенного самолюбия, не являются ли высшим совершенством? К этой именно нелепой мысли и приходит, по словам книги, – кто бы вы думали? – сам Иисус Христос, будто бы желавший броситься с кровли храма, чтобы лишиться Себя жизни. Он воздержался от исполнения своего намерения, но по какому побуждению? – по весьма туманному рассуждению, что воля Отца жизни заключается в том, чтобы люди жили во плоти. Довод этот едва ли основательный: может быть, в том и воля Отца жизни, чтобы мы стряхнули с себя узы плоти и убивали ее; но как бы то ни было, раз признано, что цель совершенствования

заключается в обладании духа над плотью, а отдаться на смерть есть высшее проявление этого обладания, то и всякое самоубийство остается высшею добродетелью. Если, далее, развитие разума, сознательности и духовности, само по себе взятое, есть цель жизни, то почему автор считает лучшими людьми детей? В них ведь всего менее господства над потребностями плоти, всего менее сознательности. Не более ли последовательным было бы новой вере считать всякого взрослого лучше младенца, считать развращеннейшую женщину лучшею, чем когда она была невинной девушкой, считать мирового злодея, изощрившегося в мучении ближних, лучшим, чем искреннего простосердечного юношу, ибо у первых ведь более сознательности, более обладания над инстинктами плоти, чем у последних? Церковь уважает духовность и сознательность, и будучи чужда тому чисто манихейскому разделению добра и зла как духовного и плотского, которого придерживается новая вера. Церковь далека и того крайнего взгляда, который считает рассудок, разум за начало всякого зла. Но она учит простирать наше самоотвержение далее подавления чувственных страстей. Указывая людям в примере падения ангелов, как далеко может простираться зло в области духа и сознания, она показывает тем самым, как много еще остается нравственной борьбы, а следовательно, и развития добра в себе для человека, уже победившего свою чувственность. Женатый трудовой человек, который не воюет, не судится, не божится и не мстит людям за обиды – вот высший идеал добродетели по морали Л. Толстого, и такой человек уже достиг возможного совершенства. В этом смысле автор и утверждает, что христианское учение легко выполнить помимо всякой благодати. Но это ли высота христианской добродетели? Это ли тот путь постепенного богоуподобления, который так высоко ставили не только отцы Церкви, но и нехристианские мыслители, сравнительно с добродетелью язычников? Да разве подобной святости в фламандском вкусе не найдете вы в какой угодно религии? Новая вера и не будет отвергать этого: напротив, она прямо утверждает, что смысл жизни, по учению Христову, не различен от прежних языческих мудрецов, но только упрощено его применение к житейскому быту, будучи выражено в пяти заповедях, тогда как в Ветхом Завете подобных заповедей автор откуда-то насчитывает 613.

Правда, автор указывает как будто и высший подвиг жизни – в вознесении Сына Человеческого, или, что то же, в самоотверженном проповедовании миру учения Христова. Но и эта проповедь не есть апостольство, которое, как и всякая проповедь «на словах», прямо осуждается новой верой, где говорится: «свидетельствовать истину человек может не иначе, как делом; дело же его – отречение от войны, присяги и судов и делание добра без различия земляков и чужеземцев».

Понятно, что и те 5 заповедей, которыми так кичится новая вера над православною, упрекая последнюю в их сознательном искажении, что эти 5 заповедей при сведении всей добродетели на победу плотских страстей являются гораздо беднейшими по содержанию и менее возвышенными по смыслу, нежели в учении Церкви. Не будем разбирать, действительно ли Иисус Христос запрещает присягу, суды и войны, а только сравним заповеди по существу. По учению новой веры, Иисус Христос заповедал любовь к врагам отечества; по учению Православия, Он учил любить врагов личных, не просто творить им добро, но именно душою любить их, как Он и выясняет вслед за заповедью: *Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас* (Мф. 5, 43–44).

Много есть на свете космополитов, но, право, в них любви меньше, чем в патриотах, и, во всяком случае, они не возбуждают того восторженного благоговения, какое внушает человек, обнимающий любовью своих личных врагов. Вот апостол Стефан, побиваемый камнями, молится за убийц; вот апостол Павел, гонимый евреями, ревнует о их спасении; вот бесчисленный сонм угодников Божиих, убажываемых Церковью, воспевающею их незлобие. Но зачем нам ходить за примерами в глубь древности? Обратимся к теперешней житейской наличности, обратимся к типам мирской литературы. Вот в романе Достоевского Алеша Карамазов, без-

винно обиженный отцом, братьями и чужими. Его православная душа не возбуждается обратной злобой, в ней нет места для последней: не взаимную ненависть вызывают в ней оскорбление и мучение со стороны близких, но лишь сожаление об их греховности; а сожаление пробуждает любовь, и чем более гонят и ненавидят христианина, тем участливее и нежнее он любит; будучи в унижении от усилившихся врагов, он не о себе жалеет, но о них, видя их печальное заблуждение. Вот, где венец христианства! Но он сбрасывается с него новой верой. Она, правда, не отрицает его высоты, но отвергает его возможность, называет его «гуманным и отвлеченным любомудрием». «Любить врагов? – спрашивает автор (6 гл.). – Но это невозможно. Это было бы одно из тех прекрасных выражений, на которое нельзя смотреть иначе как на указание недостижимого нравственного идеала. Можно не вредить своему врагу, но любить его нельзя. Не мог Христос предписывать невозможного». Да, это невозможно для новой веры, но возможно для православной; невозможно для первой, ибо не относится к подавлению плотских страстей, но возможно для второй, научающей бороться со страстями духовными.

Иисус Христос дал заповедь не гневаться. Заповедь эта принимается и новою верою, и Церковью; и совершенно без нужды автор старается ее обвинить в, вставке слова **«напрасно»**, не гневаться напрасно, ибо нигде Церковь не одобряет никакого гнева и ежедневно просит Бога об избавлении от всякого гнева, просит о мире со всеми, о даровании нам ангела мирна, о скончании всего жития нашего в мире, до самой смерти. Но Церковь, заповедуя любовь к врагам, а не только воздержание от нанесения им зла, естественно, и гнев запрещает не только в его проявлениях, но и само чувство гнева; по-видимому, автор книги «Моя вера» и это считает маловозможным, а формулирует свою заповедь так: **«Живи** в мире со всеми людьми, никогда своего гнева на людей не считай справедливым. Ни одного человека не считай и не называй пропащим», т. е., как объясняет автор в другом месте своего сочинения, «не считай вполне позволённым обижать простолюдинов, лишая их человеческого достоинства». Опять тут не столько идет дело о безгневном настроении души, сколько о различении сословий и имуществ. Хорошо, конечно, поступает тот, кто не ругает своих слуг, но этому безгневию далеко до той совершенной свободы от самого чувства гнева, которой нас учит Церковь, указывая в лице почти современного нам святителя Тихона Задонского высокий пример безгневности, когда, получив за слово правды пощечину от какого-то иностранца, он бросился к его ногам просить прощение в том, что не предусмотрел его раздражения и не изменил хода своей речи, но допустил его до тяжкого греха.

Заповедь против нарушения брака автором без дальних околичностей толкуется в том смысле, чтобы человек считал своей женою ту женщину, с которой сошелся впервые. Побуждением к целомудрию является то соображение, что блуд служит причиною разорения семей; согрешая с несколькими женщинами, человек лишает жен других людей. Брак состоит в исполнении закона природы, заключающегося в том, что человек не может обойтись без жены.

В чем учение о браке по закону Церкви? В соединении пары не для удовлетворения половой склонности, но для употребления ее на обоюдное служение Церкви; природную взаимную любовь мужчины к женщине Церковь велит употреблять на взаимное назидание и возведение к совершенству, на воспитание детей в духе Евангелия, так что брак налагает на людей известные миссионерские обязанности, не возможность наслаждений, но крест и труд. Уча целомудрию, Церковь заботится не о наделении всем мужчинам по женщине, но о беспрепятственном одухотворении ума нашего, ибо блудные помыслы лишают его возможности проникаться высшими чувствами: любовью к Богу, презрением себялюбия и т. п.

Не будем исследовать далее, дозволяются или не дозволяются Иисусом Христом суды, но если бы они и не дозволялись, то какая заповедь выше: запрещение ли судить или запрещение внутреннего злостного вменения ближнему его греха? Я не буду подавать в суд жалоб на ближнего, но буду в душе с особенным услаждением искать в нем пороков, со злорадством подмечать его слабые стороны и разглашать всюду об его ошибках: это ли христианство? Но

если я замеченные грехи ближнего буду встречать любовью, снисхождением и стремлением поправить их и через это, по слову Христову, приобретаю себе брата моего, если один человек будет относиться к ошибкам другого не со злым укором, а так, как мать к порокам нежно любимого сына, если каждый, строгий к себе, будет милостив другим, будет страдать за других, а не злорадствовать – это ли не высокое преимущество Православия? «Ей, Господи Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего!»

Остается заповедь о клятве. Ее считает автор за грех как слова, связывающие нашу волю и обязывающие делать зло. Но в этом смысле Церковь, допускающая клятвы, не подлежит обвинению автора, ибо она строго осуждает клятвы о зле, клятвы неопределенные, легкомысленные, какова клятва Ирода; Церковь особенною молитвою разрешает всякую клятву, если ее исполнение является противным нашей совести, греховным. **Церковь допускает клятву как связывающую нашу волю, но только волю греховную**, как связывающую нашу волю, но только для доброго дела. Она допускает клятву для помощи человеку исполнить свои добрые намерения. В минуты высшего одушевления человек начертывает себе путь добра, но, зная слабость своей воли, призывает Бога быть свидетелем своего намерения, обещает Ему, если не себя ради, то ради Его засвидетельствования, исполнять доброе. Таковы установленные Церковью клятвы или обеты при посвящении в священный сан, при пострижении в монашество, при принятии таинств Крещения, Причастия и Брака. Клятва имеет значение нравственно-воспитательной самопомощи точно так же, как и в жизни обещание одного человека другому не делать какого-либо зла, когда, например, муж жене или сын матери обещаются впредь не пить вина, не лгать и т. п. Итак, клятва в Церкви не есть необходимое зло, но добро, воспроизведение близкого единения с Богом, введение Его в свой подвиг добродетельной жизни. А клятва греховная, т. е. или ложная, или пустая божба, или злостная, осуждается Церковью.

Содержание нравственного закона

Раньше мы показали, что все пять заповедей, по учению Церкви, имеют более возвышенный, духовный и внутренний характер, чем в книге «Моя вера», где они, будучи отрешены от настроения и сведены к внешним поступкам, являются не столько религиозными, сколько социальными правилами. Но если Православие превосходит новую веру в тех даже пунктах, которые считаются красотою и венцом последней, если и ее общее представление добродетели как побеждения плотскости духом ниже учения Православия, и в этом отношении воспроизводит собою давно пережитую ересь манихеев, то может ли новая вера соревновать Православию, если вспомним его высший идеал добра? Не будем повторять тех возвышенных верований, которые освещают смыслом жизнь православного христианина, но укажем еще на одну добродетель в области внутреннего настроения нашего, отсутствие которой в новой вере так сильно умаляет ее мораль перед православною.

Если высшее добро заключается, по учению новой веры, в пожертвовании плотским себялюбием, то православная вера призывает нас к высшему подвигу, к пожертвованию себялюбием духовным, к **смирению**. Пусть смеются над этою основною добродетелью светские писатели, пусть говорят о каком-то благородном самолюбии, о чести; но, несомненно, что Церковь, полагая в основу нашей любви добродетель смирения, не удаляется от учения Христа, Который призывал к Себе людей именно под знамя этой добродетели: *научитесь от Меня, ибо Я кроток* (Мф. 11, 29). Но что высшего дает эта добродетель для жизни? На это пусть отвечает сама жизнь. Немало бывает людей не себялюбивых в материальном отношении, честных исполнителей долга, но почему у них не клеятся дела? Почему всего труднее встретить единение и взаимное содействие именно между теми людьми, которые вместе поставлены к какой-либо идейной работе? Почему, чем достойнее бывают деятели по личным качествам, тем менее они могут ужиться друг с другом, хотя бы и были свободны от корыстолюбия и чувственно-

сти? Потому что они не отказываются от своей гордости. Люди сталкиваются в своих внешних интересах и между собою борются; уступка этих интересов уничтожает половину зла на земле. Но существует еще злейшая борьба интересов себялюбия духовного, или гордость – и тут-то только тот может быть не вредным, а полезным членом общества, кто поступаете ею; только тот человек, который не в выставлении своих духовных достоинств, но в постоянной уступке их находит цель жизни, может помогать духовно страждущему человечеству. Ведь, кроме голодных и холодных, существуют и озлобленные, отчаявшиеся, ненавидящие и другие душевно больные люди, существуют они везде во всех сословиях, существуют и между исполнителями пяти заповедей, каков и известный герой Пушкина, отрекшийся от сословия, имуществва и народности и ушедший к цыганам, но оставшийся «гордым человеком», а потому и не избавившийся от преступных деяний и не нашедший успокоения сердцу.

Кто же может пособить этим духовным страдальцам, как не тот, чья душа не сжимается как улитка при прикосновении всего шероховатого, не бережет себя от всякого грубого отношения со стороны ближнего к проявленному ему участию. Смотрите, как любовь, лишенная смирения, оказывается бессильной для взаимной духовной помощи людей. Посмотрите на семью, лишившуюся любимого своего члена: эта семья имеет много сострадающих ей близких, но редко кто из них решится сказать слово утешения плачущим. И причиной тому общий ложный стыд открыть свою душу ближнему; причиной тому боязливое самолюбие человеческое. Гордость причиной тому, что люди ставят медную доску друг между другом и не могут слиться в одной общей духовной жизни. «Смирись, гордый человек», – возглашал великий писатель вслух целой России, ко всем филантропам, искавшим разгадки своей неспособности делать добро. Смирение, отречение от своего духовного себялюбия есть то начало, к которому нужно прикрепить любовь, чтобы устройство единства всех людей в Боге и во взаимном самоотречении не нуждалось в исключении самого понятия личности и свободы, как это выходит по новой вере, чтобы мы не лишались тех идей, без коих исчезает самое понятие нравственно должного. Имея смирение и любовь, как тому учит вера православная, каждый человек, оставаясь личным и свободным, будет жертвовать своею личностью и подчинять свою свободу любви. Тогда-то будет Бог «всяческий во всех», будет осуществляться свободный союз личного Бога со свободными личностями. На этом мы пока окончим сравнительный разбор новой веры. Но, может быть, вы будете недоумевать, почему ее автор, человек умный, так загрязнил христианские истины? Как он решился не только порочить, но и открыто объявлять за источник всякого зла все откровение благодати и истины? Может быть, ваши сердца наполнятся негодованием на клеветника веры, и вы не подберете слов, достаточно сильно выражающих преступность искажителя Евангелия? Но не будем торопиться на осуждение, а лучше спросим: много ли в нашу общественную и внутреннюю жизнь вошло тех священных истин Православия, которые были раскрыты? Лучше спросим: можно ли найти следы этих истин в понятиях общества? Или только себялюбивое равнодушие, соединенное со страхом загробного воздаяния, выражает наше отношение к Церкви, далеко устранив сердца наши от того, чтобы вникать в духовную сторону всех наших церковных обязательств? Когда членам русского общества напоминают о их обязательствах по отношению к своей религии, то они отговариваются так: «Что же? Это не беда, что я пренебрегаю обрядами, зато я уважаю дух в религии». Но дело не в обрядах. Напротив. Если у нас что знают в Православии, то скорее обряды: знают, что митрополиты носят белые клобуки, что в Преображение освящают яблоки, что по средам и пятницам полагается поститься. Но духа-то Православия, духа Церкви, ношения в душе своей истин откровения о небесном домостроительстве – вот чего мы лишены настолько, что насколько новая вера не права в своих обвинениях против Церкви, настолько все почти ее обвинения в полном отрешении религии от добродетели, направленные против русского общества, вполне справедливы. Мы рады укорять автора новой веры за искажение Православия. Но показали ли мы ему в своем быту истины Православия? Не себя ли самих мы укоряем? Не мы ли вместо

исповедания Церкви, т. е. всемирной любви, обнаруживаем только свое житейское самолюбие и себялюбие? Наш языческий быт породил хулителя нашей веры, мы сами охулили ее своею жизнью, вместо того чтобы быть прославителями имени Божия! Конечно, общество давно кричит: «Мы тут не причем: виновато духовенство». Но позволяло ли общество ему раскрывать дух Православия своим детям? Много ли видят священника воспитывающиеся? А если видят, то не родители ли держат священника в рамках требоисправителя, не пуская его далее моленной и столовой? Всякий огонь гаснет без пищи, а потому и пастырская ревность скоро испаряется, когда священник не видит, чтобы где-либо в обществе от него ждали чего большего, чем панихид и молебнов.

Общество почтительно выпроводило, выкурило дух Церкви, дух Православия из своего быта, загнало его в алтарь и на паперть, где молятся простолюдины, а теперь, когда зловещий огонь загорелся среди храма, то и кричат: «Что же священник не тушит?» Не мудрена система переделанного евангелия, ее также просто опровергнуть, как и многие другие заблуждения, но все они будут страшно заманчивы и заразительны, пока истина, пока Православие будет существовать только в книгах да в проповедях, а осуществляться лишь в деревенской глуши да в пустынях Валаама или Афона.

Итак, кто скорбит о публичном поношении Христа и Церкви расколоучителями и отрицателями, пусть не ограничивается воздыханиями, а борется со злом. А эта борьба, это миссионерство не в слове одном заключается, а прежде всего в жизни. Учить Православию – это хорошо, а явно его **показать** через то, чтобы носить в сердце своем и в общественной жизни обетования Христовы о всеобщем единстве любви, о Церкви вселенской, соединенной верою и любовью, быть миссионером не слова только, но и жизни – это еще лучше, и к этому все мы обязаны, пастыри и миряне, по слову Писания: *вы – царство священников, народ святой...* (Исх. 19, 6). И когда Православие будет отражаться на нашей жизни через любовь и живую веру, то не только заблуждающиеся последователи нового евангелия, но и отделившиеся еретики и раскольники придут к Церкви и будут «единими усты, едином сердцем славить и воспевать пречестное и великолепое имя Отца и Сына и Святого Духа».

Беседы о православном понимании жизни и о его превосходстве над учением Л. Толстого³

Жизнь церкви и жизнь нашего общества

Причина уклонения общества от начал Церкви. Значение нового сочинения Л. Толстого «О жизни» в истории русского общественного развития.

С чего начнем мы рассуждение о жизни, как не с дорогих для всех нас евангельских слов о Христе: *В нем была жизнь и жизнь была свет человеком, и свет во тьме светится и тьма не объяла Его?* (Ин. 1, 4) Точнейшее значение этих своих слов евангелист разъясняет в Первом Соборном Послании в том смысле, что Сын Божий, сойдя на землю, уничтожил «дела диавола», отдав Свою жизнь *в умилостивление за грехи наши* (1 Ин. 4, 10), и сделал нас «детьми Божиими», так что «мы перешли от смерти в жизнь» (см. 1 Ин. 4, 9). Жизнь же эта сохраняется через любовь и вообще исполнение заповедей, посредством чего верующий *пребывает в Боге* (1 Ин. 4, 16), удостоверяясь в этом «по духу, по тому восторженному одушевлению, который Он дал нам». Но тут же евангелист предупреждает христиан: *не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия, и духа заблуждения, узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет, и теперь уже есть в мире. Дети! Вы от Бога и победили их; ибо Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире* (1 Ин. 4, 1–4). В этих словах апостол объясняет, что горячее одушевление ради представляющегося единения с Богом не есть еще ручательство за свою истинность; иначе – не всякая проснувшаяся духовная жизнь есть истинная, не всякая **ЖИЗНЬ** есть тот **свет**, что принес на землю Спаситель, но только та, в которой исповедуется Иисус Христос, во плоти пришедший, та жизнь, которую Он основал, придя на землю с плотью. Эта-то только жизнь побеждает мир и духов мирских, и врата адовы ее не одолеют. Это есть жизнь Церкви, совершающаяся в постоянном общении со Христом, Который сильнее духа мира сего. Из Церкви Своей Он светит во тьме мира, и тьма Его не одолевает. Итак, жизнь со Христом возможна только в Церкви.

В Неделю Православия Церковь именно торжествует свою всегдашнюю победу над антихристом, победу не земного оружия, но силы истины евангельской, и исповедует эту истину, призывая каждого человека испытать в своей совести, принадлежит ли он к этой истине, исповедует ли Иисуса Христа, во плоти пришедшего, иначе – имеет ли он прежде всего эту жизнь в себе, в своем сердце, и имеет ли ее в чистоте, есть ли его жизнь свет или только кажущийся болотный огонек, исчезающий, как только начнешь к нему приближаться? Предъявляя эти запросы нашей совести, Церковь как призванная не разлучать, но соединять рассеянных чад Божиих вместе с тем и призывает молитвенно всех к общению с собою, к единому истинному свету и к единой истинной жизни, согласно предсказаниям о ней древних пророков. *И будут в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору*

³ В первый раз были напечатаны в журнале «Церковный Вестник» в 1889 г., №№ 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 и 25. Публичные лекции в зале СПб. Городской Думы и Соляного Городка. Второй раз – в Полном собрании сочинений. СПб., 1911. С. 245.

Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима (Ис. 2, 2–3).

Итак, если совесть наша обличает нашу отделенность от Церкви, то Церковь призывает нас только к тому, чтобы научиться стезям Господним, чтобы выслушать тот закон, то слово, что исходит из духовного Иерусалима. Теперь и спросим: какой же ответ дает жизнь русского общества на такой призыв? Не в укор сказать, характерною чертою отношений русской общественной жизни и мысли к учению Церкви служит прежде всего именно не ученическое обращение к ней, не искание для себя высших жизненных указаний, но обращение как к чему-то низшему, отношение или надменно-презрительное, или надменно-снисходительное, но даже не критическое, ибо критика предполагает изучение предмета, а вот этого-то никогда не может добиться Церковь от интеллигентной части своих сынов, которые, увлекаясь европейскую нецерковную культурой, только одной ее черты не хотят усвоить, а именно – добросовестного **изучения того, о чем толкуешь**, этого издавна известного принципа: *audiatur et altera pars* (Пусть будет выслушана другая сторона (лат.). – *Прим. ред.*). Итак, русская общественная жизнь, чуждаясь не только ученического послушания Церкви, но даже какого-либо серьезного соотношения своих идей с ее истинами, просто не желая даже спросить себя, исповедует ли Христа, во плоти пришедшего, вырабатывает иные начала жизни, выставляет иные идеалы, весьма разнообразные, то менее, то более сродные с духом истинного христианства, но схожие друг с другом в одном – в своей крайней неустойчивости, едва переживающей десятилетие господства над умами. Вольтерианство, масонство, пиетизм, рационализм, гегельянство, материализм, позитивизм, мистицизм – вот ряд друг друга исключаящих учений, попеременно царивших в жизни высшего русского общества в продолжение текущего столетия, но с одинаковою уверенностью выдававших себя за последнее слово истины, призванное победоносно заместить отсталое православное христианство. Бурным потоком врывались эти учения на русскую равнину и, грубо, безжалостно заливая собою зреющую ниву христианства, казалось, грозили вовсе затопить Божию пшеницу; но на самом деле вырывали с корня только плевелы и вместе с ними устремлялись в бездну забвения. *Видел я, – говорит псалмопевец, – нечестивца, превозносящегося и высящегося, как кедры Ливанские: И прошел я мимо, и вот его нет: и искал его, и не нашлось место его (Пс. 36, 35–36).* Но, к сожалению, не все настолько благоразумны, чтобы научиться из истории недавнего прошлого, а потому и теперь, как всегда, многие, имея праздные сердца, с жадностью бросаются под всякое на минуту воздвигаемое знамя, лишь бы пополнить чем-нибудь ту ужасную пустоту, в которую погружается человек, оторванный от жизни Церкви, как ветвь, отломанная от истинной лозы. В последние 10–15 лет стремление привить свою жизнь к какому-либо положительному идеалу сказывается в русском обществе все с большею силою. Все настойчивее предьявляются запросы к такому мировоззрению, которое не только давало бы ответ на главнейшие философские вопросы о причинах бытия, но и указывало бы истинное жизненное дело каждому, давало бы силы для устройства своей жизни по этим предписаниям, для поднятия себя над служением страстям, над пошлостью праздного прозябания. Поэтому теперь-то, при всем равнодушии общества к христианской религии, все-таки вопрос о том, есть ли его жизнь истинная, совпадающая с евангельскою, имеет свое значение. Прошло, благодаря Богу, то время, когда запросы жизни не только забывались перед интересами отвлеченного рассудка, но прямо отрицались, когда мнимое знание о вещественной природе считалось высшим призванием и единственным долгом человека, а все высшие потребности его духовной природы нарочно предавались поруганию, так что культура понималась не как облагораживающая все наши общественные, семейные и религиозные отношения, но как призванная предавать их уничтожению. Теперь уже трудно встретить женщин в мужских нарядах, родителей, радующихся цинически грубому обхождению с ними детей, и другие плоды наивного нигилизма 60-х гг. Борьба с высшею человеческою природою надоела русскому обществу настолько, что когда раздался мощный призыв его к истинной жизни во

Христе и в Церкви и в единении с народом, призыв Достоевского и Аксакова, то интеллигенция порывисто рванулась было в эту сторону.

Но, увы! Только рванулась. Видно, для усвоения истинной жизни мало искать ее: надо иметь и силы ее осуществить. Чтобы жить тою истинною жизнью, к которой призывали русские умы, оказались настолько неподготовлены нравственно, что даже ближайший ученик Достоевского, философ, публично в речи разъяснивший идеалы почившего в том смысле, что они заключаются в освещении всего своего будничного **быта** светом Христовой истины и Христовой любви, Вл. С. Соловьев, автор этой самой речи «О нашем истинном деле», теперь «отыде на страну далече» и **наше истинное дело** находит в подчинении авторитету папской непогрешимости; а другой мыслитель, который в отпечатанных впоследствии письмах свидетельствовал свою любовь к Достоевскому и величал его последнее произведение «Братья Карамазовы» **самым великим в мире** беллетристическим сочинением, этот самый Лев Николаевич Толстой теперь посвящает труды специально тому, чтобы поносить те истины, которые были главнейшими идеалами почившего писателя, и единомышленников его прямо называет лжецами. Невольно припоминается по поводу такой неустойчивости общества богатый юноша евангельского повествования, по высоте идеалов своих не удовлетворившийся простым советом: *Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф. 19, 17), но на деле оказавшийся более преданным своим земным суетным привязанностям, чем искомому высшему призванию. Так и теперь тот путь жизни, который указывается церковным христианством, слишком не по силам нашему изжившемуся в праздных фантазиях обществу: оно хочет жить по-своему, все по-новому, через пять лет опять по-новому, чтобы можно было сочинять, а не подчиняться. Но смущаться ли нам этим блужданием образованных умов? Не слишком ли ясны те несущественные причины, которые лежат в его основании? Ведь, конечно, и трудно быть учеником и послушником Церкви для того, чей весь быт, все воспитание сводилось к улаживанию себя; кого манит прельстительная новейшим комфортом жизнь, предлагая любые утехы: роскошь и сладострастие, почести и власть, всякого рода удовлетворение любознательности и любопытства, безмерное утончение эстетических сторон души; все это доступно образованному человеку, всего этого легче достигнуть, чем христианского совершенства. Будет ли он биться ради последнего? Но естественно ли, что он предоставляет это на долю далекого от мирских утех народа, а сам говорит слугам Божиим, зовущим его на пир Христов: «Имей мя отречена!» Так что и теперь «нищие, и бедные, и хромые, и слепые» оказываются избранными на вечери. Недаром Господь предупреждал народ Свой после бедствий пути, вводя его в обетованную землю: *Когда будешь есть и насыщаться, и построишь хорошие дома и будешь жить [в них], и когда будет у тебя много крупного и мелкого скота, и будет много серебра и золота, и всего у тебя будет много, – то смотри, чтобы не надмилось сердце твое и не забыл ты Господа, Бога твоего, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства* (Втор. 8, 12–14). Но как тогда не повиновался народ предостережению Божию, увлекшись земною силою, так и ныне культура, к сожалению, служит нам не столько в помощь религии, сколько в качестве опоры для того, чтобы созидать себе начала жизни внецерковной, внерелигиозной в оправдание библейских слов: *И [ел Иаков, и] утучнел Израиль, и стал упрям; утучнел, отолстел и разжирел; и оставил он Бога, создавшего его, и презрел твердыню спасения своего* (Втор. 32, 15).

Так всегда для людей, отделившихся из среды церковного общества и праздных духом, будет трудно входить в Царствие Божие, так трудно, как верблюду входить в игольные уши. Не в укор кому бы то ни было представляем мы картину печальных блужданий общественной мысли и не в осуждение обнажаем ее психические основания, но показываем суть дела ввиду того естественного смущения, с которым, пожалуй, смотрят в простоте сердца верующие на то явление, что даже ищущая истинной жизни часть интеллигенции удаляется, однако, от Церкви. Их-то, смущаемых, хотим мы утвердить в вере, объясняя это явление, а не осуждать уклоняющихся. Да будет ли и Церковь судить Их? Не самую ли жизнь осуждается заблуждение? И

если Церковь отлучает от себя неверующих в ее догматы, то этим лишь заявляет о том, кто может и кто не может быть ее членом. *Если кто услышит слова Мои, – говорит Господь, – и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день* (Ин. 12, 47–48). Тогда обнаружится для всех, что слово это и есть единая истинная вечная жизнь, как объясняет далее Господь, а до тех пор постоянно иные начала жизни будут стараться его вытеснить и заменять собою.

Итак, эти начала существуют и теперь, как всегда, но ныне они достойны замечания именно с той стороны, что не только не отрицают некоторых из тех сторон жизни, что выдвигаются христианской религией как важнейшие, но, напротив, со всею силою вооружаются против их отрицателей, а потому эти начала и подлежат разбору ради выяснения истины. Таково и современное новейшее сочинение Л. Н. Толстого под заглавием «О жизни», которое в выдержках печаталось в «Неделе», а целиком в печати разошлось за границей и в рукописях в России. Оно является прежде всего одним из протестов против новейшего нигилизма, но протест не параллельный идеалам славянофилов, призывавших общество к единению с Церковью, а протест, возникающий внутри противощерковного рационализма, а потому одинаково враждебно настроенный и против учения церкви, и против нигилистов. Автор отождествляет церковное учение с ложным направлением некоторых представителей церковной мысли и, определяя его как обрядовый формализм, уподобляет постоянно православие фарисейству, а ученых отрицателей справедливо приравнивает к христоненавистным книжникам. Искренно, но весьма ошибочно веруя в согласие своего учения с учением Христовым, автор обращается постоянно к ссылкам на слова Евангелия, откуда уже само собою следует, что он во многом бессознательно является повторяющим учение Церкви. Как борец против нигилизма, он настойчиво доказывает необходимость выставить на свет те насущнейшие вопросы жизни, которые обходятся внешнею наукой, а как борец против Церкви, он старается разрешить эти вопросы на почве, не только чуждой догматам Церкви, но основывающейся на прямо противной для Церкви системе **пантеизма**, отрицающего личного Бога, личность и свободу человека, личное бессмертие души и пр. Автор старается вырвать из рук Церкви именно те ответы на запросы жизни, которыми она была богата сравнительно с прежними врагами православия. Так он старается: 1) указать цель и мысль духовной жизни человека; 2) дать ему средства для борьбы с плотью и со злом; 3) примирить его с страданиями и 4) утешить в смерти. Он начертывает ему всю жизнь, но есть ли эта жизнь свет, т. е. жизнь истинная, носящая сама в себе свое оправдание? Нет, целью дальнейшей нашей речи и будет показать, что автор приближается к истинному разрешению этих вопросов лишь настолько, насколько приближается к учению Церкви, что, расходясь с нею, он каждый раз впадает в противоречие с истиной, что только Церковь дает их истинное разрешение.

Критический элемент в сочинении Л. Толстого «О жизни» и его учение о животной личности

Приступая к изложению новых принципов разбираемого сочинения, мы, однако, вовсе не хотим представить дело так, будто все эти решения происходят на почве праздного мечтания – лишь бы отделиться от Церкви: мы эту душевную праздность считаем лишь главной причиной тому, что люди вообще отделились от Церкви и не в ней искали себе руководства. Если же потом они, перестрадавшись жизненной пустотой, как и сам о себе свидетельствует автор, стали искать истины в науке или в практической жизни, то, разумеется, в это искание они вложили высшие силы своей души и сказали миру много прекрасных, высоких научений точно так же, как и древние языческие философы, не слышавшие о Спасителе, которых, однако, некоторые отцы называли детоводителями эллинов ко Христу.

Особенно благоприятное для веры значение имеет та часть разбираемой книги Л. Толстого, которая посвящена критическому разбору светских ученых понятий, внешней науки и внешнего общежития. Писатель, может быть, сам не подозревал, какое великое начало философского познания вырабатывает он в этой части своей книги, начало, заключающееся в том, чтобы не высшие потребности и запросы общечеловеческой природы ставить под критику внешнего рассудка, но самые-то указания этого рассудка постоянно сверять с высшими началами духовной жизни, с присущими нам благоговением перед добром и святостью, с присущим нам стремлением к жизни в Боге, к самоотвержению и пр. Разбирать это познавательное начало не входит в нашу задачу, а потому отметим его лишь несколькими словами. Душевная жизнь человека имеет высшие и низшие проявления; характерною чертою европейской науки служит именно то, что она эти-то низшие формы душевной жизни, т. е. формально-рассудочные начала, с одной стороны, и восприятие телесных ощущений, с другой, поставила единственными мерилami познания и поэтому не могла выйти или из схоластики, или из грубого эмпиризма, оставляя без внимания вложенный в нашу душу залог высшей духовной жизни. Но вот самый великий мыслитель западного мира, Кант, посредством критики этих начал приходит к мысли, что они вовсе не могут нас ввести в познание высших мировых истин, которые доступны-де лишь нашему **нравственному сознанию**. Но Кант, вместо ясного описания нравственной природы человека, определил это нравственное сознание так отвлеченно, так сухо, что как будто еще более отдалил его от насущной жизни. Воззрения Толстого наполняют этот принцип жизнью; самую-то жизнь в смысле постоянной нравственной гармонии готов он поставить высшим мерилом истины. Воззрение это у него не сформулировано с достаточной ясностью и полнотою, не окружено необходимыми предостережениями от абсолютного субъективизма, но, конечно, оно имеет великую будущность не только в жизни, но и в философской науке, если попадет в руки мыслителя-специалиста, и взятое само по себе, в отдельности от тех ложных выводов, которые из него извлекает автор, оно весьма благоприятно для христианской религии. Но на этом пункте его сочинения мы остановились мимоходом, а теперь перейдем к разбору его определений самой жизни и начнем с его учения **о жизни животной личности и жизни разумного сознания**, которая заключается, по автору, в самоотверженной любви, или в подчинении истинному разуму нашей животной личности.

Уверив читателя в том, что важнейшим по существу предметом изучения является именно закон нашей человеческой жизни, автор определяет обыкновенную, общую всей органической природе и человеку жизнь как **стремление к благу**; это стремление к благу есть самый основной всеобщий закон жизни. Если же личность определяется прежде всего как стремление к благу, как себялюбие, решает автор, то личность есть начало всякого зла и она должна погибнуть. Так прямо он и говорит в 1-й главе своего сочинения: «То, что для человека важнее всего и что одно нужно ему, что, ему кажется, одно и живет по настоящему, его личность – то гибнет, то будет – кости, черви – не он...» Так что единственная чувствуемая человеком жизнь, для которой происходит вся его деятельность, оказывается чем-то обманчивым и невозможным. Итак, автор, отрицая личное бессмертие, однако, соглашается, что личное-то самосознание есть для человека все. И действительно, все естественно привыкли думать, что нравственная жизнь неотъемлема от свободного личного самосознания и заключается в том, чтобы только дать ему правильное направление свободного самопожертвования, ибо идея нашей личности неотъемлема от нашей внутренней жизни; последняя без этого сознания является пустым призраком и трудно даже себе представить, какую мораль можно ему проповедовать. Автор смело принимает этот вывод, но не останавливается перед ним; в главе 7-й он говорит: «То, что человек называет жизнью, никогда и не существовало. То, что он называет своею жизнью, т. е. его существование от рождения, никогда не было его жизнью; представление его о том, что он жил все время от рождения и до настоящей минуты, есть обман сознания, подобный обману сознания при сновидениях. Спрашивая себя о своем разумном

сознании, человек сознает себя слитым в одно с сознанием самых чуждых ему по времени и месту разумных существ. В разумном сознании человек не видит даже никакого происхождения себе, а сознает свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными сознаниями, так что они входят в него и он в них». Итак, человек, собственно, есть призрак, и притом злой, а живет в нем вечное начало; задача жизни и заключается в сознании личностью своей призрачности, проявляющейся через постоянное самопожертвование, ибо личность есть человеческое себялюбие. Так безапелляционно и бездоказательно решает автор, и, мало того, он утверждает торжество личности с себялюбием с такою силою, что говорит, будто мы, признавая различные существа за отдельные личности или особи, утверждаем это лишь потому, что в каждой из них предполагаем отношение к своему собственному отдельному благу. Мы считаем роту солдат или табун лошадей не за одно существо, а за многие лишь потому будто бы, что предполагаем в них не одно, но множество отдельных друг от друга стремлений к своему собственному благу.

Автор почему-то уверен, что всякий с ним согласится в этом многократно повторяемом им положении и на нем-то строит всю свою отрицательную по отношению к христианству мораль. Но правильно ли это определение? Неужели же личность, т. е. мое свободное «я», есть одно только подлежащее уничтожению зло? Справедливо ли, наконец, самое определение личности как стремление к благу? Личность и есть понятие, выводное из представляющегося стремления к благу, или наоборот – это стремление как свободное и сознательное мы можем понять лишь потому, что имеем непосредственное представление о «я», о личности? Ведь если мы за отдельную личность признаем лишь отдельное стремление к благу, то как согласимся мы признать курицу, устремившую все свои заботы на своих детенышей, за отдельную особь? Разве не очевидно, что у ней вовсе нет стремления к своему отдельному благу, но только к благу своих детенышей, ради которых она не только отказывает себе в пище, но самоотверженно бросается для защиты их на явную погибель? Каждый сознает себя, по автору, лишь потому, что желает себе блага – да с чего он это взял? А между тем, из этого-то голословного положения он выводит весь свой пантеизм и фатализм. Признав личность за эгоизм, т. е. за зло, он все доброе, все разумное находит там, где исчезает личность, а потому отрицает личного Бога и личное начало в человеке, цель бытия видит в том, чтобы все сливалось воедино, потерялись бы все самосознающие личности. «Не чувствует в себе человек желания блага, он и не чувствует себя живущим», – продолжает автор. Так ли это? Нет, это основное положение всей философии Л. Толстого есть самое несчастное заблуждение, усвоенное им из системы Шопенгауэра и Гартмана, изжившихся беспринципных себялюбцев, потерявших благодаря своей противохристианской и противоестественной культуре даже нормальное самосознание. Жить – вовсе не значит стремиться к благу. Правда, есть у нас стремление к деятельности, а достижение поставленной цели принимается нашим сознанием как благо, но, во-первых, это стремление вовсе не есть единственная и уже не первая характерная черта личности: первая есть сознание своего «я», своей самостоятельности, своей свободы и нравственной ответственности, своей возвышенности над прямыми требованиями эгоистической природы.

И действительно, новейшая психология подтверждает наше положение, указывая на то, что даже самые основные приемы мысли мы почерпаем из присущей нам идеи свободной личности; дети, например, всякую вещь считают за самостоятельную личность, да и мы в массе окружающей нас материи приписываем разным вещам отдельность лица настолько, насколько в них находим кажущегося сходства со свободною личностью, кажущейся самостоятельности. Поэтому бегущий локомотив, растущее дерево нам кажется более отдельною вещью, чем разлитая на полу вода, кусок длинной стены и пр. Итак, не стремление к благу, а свобода, вменяемость – вот основная черта нашего самосознания, нашей жизни. Не думаю, чтобы я сейчас перестал жить, потеряв стремление к благу, как это хочется автору, но знаю, что без сознания своего «я», я, действительно, никогда не бываю, что без сознания своей свободы я, дей-

ствительно, не мог бы двинуться. Итак, стремление к благу – даже не всеобщий и уж никак не главный признак личности. Говорить, будто жизнь есть стремление к благу – это значит так же определять предмет, как если бы определять лошадь как животное, впрягаемое в экипаж – признак и не всеобщий, и не существенный. Но мало того, это понятие, **благо**, что оно означает? Означает только и единственно тождественное указание того, что каждое разумное существо стремится к целям. Сребролюбец желает нажить денег, ученый – познать закон, положим, магнетизма, гражданин – отдать свою жизнь за спасение отечества, мать – чтобы ее дети были сыты и веселы, отшельник желает распять свою плоть для Христа, мученик – отдать свое тело на сожжение, один голодный – насытиться, а другой голодный – еще голодать. Можно о всех них, конечно, **сказать**, что каждый желает своего блага, но до чего различные значения разумеются под каждым из этих **благ**! Значения, взаимно исключают друг друга; сказать, что каждый желает своего блага, решительно тут не более означает, чем сказать: каждый **вообще желает**. Вы говорите, что мученик желает своего блага в страдании за Христа; но ведь **страдать он будет**, и чувство страданий будет в нем гораздо сильнее, чем отвлеченная мысль об исполнении своего призвания; а если даже слабее – то все же он будет страдать. Какое же это благо? Не правее ли я буду, сказав, что он **не желает** своего блага, что Иосиф отверг искушение блуда не потому, чтобы был психически не способен чувствовать плотского вожделения, чтобы не боялся темницы, а потому именно, что он блага, как **блага** вовсе **не желал**, что он желал лучше горечи уз, чем сладости греха. Именно тем и отличается личность от всего не личного, природного, что только личность способна желать не того, что есть ее благо, но что есть ее свободный, не доставляющий утехи **долг**. Все, что мы получаем от природы, как от природы телесной, так и от духовной, которую автор, кажется, и называет разумным сознанием, – вот это все, т. е. инстинкты и позывы, действительно, сами по себе нравственной цены не имеют; не только телесные, как-то: инстинкты питания, дыхания и пр., но и духовные, как семейный, стадный или народный; только одно вложенное в нас стремление возводит нас в область высшую, чем мир страстей и привычек, – это стремление к добру, но и то лишь когда оно свободно перейдет из **стремления природного** в сознательное и свободное **желание личности**, а пока оно остается достоянием темперамента или общественных влияний, мы вовсе мало придаем ему значения. Это-то самое стремление и есть тот самый нравственный закон, о котором говорится в эпиграфе разбираемого сочинения, почерпнутом нашим автором из «Критики практического разума» Канта: «Две вещи, – говорит Кант, – две вещи наполняют мое сознание всегда новым и всегда возрастающим удивлением и благоговением: звездное небо надо мною и нравственный закон во мне». Отчего автор не выписал из Канта и другой, может быть, еще более красноречивой тирады о том же нравственном законе или долге, как его определял германский философ? «О, долг, великое, высокое имя! – восклицает Кант. – Где корень твоего благородного происхождения, отказывающегося от всякого родства со склонностями природы? Это есть не что иное, – продолжает он, – **как личность**, т. е. свобода и независимость от механизма природы».

Итак, личное начало вовсе не есть начало эгоизма, начало зла, оно является таким лишь в эгоистах, лишь в праздных душою, отрешившихся от народа или Церкви резонерах, а в людях нормальных личность и есть то начало, которым они возвышаются над миром вещей, переносясь в мир нравственного порядка. И только тогда наш ум может признать действие святым и нравственным, когда признает его исходящим из свободной личности, а не из какого-то внешнего для моей личности разумного сознания, под которым автор собственно понимает вселяющуюся в человека **мировое божество**, что он в других сочинениях вопреки всякой экзегетике называет **Сыном Человеческим**.

Итак, мы отрицаем на основании данных нашего естественного разумного сознания, отрицаем основное положение автора, будто жизнь есть стремление к благу, отрицаем, что личность есть эгоистическое начало, но признаем ее за источник свободного нравственного

совершенствования и отвергаем возможность последнего вне личности вслед за Кантом, справедливо говорящим: «Нет ничего, что я назвать мог бы добрым, кроме свободной, т. е. личной воли».

«Разумное сознание» Л. Толстого и его истинное значение

Если автор отвергает жизнь в смысле совершенствования личности, то в чем же он находит ее смысл? Он утверждает, что, кроме физического рождения и **физической** или **личной** жизни (смещение вопреки всякой логике), есть еще иная жизнь **разумного сознания**, заключающаяся в самоотвержении личности ради любви, основывающемся, как мы видели, на отождествлении себя с миром существ. Это, будто бы, есть то рождение от Бога, о котором говорить апостол Иоанн в послании, то рождение свыше, что разъясняет Господь Никодиму. «Истинная жизнь человека, – говорит автор, – проявляющаяся в отношении разумного сознания к его животной личности начинается только тогда, когда начинается отрицание блага его животной личности. Отрицание же блага животной личности начинается тогда, когда пробуждается разумное сознание. Что же это за разумное сознание?» Но прежде чем привести ответ автора, остановимся на объяснении этого кажущегося тождества. Он хочет, собственно, сказать, что отрицать свое животное благо человек не может свободно, но лишь тогда, когда им овладеет это разумное сознание, т. е. когда он постигнет истину вещей: только тогда он может руководиться не себялюбием, а любовью. Вот почему автор отрицает возможность последовательной любви у людей, не понимающих смысла своей жизни, не имеющих этого разумного сознания. На долю таких людей, т. е. не пантеистов, а христиан, по автору, остается только фантазировать о будущей, по его мнению, вовсе не существующей загробной жизни и научать людей обрядам, посредством которых она якобы достигается. Автор прямо утверждает в 5-й главе, что учение фарисеев (т. е. Церкви), объясняющее тайны загробного существования, не дает никакого руководства поступков человеческой жизни. Итак, для проявления деятельной любви нужно иметь это не доставшееся еще христианской жизни разумное сознание, которое, по автору, открывает доступ к добродетели, как слово волшебника, отпирающее недоступные пещеры с сокровищами. Нужно любить, нужно отречься самого себя, в этом заключается смысл жизни, будто бы утерянный Церковью; но чем поддерживается и мотивируется такой поступок? Разумным сознанием. А что есть разумное сознание? Теперь ответим на вопрос словами автора, на которых мы было остановились: «Евангелие Иоанна, – говорит он, – начинается тем, что Слово, или Разум, есть начало и что в Нем все и от Него все и что потому Разум – то, что определяет все остальное, – ничем **не может быть определяем**. Да нам и не зачем определять его, – утешает автор фраппированных (пораженных. – *Прим. ред.*) читателей, – потому что мы все не только знаем его, но только разум один и знаем». Конечно, мы знаем разум как законы нашего мышления, как логику, но каким же образом это может меня побудить к добродетели? Увы, оказывается, что он вовсе не побуждением к ней служит, а понуждением, так что, волей-неволей в конце концов достигнув в силу необходимого развития этого разумения жизни, человек с необходимостью подчиняется закону разума, как лошадь, впряженная в телегу. «Обыкновенно думают и говорят, – пишет автор, – что отречение от блага личности есть подвиг, достоинство человека. Но это есть просто неизбежное условие его жизни». «Отречение от блага личности, – говорит он в другом месте, – есть закон жизни человеческой. Если он не совершается свободно, то он совершается в каждом человеке насильно, при плотской смерти, когда он от тяжести страданий желает одного: избавиться от мучительного сознания погибающей личности и перейти в другой вид существования». Итак, вот вам смысл и освящение жизни по автору. Представьте, я живу в пучине страстей, хочу бороться с ними, хочу следовать закону Евангелия, но у меня не хватает сил. Автор мне говорит: стой, я научу тебя истинной добродетели. Я с жадностью иду его слушать, он предупреждает меня,

что будет меня учить тому, чтобы жить не для себя, а для других. Я восхищаюсь надеждой на то, что он мне даст сил свободно жертвовать своею личностью; я с благоговейным восторгом заранее приветствую эту знакомую мне из Евангелия жизнь, чтобы человек, которому дана личность и свобода и возможность множества себялюбивых радостей, всем этим жертвовал ради ближних вслед за Христом. Но что же говорит мне автор? В тебе нет свободы, в тебе нет свободной и сознательной личности; это не твоя личность, не твое свободное «я» может тебя вызывать на самопожертвование; нет, это когда помимо тебя в твою душу вселится божество, которое есть разумное сознание, открывающееся тебе в том, чтобы ты вдруг понял, что в тебе нет своей личности, что ты только волна всемирного океана, только форма, в которую воплотилось это сознание. Тогда, когда ты поймешь, что тебя как свободной личности, собственно, не существует, то, конечно, тебе не будет и резона бороться с искушениями себялюбия. Да при этом знай, что тут ничего возвышенного нет: суть дела не в том, что ты будешь делать добро, но что ты потеряешь самоотстойчивость личности, так что все равно, будешь ли ты ею жертвовать во имя нежной любви к братьям или пожелаешь от нее отрешиться по причине страшных страданий, например, зубной боли: добра как свободного и святого дела личности нет, есть только разумное сознание, сознание того, что этой личности не существует, так что никакого подвига и не будет в твоём самоотречении от личности; сознав ее несуществование, ты, конечно, потеряешь к ней и любовь или личное себялюбие: не ты будешь любить сам себя и бороться с себялюбием, но таким же себялюбием будет обладать вместо тебя вселившееся в тебя или заменившее тебя разумное сознание, которое есть **все**. Не ты, Петр, будешь любить живущего в тебе Петра, но это **все** и будет любить уже не Петра, а все же – весь мир: вот тебе и добродетель, которой ты с таким трудом домогался через борьбу сам с собою. Но, Боже мой, что же осталось от этой добродетели? Они, добродетель и самоотвержение, именно тем и были высоки и дороги мне, что я любил не себя и не ради себя, а других, а теперь меня уверяют, что **других** и нет, что весь мир – одно «я», и говорят: тебе нечего бороться, люби самого себя, как всякий эгоист, только знай, что ты – все. Люби всех так, как сумасшедший, вообразивший себя испанским королем, любил не себя, но испанского короля. Тут исчезает и подвиг, и борьба, а остается одно «разумное сознание», любящее только себя и презирающее ту человеческую оболочку, в которую его на время вложили. Любить других я буду тоже не как людей, но как эту же оболочку разумного сознания, любить не всякого из людей в отдельности, но в каждом это разумное сознание, отдавать свою жизнь не ради Петра, Ивана и их спасения, а ради того, что они не суть люди, но ящики или вместилища этого сознания, призраки, в которые оно одевается. Вот вам ключ к добродетели, который так важно и торжественно обещал автор.

Да, автор не добродетели меня научил, а тому, что ни добра, ни зла нет, что ни Бога, ни человека нет, а есть только безразличие, всеобщее единство – нирвана. Это ли есть истинная жизнь, та, что принес Христос на землю? Если я стал бы делать все, что велит мораль нашего автора, но с теми мыслями, которые он ей предпосылает, то все-таки это никогда бы не было добродетелью, не было бы истинною жизнью человека, но его смертью или деятельностью живого болванчика или автомата. Все существование наше было бы лишено всякой нравственной цены. Напрасно же автор так высокомерно поругался над учением Церкви о смысле жизни и побуждениях к добродетели. Мы постараемся, напротив, показать, что это учение и возвышеннее, и доступнее для исполнения, и гораздо лучше объясняет даже те явления жизни, с которыми автор ставит свое учение в особенно тесную связь, т. е. земные страдания людей и смерть. В заключение скажем, что напрасно автор опирается в своих пантеистических мыслях на 1-ю и 3-ю главы Евангелия от Иоанна. Под «Словом» евангелист вовсе не понимает этого безличного разумения жизни, но живого личного Сына Божия, Господа Иисуса Христа, потому что он прямо говорит, что *и Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины... Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня* (Ин. 1, 14–15).

Итак, вначале было Слово, то самое, которое явилось идущим за Иоанном, т. е. та же личность, явившаяся во Христе, вечный Сын Божий. И в беседе с Никодимом Господь вовсе не говорит о духовном рождении в смысле потери своей личности, но в смысле духовного, свободного исправления себя при помощи благодати крещения, что прямо видно из сказанных Им тут же в объяснение духовного рождения слов: *кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3, 5). Итак, напрасно автор все дело искупления сводит к разумному сознанию, напрасно отрицает в этом деле Иисуса Христа, во плоти пришедшего, и тем впадает в антихристову ложь, куда влечет и своих последователей.

Учение церкви о жизни; какие ее задачи были предметом обсуждения ветхозаветных богопросвещенных праведников

Оставим теперь на время мрачную темницу человеческих мечтаний, из которых тщетно старается выйти к свету душа, потерявшая зрение христианского Солнца, и вступим в светлый чертог истинного исповедания. Взявшись определять искомое понятие жизни по учению Церкви, мы встречаем в Св. Библии, в отеческих писаниях и богослужебных книгах такое множество данных, такое точное и глубокое указание всех жизненных поступков, что затрудняемся даже найтись сразу в этом грандиозном богатстве жизненных истин. Мы видим, что о чем бы ни поведал нам Господь через Библию и через христианское предание, о прямых ли заповедях Своего предвечного Сына, о тайнах ли нашего искупления, о триединстве ли Своего бытия, об ангелах ли или пророках, о таинствах ли или молитве – все это имеет ближайшую связь с одним – с нашей жизнью, с нашим спасением. *Все Писание*, – говорит апостол, – *полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен* (2 Тим. 3, 16–17). «Две только цели преследовал Дух Божий, – говорит блж. Августин, – когда Он дал нам Священную Библию, чтобы мы научились правильно любить Бога и ближнего». И замечательное дело: между различными по выражению, но согласными всегда по духу библейскими определениями жизни и определениями ее у Л. Толстого существует, по-видимому, тесная связь, но связь, собственно, по внешней форме при глубоком и существенном различии по смыслу. Однако такое их взаимоотношение дает нам тем легчайший доступ к их постоянному сравнению по пунктам.

Итак, в чем заключается задача жизни по смыслу Божественного откровения? Много ответов можно найти на такой вопрос. Господь говорит, что вечная жизнь заключается в знании единого истинного Бога и посланного Им Иисуса Христа; говорит, что жизнь – это Его слова, Его учение. Евангелист сказал, что жизнь была в Иисусе Христе, предвечном слове Божиим. Соломон говорит, что жизнь – в Премудрости и познании путей ее и т. п. Но мы не будем излагать все это богатство определений жизни Библией со всех точек зрения, а возьмем ту из них, с которой определяется она у Л. Толстого, и постараемся показать, что даже в этой-то частной области Библия бесконечно выше его. Поэтому исследуем богооткровенное учение о жизни **с точки зрения понятия** о человеке, как это делается в учении Л. Толстого.

Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему (Быт. 1, 26), – говорит Господь... И сотворил Бог человека по образу Своему с тем, чтобы он сам стремился к уподоблению Богу, как учат св. отцы, как и в самом законе Моисеевом постоянно повторяется: «Святы будьте, как Я свят, Господь Бог ваш». И вот теперь перед нами христианское назначение человека: стремиться к живому всеблагому Богу через развитие в себе тех совершенств Божиих, которые нам доступны: Его праведности, благодати, долготерпения, милосердия, снисхождения; стремиться к этим высоким совершенствам из ничтожества нашего земного бытия; стремиться к Тому, Кто близок нам, как Отец, Кто как бы руками Своими образовал существо наше, по слову псалмопевца: *Ты создал внутренности мои, воспринял меня от чрева матери моей* (Пс. 138, 13). Итак, не уничтожать свою личность, не терять своего отдельного индивидуального

сознания, но усовершенствовать, очищать, возносить его к всесовершенному Первообразу; не к отвлеченной, чуждой мне, безличной всемирной идее, но к живому и любящему Отцу – это ли не жизненная, высоко одушевляющая идея?

Но вот в нашей личной жизни люди находят на первом плане себялюбие. Может быть, на самом деле поставленный идеал был бы действен в моем духе, если б дух этот был свободен от всяких злокачественных элементов? Не самая ли действительность свидетельствует об удобопреклонности человека ко злу? Итак, вместо высоких заоблачных идеалов – может быть, так скажет нам автор – не лучше ли научить человека, как бороться с себялюбием? Но христианство ли остановится перед этим вопросом? Не оно ли, напротив, дает единственно удовлетворяющее нашу совесть объяснение мировому злу? Не во всех ли нравственных предписаниях нашей религии имеется в виду не нормальная жизнь чистого образа Божия, но образа, помраченного грехами? Призванный осуществлять добро не по принуждению, не как автомат, но свободно, человек мог подчиняться и не подчиняться своему призванию – он сам и помрачил образ Божий. Поэтому и дальнейшая христианская мораль преследует уже две цели: восстановление в себе образа Божия и затем уже достижение подобия с Ним. Подобное психологическое раскрытие той непримиримой самим человеком дисгармонии жизни, которая внесена в нее грехом, раскрывают собою учительные книги Ветхого Завета, начиная с Иова. Остановимся вкратце на этих священных книгах, чтобы выяснить, какой характер отношения к жизненному злу заключает в себе церковное учение, и при этом будем обращаться к явлениям жизни современной, параллельным библейской.

Вот, праведный Иов, не согрешающий перед Господом ни единым тяжким грехом, вдруг подвергается ужаснейшей каре Божьей. Изумленный, убитый нравственно, обращает он взор на окружающую жизнь и начинает углубляться в ее смысл. Он всегда исполнял волю Божию, жил в согласии с Тем, Кто управляет миром, к Кому устремляется всякая жизнь: и что же? Жизнь земная, по-видимому, вовсе не находится в гармонии с божественною. *Посмотрите на меня и ужаснитесь, и положите перст на уста. Лишь только я вспомню, – содрогаюсь, и трепет объемлет тело мое. Почему незаконные живут, достигают старости, да и силами крепки? Дети их с ними перед лицом их, и внуки их перед глазами их. Дома их безопасны от страха, и нет жезла Божия на них. Вол их оплодотворяет и не извергает, корова их зачинает и не выкидывает. Как стадо, выпускают они малюток своих, и дети их прыгают. Восклицают под голос тимпана и цитры и веселятся при звуках свирели; проводят дни свои в счастье и мгновенно нисходят в преисподнюю. А между тем они говорят Богу: отойди от нас, не хотим мы знать путей Твоих! Что Вседержитель, чтобы нам служить Ему? и что пользы прибегать к Нему? Видишь, счастье их не от их рук (Иов 21, 5-16).*

Как теперь объяснил бы наш автор мировое зло, отрицая свободную волю человека, его причинившую? Личные страдания он хотя и не может ниоткуда вывести, но настаивает по крайней мере на том, что страдание наши сами по себе служат ко благу – об этом мы будем говорить в другой раз. Но как объяснил бы автор существование зла в самой жизни? Если по автору цель жизни заключается в том, чтобы личность вся целиком исчезала в пользу мирового целого, как он прямо выражается, жить надо для разумного сознания, а это сознание есть **все**, есть тот закон, что управляет с необходимостью жизнью, то откуда же может появляться **жизненное** зло? Автор говорит в 10-й главе своей книги: «Разум для человека – тот закон, по которому совершается его жизнь. И закон, который знаем в себе как закон нашей жизни, есть тот же закон, по которому совершаются и все внешние явления мира». Если же закон разума состоит, по автору, именно в том, чтобы жить для всего мира, для блага той жизни, которая не в моей личности, но вне нас – то каким же образом может случиться, чтобы господствующим началом в жизни оказывалось зло, чтобы вся та жизнь вооружилась на праведника? По автору, отречение от блага животной личности есть соглашение своей жизни с мировой; но действительность говорит о противоположном: о совершенной, по-видимому, несовместимости такой

жизни с жизнью мира. Вот это-то явление и ужасает праведного Иова. Вся жизнь представляется ему вооружившеюся против него, и он готов самого Господа Бога считать своим врагом. *Я взываю к Тебе, и Ты не внимаешь мне, – стою, а Ты только смотришь на меня. Ты сделался жестоким ко мне, крепкою рукою враждуешь против меня. Ты поднял меня и заставил меня носиться по ветру и сокрушаешь меня. Так, я знаю, что Ты приведешь меня к смерти и в дом собрания всех живущих. Верно, Он не прострет руки Своей на дом костей: будут ли они кричать при своем разрушении? Не плакал ли я о том, кто был в горе? не скорбела ли душа моя о бедных? Когда я чаял добра, пришло зло; когда ожидал света, пришла тьма. Мои внутренности кипят и не перестают; встретили меня дни печали. Я хожу почернелый, но не от солнца; встаю в собраниях и кричу. Я стал братом шакалам и другом страусам. Моя кожа почернела на мне, и кости мои обгорели от жара. И цитра моя сделалась унылою, и свирель моя – голосом плачевным (Иов 30, 20–31).* На физические ли страдания жалуется праведник? Нет, его ужасает вид мировой жизни, где добро погибает, а царствует зло. И, конечно, Иов, к сожалению, не есть единственный пример жизненной жертвы. О чем томились Исаия, Иеремия и др. служители Божии и вообще все лучшие люди, как не о том, что не разум, а злое начало является в жизни одолевающим? Аристид, Сократ, Цицерон, Колумб, Иоанн Гус, Савонаролла или из литературных типов Гамлет, Дон Карлос, Чацкий и дальнейший ряд мировых страдальцев – вот вам живые доказательства тому, что самая-то жизнь в целом отражается на душе именно не себялюбца и вовсе не как разумное начало, а как зло, ибо *весь мир лежит во зле (1 Ин. 5, 19)*, как учит апостол Иоанн, на которого любит ссылаться автор.

Итак, нужно иметь особенные **внемирские верования** и надежды, чтобы выдерживать эту борьбу, которую поднимает весь во зле лежащий мир против праведников. Скажите: чем он может себя утешить и укрепить, когда вместо обещанного разумного сознания он замечает в мире господствующими *похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую (1 Ин. 2, 16)*? Неужели отвлеченною мыслью о том, что в мире существует прогресс, что через 300 лет будет лучше? Да, так можно утешаться, пока приходится о жизни только резонировать; но когда на самом деле придется выносить жизненную борьбу, то, разумеется, человек будет иметь оружие против уныния и отчаяния лишь в том случае, если кругозор не будет ограничен этим живущим миром в каком бы то ни было его определении, но если он будет знать о существовании иного внемирного, в мире не проявляющегося в полноте закона, закона, исходящего не от мира, но от **Святого и Праведного**, осудившего мировую злобу, как в видении Навуходоносора. И замечательно, что именно не иное что, а единственно это верование в премирного Бога утешает и Иова. Мировая неправда и злоба и скорби его настолько давят, что он близок к ропоту, но давно созревшая мысль о праведности и величии Божиим его останавливает. *Жив Бог, лишивший меня суда, и Вседержитель, огорчивший душу мою! (Иов 27, 2)* – восклицает Иов, выражая в этих словах уверенность, что непостижимое мировое зло, обрушившееся на него невинно, имеет себе такое или иное оправдание у Бога, Который, как близкий его сердцу, Вседержитель мира и Отец людей, рано или поздно искупит людей от господства зла; так прямо и говорит он. *Помилуйте меня, помилуйте меня вы, друзья мои, ибо рука Божия коснулась меня. Зачем и вы преследуете меня, как Бог, и плотью моею не можете насытиться? О, если бы записаны были слова мои! Если бы начертаны были они в книге резцом железным с оловом, – на вечное время на камне вырезаны были! А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его (Иов 19, 21–27).*

Божия премудрость в мире

Первая задача жизни, которую встретило человечество, это расчет с внесенным в мир злом, которое восстает на всякого, желающего жить по началам правды. Это зло не имеет ника-

кого объяснения и оправдания для естественного человека, но только твердая, непоколебимая вера в Бога может если не объяснить его, то по крайней мере дать надежду на Божию премудрость, что она «ими же вестъ судьбами» примирит со своим промыслом мировое зло. Даже более, эта вера в личного Бога достигает такой твердости, что упование на Его имеющую некогда открыться в мире премудрость научает среди этого мира скорбей и беззакония, каковым он представляется для неискупленного человека, научает усматривать следы действующего над миром приуготовительного Промысла Божия. В этом и заключается содержание книги Притчей. Вопреки видимому в мире господству зла, она выясняет ту истину, что: 1) зло это не первоначально, что не для его господства Бог сотворил мир, 2) указывает, что если праведник в этой жизни не оправдывается, а должен уповать на премирного Господа, то во всяком случае и нечестивый-то, тот, который живет за одно с этой мировой жизнью, тоже не может оставаться при своем, ибо зло само себя обличает. *Сын мой! если будут склонять тебя грешники, не соглашайся; если будут говорить: «иди с нами, сделаем засаду для убийства, подстережем непорочного без вины, живых проглотим их, как преисподняя, и – целых, как нисходящих в могилу»... Сын мой! не ходи в путь с ними, удержи ногу твою от стези их... кто алчет чуждого добра: оно отнимает жизнь у завладевшего им. Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой... «доколе, невежды, будете любить невежество?» Обратитесь к моему обличению: вот, я изолью на вас дух мой, возведу вам слова мои. Я звала, и вы не послушались... За то и я посмеюсь вашей гибели; порадуюсь, когда придет на вас ужас; когда придет на вас ужас, как буря, и беда, как вихрь, принесется на вас... За то, что они возненавидели знание и не избрали для себя страха Господня... потому что упорство невежд убьет их, и беспечность глупцов погубит их (Притч. 1, 10–32).* Пусть же глупцы, не вразумляемые собственной гибелью, продолжают предаваться страстям и искажать законы жизни; но праведник верует, что Господь, создавший весь мир, не мог его создать иначе, как премудростью, и что ее законы только потемнены, а не вовсе навсегда изринуты из жизни. *Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время (Притч. 8, 22–30).*

Таким образом, отдаляясь от мирских похотей, прилепляясь к премирному Богу через изучение Его Промысла, человек исполняет свое истинное назначение и находит бодрость для жизненной борьбы. Не все в жизни есть зло: можно возвышаться над миром и находить высшее добро божественной премудрости. *Не премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой? Она становится на возвышенных местах, при дороге, на распутиях; она взывает у ворот при входе в город, при входе в двери: «к вам, люди, взываю я, и к сынам человеческим голос мой! Научитесь, неразумные, благоразумию, и глупые – разуму... Примите учение мое, а не серебро; лучшее знание, нежели отборное золото... Страх Господень – ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу. У меня совет и правда; я разум, у меня сила (Притч. 8, 1-14).*

Итак, если Иов научил нас противопоставлять мировому злу веру в премирного личного Бога, хотя и скрывающегося за видимым греховным миром, но по Своему существу совершенно чуждого мировому греху, то Притчи Соломоновы указывают и следы божественной премудрости в мире, показывают, что доброе в мире не случайно, не есть лишь временное и внешнее изменение греховного мирового целого, но оно исходит свыше, и те, которые умеют отрешаться от мира и возносить свой ум к Богу, те найдут эту премудрость, хотя и не прими-

рят ее еще с мирскими беззакониями. Опять же мы видим, что даже **добрая сторона этого мира не может иметь сама в себе объяснения**, но возводит нашу мысль или постулирует к премирной премудрости Божией. Не так делает наш автор и с ним весь рационализм, который думает здесь, в этом мире вещей, найти всю правду. Они говорят, что если ее нет теперь, то она будет; **прогресс** у них заменяет понятие премирной премудрости. «Несмотря на мировое зло, – говорят они, – не поддавайся его влиянию: все, что ты видишь вокруг тебя, изменяется к лучшему; верь, что разумное сознание, которое теперь всюду в жизни попирается, некогда возобладает над миром, и тогда посрамлены будут ложь и зло. Это зло есть не существенное, а лишь временная форма разумного сознания, точно так же, как, например, боль у детей при прорезывании зубов или корь, относительно которых нечего вовсе огорчаться, а скорее должно радоваться как признаку телесного роста». Что сказать на такое объяснение мирового зла?

Мы уже не будем ставить под сомнение мировой прогресс, не будем противопоставлять ему мысли о параллельном развитии добра и развитии зла, в силу чего прогресс заключался бы разве в том, как говорил еще Погодин, что Каин убил Авеля дубиной, а теперь брат брата убивает утонченным ядом или усовершенствованною учеными пулей. Пусть будет не так, пусть мы верим, что все идет к лучшему; но если это лучшее и худое не существенны, а только формальны, по видимости различаются друг от друга, то не злейшее ли отчаяние овладеет праведником, борющимся со злом? Вот я вижу, как гибнут человеческие души, как прекрасные светлые юноши становятся честолюбцами или взяточниками, как невинные девушки попадают в пучину разврата и делают его средством для своей жизни, как родители мучат и развращают своих детей, как высокие религиозные стремления осмеиваются обществом – и во всем этом буду ли я утешен, если мне скажут, что бедствия эти необходимы для дальнейшего прогресса? Жалкое утешение! Да разве в этом прогрессе будут участвовать невинно погибшие? Я хочу видеть их где-либо оправданными, их удовлетворенными, как видел Иоанн в Апокалипсисе (см. Откр. 6, 10–12). Что же утешит меня при виде погибающих душ, что избавит от того «бунта» против Творца, который поднял было герой Достоевского Иван Карамазов, если не вера в то, что помимо этих мировых законов существует в мире иная, высшая открывающаяся премудрость, с которой я должен соглашать свои стези?

Однако жизнь показывает мне еще большее, показывает, что и этого я не могу думать, что даже вера в премирную премудрость не дает сама по себе мне жизненного удовлетворения, а только приближает к нему, ибо, оказывается, зло не только вне меня, но и во мне; тщетно я стремлюсь познавать Бога и Его премудрость – действительность громко говорит о моей, хотя не от меня зависящей, отрешенности от ее путей. Эту горькую истину нашей греховности и отделенности мира от премудрости Божией свидетельствует Екклесиаст. Премудрость Божия иногда доступна познанию, и, конечно, тем самым возвышает наш дух над миром, но, увы, мы видим, что мировая жизнь все-таки с ней не согласуется, идет против нее, видим, что и сами-то мы не в силах ей следовать, так что, по слову Екклесиаста, *во mnogой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь* (Еккл. 1, 18). *И обратился я, – говорит он, – и увидел всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их – сила, а утешителя у них нет. И ублажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе; а блаженнее их обоих тот, кто еще не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем... И это – суета и томление духа!* (Еккл. 4, 1–4).

Тщетно трудится мудрый: он бессилен над злом жизни. *Я, Екклесиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме; и предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем. Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все – суета и томление духа! Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя считать. Говорил я с сердцем моим так: вот, я возвеличился и приобрел мудрости больше всех, которые*

были прежде меня над Иерусалимом, и сердце мое видело много мудрости и знания. И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость: узнал, что и это – томление духа (Еккл. 1, 12–17).

Где же разгадка этого всемирного горя, этого, по-видимому, совершенного отсутствия на земле правды? Или ее нет вовсе? Нет, она есть у Бога: Он *приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо... И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его* (Еккл. 12, 14, 7). Но почему же на земле ее нет? Почему здесь она бессильна? *Только это я нашел, – отвечает Екклесиаст, – что Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы* (Еккл. 7, 29). Вот где корень зла – в нравственном бессилии человека. **«Что толку в высоких чаяниях человека, если не от него зависит его жизнь, если он – игрище стихий внешних и страстей внутренних».**

Пусть же научит нас автор нового идеала «жизни» тому, как бороться с присущим человеку злом внутренним. Вот он сам и его последователи, положим, противились **разумным сознанием**, удостоверились в том, что истинная жизнь заключается в мировом целом, что их личности – это призрак; но что им сделать со своею неизгладимую никакими теориями гордостью, тщеславием, сладострастием?

Автор не только не дает никаких жизненных средств для борьбы с греховностью нашей природы, но не может ее и объяснить. Если бы он и в этом пункте следовал излюбленному им германскому монизму, то последний присущее человеческой воле зло объясняет тоже как неизбежную стадию развития, как явление столь же естественное, сколь естественно выпадение зубов у детей и седина у стариков. Если муж зарезал жену, сын отравил отца, то это все лишь доказательства еще невысокой культуры этих людей – и только. Л. Толстой имеет пока еще слишком здравую натуру, чтобы она могла перенести подобные дикие объяснения, а потому он упоминает о сверхсильном в человеке зле, на которое прежде жаловался со страшными проклятиями, указывая на свое и общечеловеческое нравственное бессилие (письмо к Энгельгарду), а теперь, видно, хотя отчасти с ним примирился под влиянием Гартмана, но только отчасти, ибо еще недавно вновь заикнулся о некоей таинственной и необъяснимой силе зла. Но если с этим присущим нашей природе злом мириться, если считать его действительно присущим нам, по существу, естественным законом, а не падением, то к чему все эти рассуждения о жизни, о возрождении?

Искушение

Зло – не в животной личности, не в плотскости только человека, не в общественном невежестве, а в дисгармонии, внесенной в нашу природу ее падением. Вот откуда тот отчаянный вопль мира, который раздается из начала его существования донныне. Вот в чем корень отчаяния и уныния всех нерелигиозных искателей истины, составляющих центральный тип всей русской классической литературы. Но в мире внешнем только, не в своей чувственной природе, но в себе самом человек несет корень зла, видит это зло решительно во всех людях, и чем он может умирить свою скорбную душу, если не верою, опять-таки, в премирного, т. е. не в мировом целом происходящего, который некогда посрамит, победит это зло не в будущих только людях, а во всех, которые именно с ним встретятся в другой, лучшей жизни, упомянутой в Екклесиасте? И вот следующая учительная книга Премудрости Соломоновой говорит о господствующем в жизни зле, о непокоряющихся Премудрости Божьей людях, которые зверски убивают праведника, но Господь после смерти его вознаграждает, а их посрамляет. *Неправо умствующие говорили сами в себе: «коротка и прискорбна наша жизнь, и нет человеку спасения от смерти, и не знают, чтобы кто освободил из ада»... Будем же наслаждаться настоящими благами и спешить пользоваться миром, как юностью... Сила наша да будет законом правды, ибо бессилие оказывается бесполезным. Устроим ковы праведнику, ибо он*

в тягость нам и противится делам нашим, укоряет нас в грехах против закона и поносит нас за грехи нашего воспитания; объявляет себя имеющим познание о Боге и называет себя сыном Господа; он пред нами – обличение помыслов наших. Тяжело нам и смотреть на него, ибо жизнь его не похожа на жизнь других, и отличны пути его: он считает нас мерзостью и удаляется от путей наших, как от нечистот, ублажает кончину праведных и тщеславно называет отцом своим Бога. Увидим, истинны ли слова его, и испытаем, какой будет исход его; ибо если этот праведник есть сын Божий, то Бог защитит его и избавит его от руки врагов. Испытаем его оскорблением и мучением, дабы узнать смирение его и видеть незлобие его; осудим его на бесчестную смерть, ибо, по словам его, о нем попечение будет». Так они умствовали и ошиблись; ибо злоба их ослепила их, и они не познали тайн Божских, не ожидали воздаяния за святость и не считали достойными награды души непорочных. Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его. А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их... (Прем. 2, 1, 6, 12–24; 3, 1).

Оправдались ли, в действительности, пророчества Ветхого Завета? Да, Бог, каравший Иова, далекий, будто бы, от естества человеческого, действительно стал как бы сам перед Собою его Испытителем, и люди в плоти узрели Бога. Миротворческая Премудрость Божия сошла с неба на землю; ненавистный грешному миру Праведник, называвший Отцом Своим Бога, действительно замучен ими и действительно Бог по смерти прославил Его и воцарил над жизнью. Если Ветхий Завет, а в лице его – само существо жизни требовало иного внемирного существования, требовало, чтобы премирная премудрость вошла и в этот мир, основала здесь иную жизнь, очистила бы и внутреннее естество наше – то христианство и уверяет нас, что есть жизнь за гробом, где живет правда; что есть эта божественная жизнь и здесь, на земле, – это жизнь Церкви; что естество наше очищено Христом, если только мы приобщаемся Его жизни. *Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден... всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша* (1 Ин. 4, 1, 4). Апостол Павел объяснял, что печальные последствия греховного падения человечества вызывали в нем жажду искупления, и действительно, мы видим, что началом, двигавшим сознание Ветхозаветной Церкви к Христу и к надежде на вечную жизнь, является постоянная его встреча со злом природы, злом в себе и злом общества; эти три начала вызывают жажду внеприродной загробной жизни, внеприродного перерождения во Христе и внеприродного общества – Церкви. Эти три начала волей-неволей встречаются поныне сознанию всякого стремящегося к добру человека и склоняют его войти в единение со Христом.

Мы видели, что разбираемый нами автор при сознательной встрече с этими началами разрешает их в смысле противохристианском, потому что его философская мысль развивается в сознательно враждебном христианству направлении, и, не имея силы бороться, при отсутствии теоретической подготовки, с царящей теперь в известной отрасли наук системой **монизма**, придает им пантеистическую окраску. Но тот же автор в тех творениях, где он высказывается, так сказать, бессознательно, где за него говорит его художественный гений, там он прямо и ясно показывает, что именно эти-то три отвергнутые в его последнем творении проблемы жизни суть неизбежные и вернейшие факторы религиозного мирозерцания человека, что эти-то истины 1) вечной жизни, 2) Испытателя и 3) Церкви, эти три рода новой жизни природной, личной и общественной являются необходимым предметом естественного стремления человеческого духа, хотя и недостижимым вне Церкви, вне живого Христа.

Литературные типы Л. Толстого о трех жизненных истинах христианства

Не будем обстоятельно анализировать типы толстовских романов, но окинем беглым взглядом хотя бы некоторые из них. Вот его первое произведение: «Детство, отрочество и юность». Разве здесь нет речи о греховности всей внешней жизни, об испорченности человеческой природы? Разве высокие мечты проснувшегося сознания в герое повести не манили его непосредственно к героическим страданиям, не представлялись ему они в качестве подвига праведника и всеобщей к нему ненависти? Но, увы, мечты остаются мечтами, а просыпающееся сознание затемняется просыпающимися с возрастом страстями и растущим вместе с культурой себялюбием. Это развивающееся в естественном человеке зло, растущее в нем со страшною силою, эта идея зла, прирожденного нам, исключаемая философией Л. Толстого, однако, издавна была предметом его художественного анализа и развивается в самых ранних повестях: «Записки маркера», «Казачи», затем в «Анне Карениной», в сказке: «Упустишь огонь – не потушишь», и, наконец, достигает своего высшего выяснения в озаглавленной соответственно драме «Власть тьмы». Из всех этих творений, думается, с достаточною очевидностью явствует, что зло, прирожденное нашей природе, есть и активная, и господствующая в естественной жизни сила. Тщетно стараются побороть ее естественным путем герои указанных повестей, и в частности, главные герои «Анны Карениной».

Но кто все-таки побеждает эту эгоистическую страстную жизнь? Кто уклоняется от этой жизненной взаимной между людьми борьбы? Те, кто свой быт прививают к иной, внемирной жизни, соединяющей в себе давно прошедшую священную древность с будущим загробным воздаянием, не ту вечную, но безличную жизнь разумного сознания, о которой теперь толкует автор, но жизнь в живой связи с живым Христом, с древними праведниками и будущим судом Бога, который и теперь **правду видит**, да **не скоро скажет**, как объясняет Платон Каратаев, – Бога, Который **себе** сохраняет **отмщение** и воздаяние (слова, поставленные автором в эпиграфе романа «Анна Каренина»). Это есть жизнь в Христовой Церкви, которую вела княжна Марья в «Войне и мире» со своими монашками и странницами, и невеста Левина в последнем романе, та жизнь Церкви, к которой после долгих мечтаний присоединяются два несходных по характеру, но стремившихся к истине молодых героя «Войны и мира»; это общение с живым Христом и с Богом, к которой прибегает Левин во время родов жены.

Будет ли автор в состоянии заменить этого живого Христа идейным? Он делает подобную попытку в своих романах неоднократно, откуда можно видеть, что пантеистическое мировоззрение Шопенгауэра и его учеников еще тогда владело автором. Так многие его герои во сне или в горячечном бреде теряют сознание своей личности и то видят себя во образе других людей, то представляют себя слившимися с миром. Так было во сне Пети Ростова, Николеньки, сына князя Андрея, Пьера Безухова и пр. Это философия слов и бреда, не **разумного сознания**, но именно философия бессознательного, как его справедливо назвал так много повлиявший на автора Гартман. Но в некоторых случаях Л. Толстой оговаривает себя самого, представив пантеистическое воззрение нашим природным, естественным. Так, в «Войне и мире» при изображении смерти князя Андрея, который хочет себя утешить пантеистическими идеями, автор учит, что это выходило отвлеченно, умственно. В рассказе «Христос в гостях у мужика» та же неудача. Здесь простолюдин, ожидая увидеть Христа по какому-то мистическому предчувствию, сделал несколько добрых дел, но Христос долго не приходит; наконец, вдруг призывает крестьянина, и он вместо Христа видит благодетельствованных и вспоминает слова: «Я был голоден и вы накормили Меня» и пр. Этот рассказ по идее правдив, но скажите, имел ли бы он силу, если б Христос в глазах крестьянина был бы не живущий посреди нас живой и личный Искупитель и Примиритель, а отвлеченное разумное сознание, разлитое в людях,

если б мы благодетельствовали не живому Христу, подавая бедным, не Христу, Которого мы можем любить, которым можем бороться против зла, не Христу, а этому безличному сознанию, которого ни любить, ни ненавидеть невозможно. Если б Христос не воскрес из мертвых, могли бы другой мужик подавить тяжкую обиду песнями пасхальных песен **со свечкой** на сохе, в поле? Итак, герои Толстого постулируют к живой Церкви, к живому Христу, через борьбу с греховным законом жизни общественной и жизни личной. Говорить ли о зле жизни природной, об отвратительности для сознания смерти? Опять, не разделяются ли у автора по отношению к этой идее люди на верующих в бессмертие и неверующих, из которых последние, особенно «Иван Ильич», решительно не могут мириться со смертью, а первые, преимущественно крестьяне, победоносно торжествуют над нею, оканчивая свои дни? Вспомните рассказ «Три смерти» или опять «Войну и мир». И вообще везде законы жизни понимает в романах Толстого народ лучше, чем ученые, а понимает именно потому, что живет «по-Божьи», как сказано в «Анне Карениной», что живет не мирскими, а церковными идеями. И если автор в других произведениях жалуется, что и народ ненавидит врагов, то это опять потому, что он с народом пустился только резонировать, а по существу на дело не посмотрел, что снова, однако, удалось ему правильно в «Войне и мире», откуда видно, что религиозный народ далеко возвышен над международной ненавистью, почему и радуется возможности накормить кашей пленного француза. Пусть же бы наш автор, написавший прекрасный педагогический этюд о том, **нам ли учить крестьянских детей, или у них учиться**, еще бы поучился народной вере и церковным его взглядам на жизнь, т. е. на грех, на общество, на смерть, и вместе с ним уверовал во Христа, в Церковь и в загробную жизнь. Может быть, тогда бы он вышел из ряда незаконченных своих типов, вроде Левина, и те истины, которые его герои, так сказать, предвкушали посредством приближения к ним путем естественного нравственного развития, он воспринял бы через благодатное общение со Христом и раскрыл бы нам в образах не «Власть тьмы», но **силу света**.

Да, жизнь, а не теория, жизнь, а не резонирование вводит нас во Христову и церковную истину. И там, где писатели действительно не философствуют по произволу ума, но изображают живую действительность, там они поневоле вещают правду Господню. **«Небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь»**. Так и все русские писатели не могут создать положительных в жизни типов, кроме церковных. Даже единственный нераскаившийся вполне нецерковный мыслитель Тургенев не мог нарисовать ни одного нехристианского доброго характера: «Живые мощи», «Лиза», «Писарев» – вот те церковно-религиозные герои, что одни только умели разрешить правильно задачу жизни, неразрешимую для его типов нерелигиозных, и конечно, всего менее типа Базарова, в котором высказалось полное бессилие автора указать добро вне Бога и Христа.

Говорить ли о прочих великих художниках жизни? Они все не только в типах изображали жизненную правду и жизненное торжество христианства, но и сами-то с такою силою в нем убеждались, что одни, будучи воспитаны вне религиозных начал, приводились к ним наблюдениями над жизнью сознательно и свободно, а другие с юных лет сознательно и неизменно проводили их в жизнь. Таковы и Пушкин, и Гоголь, и Достоевский, и Некрасов, и А. Толстой, и Майков, и Писемский, не говоря уже о всех славянофилах. В последние годы за религиозную идею и ее первенствующее в жизни значение ухватились Е. Марков, Г. Успенский и даже сатирический старец Салтыков-Щедрин. В новейших очерках вроде «Христовой невесты» он прямо указывает смысл жизни не во внешних административных реформах, а в личном служении ближним и Богу.

Итак, та область печатного слова, которая представляет собою не искусственное резонирование, а непринужденное, свободное от тенденций изображение жизни, т. е. наша художественная литература, произвольно «едиными устами и единым сердцем» отсылает нас к христианским идеалам, к жизни церковной. Прививаясь к ней, мы сами получаем истинную жизнь,

мы находим разрешение тех запросов, что ставит нам сама наша природа и смысл вещей. Эти вопросы, на коих развивались пророчесственные чаяния Ветхого Завета, вопросы о грехе и воздаянии, разрешены пришествием Христовым на землю и разрешаются каждым человеком по мере того, как он доразвивается до пришествия Христова не вообще на землю, а в его сердце. Об этом мы и поведем дальнейшую речь, остановившись, в частности, на объяснении Толстым явлений земных страданий и телесной смерти.

Учение нового завета о жизни

Мы сказали, что со времени грехопадения и той дисгармонии, которую оно внесло в жизнь личную, общественную и мировую, содержание религиозной морали к своей прежней цели – уподобление человека святейшему Первообразу своему, Богу, – присоединяет еще другую – педагогическую, или, как выражается апостол, пестунскую, заключающуюся в том, чтобы самого человека и саму жизнь очищать от внесенного грехом разделения и тьмы. Пришествие Христово на землю исполнило это дело: оно осуществило надежды и чаяния ветхозаветных праведников, устранив те преграды, которые им противопоставляла жизнь. Смерть не может теперь уже убивать в нас стремление к праведности и истине, потому что мы знаем, что нас ожидает за гробом вечная жизнь; господство зла в общественной жизни и часто замечаемый наклон как бы всей жизни к злему началу и поправление доброго представляется истинному христианину как только призрак, как мираж: он знает, что князь мира сего изгнан вон воскресением Христовым и что с тех пор истинная жизнь в мире, жизнь Церкви, совершается в непоколебимом единении со Христом и в полной святости, и хотя бы в нее врывались извне семена злой жизни – плевелы, но они, по усмотрению мудрого Господина жатвы, никогда не могут заглушить жизнь истинной пшеницы. Наконец, встречаясь со злыми страстями собственной личной жизни, человек смело может вести с ними борьбу, зная, что зло убито Христом и, может быть, убиваемо и нами по мере того, как мы будем приобщаться Его жизни. Он знает далее, что Господь по Своему милосердию облегчил нам способы этого духовного Ему приобщения, дав неложное обетование при известных священнодействиях, называемых таинствами, входить в нашу душу и даже телесно соединяться с нами, что, конечно, доставляет и нам полную возможность при вере в это снисхождение к нам Христа, в свою очередь, широко отворять Ему наше сердце и через сознание нашего с Ним общения дерзновенно побеждать мирские прелести и стремиться к полному уподоблению с Ним. Вот теперь и предстоит нам разрешить вопрос о том, в чем же, по учению нашей веры, заключается это **уподобление**, эта богоподобная святость, к которой призывал народ свой Господь в Ветхом Завете. Для нас теперь, с пришествием Христовым, расчищено поле для истинной жизни, остается только поднять положенную на нем драгоценную жемчужину, т. е. действительно ею жить. Нам дан теперь во Христе **свет**, видя который, человек, по слову Евангелия, может не спотыкаться: но каков же истинный путь этого света, в чем та истинная **жизнь**, для которой он дан?

В ответ на это сошлемся на те же самые слова Спасителя, которыми отвечает на подобный вопрос и разбираемая нами книга. *Один законник встал и, искушая Его, сказал: Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Он же сказал ему: в законе что написано? как читаешь? Он сказал в ответ: Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя. Иисус сказал ему: правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить* (Лк. 10, 25–28). Итак, со стороны своего содержания жизнь заключается в любви к Богу и к ближнему; не к ближнему только, но и к Богу. В этом состоит существеннейшее различие содержания нравственности евангельской от той, которую проповедуют монасты, и в том числе наш автор; они не признают возможным любить Бога, ибо Бог у них – безличное начало, а любить возможно только живую личность. В одном из прежних сочинений Толстой прямо говорит: мы должны

любить не Бога, которого и нельзя любить, но ближнего, которого можно любить, так что нам дан закон любить Бога в ближнем своем. Повлиявший на мировоззрение Толстого современный философ Гартман в сочинении «Phaenomenologie des sittlichen Bewusstsein» («Феноменология нравственного сознания». – *Прим. ред.*) прямо говорит, что Бога, как безличное существо, нельзя любить, а можно только Ему сострадать. Между тем приведенная заповедь закона говорит о любви к Богу не в переносном, а в прямом смысле: *всем сердцем твоим и всею душою твою и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь*, – прибавляет Господь в другом Евангелии, – *вторая же подобная ей* (Мф. 22, 37–39), и пр. Итак, если наш автор отвергает эту первую и большую заповедь, то пусть он, по крайней мере, не изъясляет притязание на тождество своего нравственного учения с учением Христовым.

В чем же заключается сущность этой первой заповеди, которая **вводит в жизнь**? Любовь человека к Богу есть взаимность того же отношения любви, которую Он имеет к нам как отец к детям. *Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас*, – говорит апостол (1 Ин. 4, 20). *В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиротворение за грехи наши*, – говорит он в той же главе (1 Ин. 4, 10). Итак, эта любовь имеет теснейшую связь с первоначальным назначением человека, с богоуподоблением, или усвоением божественной святости. *Если любите Меня*, – говорит Господь, – *соблюдайте Мои заповеди* (Ин. 14, 15). Любовь выражается в нашем стремлении к Богу, подобно любви сынов к отцу, но стремление это имеет в виду Бога не как только Вседержителя и Творца, но и как Святого. Поэтому и наше к Нему стремление, наша любовь настолько же выше указанного Толстым стремления к разумному сознанию, насколько любовь выше подчинения; добродетель христианина настолько выше подвигов монахов, насколько послушание любимому отцу выше подчинения мертвому закону. Представьте себе положение в мире того человека, который действительно любит Бога и от всего сердца верует в Него. Какими глазами должен он смотреть на этот мир? Глазами сочувствия и радостного прославления Творца: он чувствует себя всегда в прекрасном храме Создателя, в дорогом родном доме своего Отца, Который руками своими сделал все те предметы, что мы здесь встречаем, Который невидимо присутствует между нами, своими детьми: *Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими* (1 Ин. 3, 1), – сказал апостол. В чем же теперь и будет заключаться наша жизненная задача, как не в том, чтобы все устроить в доме Отца нашего, как это Ему благоугодно, и исправлять все то, что было испортили Его непослушные дети? И мы знаем, что этому делу за всех положил начаток предвечный Сын Божий, соравный Отцу, называющий нас братьями, что Он нас, непослушных детей, примирил с Отцом и теперь призывает благоустроить наши души по воле нашего небесного Отца, по примеру, данному нашим Спасителем и Господом. Дав нам образ жития земного, быв начальник и совершитель нашей веры, Иисус Христос не только облегчает нам и подвиг нашего собственного очищения **от мертвых дел**, научая нас, по слову апостола, **иметь те же чувства**, как и Он, но и помогает нам любить Бога, Которого мы теперь знаем уже в человеческом образе, как близкого и родственного нам по плоти. **«Бог из боку Твоего пройде**, – воспевает мы Его Пречистой Матери, – **яко плотоносец явился на земли и с человеки поживе»** (Задостойник праздника Преображения Господня). Итак, христианская любовь к Богу – любить Бога во Иисусе Христе и любовь свою возносить к Его Отцу, этою любовью торжествовать над грешным миром и осуществлять ее и усовершенствовать исполнением заповедей – это ли не великое священное начало жизни, которое нам дает христианство? Самоотвержение ради живого Христа, потребление в себе ради Него всех неугодных Ему желаний, мыслей и чувств, жизнь для Него при сознании своей личной свободы, которую мы повергаем к Его ногам – эту ли святую цель жизни заменять холодным самоуничтожением по противовольному сознанию своего личного небытия, которое проповедует новая мораль монизма и сочинений Толстого? И сколько бы она не проповедовала самоослепление своим небытием, но природа наша устроена так, что идею личности своей человек

может терять в своем сознании только в фантазии, но не в действительности и всего менее – при нравственной борьбе. Вот, сердце мое раздувается злобой, страсти гордости меня ослепили, самолюбие, как червь, точит мою печень: чем подавлю, чем вырву все эти терния? Мыслию о своем личном небытии? Но если я и не существую как личность, то эти страсти-то существуют несомненно: куда же я с ними денусь? Да мне еще кроме того сказали, что они суть естественная стадия моего разумного развития; я чувствую их – значит мое развитие находится на той ступени, когда они неизбежны. Буду ли я бороться с ними? Не глубже ли и глубже впадать в них заставит меня эта странная мысль? Не лучше ли вместо решительно недопустимого человеческого природой уничтожения идеи личности противопоставить нашему греховному самолюбию, нашей потраченной личности жизнь личности идеальной? Не лучше ли меня спасает Христос, чем ваша нирвана? Вот Он, живой Разум мира, живое Слово невидимого Бога, ставшее плотью, мне подобною, призывает меня исторгать греховные пороки из своей души и ради любви к этому святейшему живому идеалу побороть свои скверные чувства. Выйти из сознания личности – это противно моей природе; но войти в сознание личности святой – о, как это мне представляется легким, когда я узнаю, что это возможно через заслуги Христа, когда Его облик зовет меня к Себе! *Это есть любовь к Богу, – говорит апостол, – чтобы мы соблюдали заповеди Его; и заповеди Его нетяжески...* (1 Ин. 5, 3). *В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков* (1 Ин. 1, 4). Жизнь, а не смерть, жизнь всего во мне доброго, святого – а доброго, как мы видели, нет вне личности – жизнь **меня, не преображенного**, живого, смерть всех моих страстей и себялюбия, смерть **моя** как цели своей жизни, но жизнь моя как живого и свободного носителя этой любви ко Христу Богу. В том и состоит превосходство любви христианской над пантеистическим слиянием с Божеством, что если последнее ведет только к уничтожению, то первая ведет к самой содержательной жизни через развитие всех совершенств; в том ее величие любви, что она водворяет единство, не уничтожая множественности, не уничтожая личности и свободы. Только *ветхий наш человек распят с Ним, – говорит апостол и продолжает. – Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти... Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем* (Рим. 6, 6, 8-11). Итак, соединение с Богом и связанное с Ним самопожертвование только тогда и имеет цену, когда это самопожертвование или смерть для Бога наших страстей и даже нашего тела есть свободное, когда с этой смертью не прекращается жизнь личности, а только освобождается от тела. И мы имеем прямое свидетельство нашего Господа о ценности только свободного подвига.

Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего (Ин. 10, 17–19).

Но неужели во всей морали Толстого нет положительного содержания? Неужели вся она сводится к исчезновению только, смерти? Нет, он не вовсе отвергает любовь: вторую заповедь любви он признает; любовь к ближним он признает единою истинною жизни. Но такова ли эта любовь, как любовь христианская? Увы, далеко нет: и по происхождению, и по побуждениям, и по содержанию, и по цели – она не только ниже и слабее той, которую проповедал Господь наш, но и вовсе не имеет для себя почвы в философской системе Толстого, а только сохраняется в ней как непоследовательность, основывающаяся на прекрасных качествах души автора, тогда как у единомышленников ему мистиков она заменяется состраданием.

1) По нашему христианскому пониманию, происхождение любви в душе человека есть высший позыв его духовной природы. Если Бог есть любовь, а человек – образ Божий, то отсюда само собою следует, что даже в потемневшем образе Его не может исчезнуть существеннейшее свойство Первообраза; а когда душа человека вновь возродится Христом, то эта присущая ей потребность любви без всяких дальнейших обоснований возгорается в его душе

и борется с противными ей началами, как растущая пшеница с засеянными по ней плевелами. Душа по природе христианка, говорили древние христиане. Не так по Толстому: «Возможность истинной любви, – говорит он в 24-й главе, – начинается только тогда, когда человек понял, что нет для него блага в его животной личности». Т. е. когда человек убедится, что его личность, его самосознание есть только кажущийся призрак, тогда он от нечего делать будет любить других, ибо он и другие – одно. Мы уважали любовь именно потому, что она бескорыстна, что я свободно покидаю себялюбие и меняю на самоотверженную любовь; а теперь оказывается, что автор, который как бы до того дошел в своем отвращении к себялюбию, что отверг даже существование личности, оказывается, что автор к тому же свекорыстному себялюбию и возвращается в своем учении о происхождении любви: человек сообразил, что он есть тот же мир, – ну, и любит не себя, а весь мир. В следующих строках автор прямо признает, что любовь происходит не творчески и свободно, а как настроение выводное, необходимо вытекающее из рассудочных отрицательных положений. «Не вследствие любви к отцу, к сыну, к жене, к друзьям, к добрым и милым людям, как это обыкновенно думают, люди отрываются от личности, а только вследствие сознания тщеты существования личности, сознания невозможности ее блага, и потому вследствие отречения личности (т. е. за неимением ничего лучшего) познает человек истинную любовь и может истинно любить отца, сына, жену, детей и друзей» (гл. 24). Так вот в чем высшая правда жизни! Выходит, что людям негоже, то на Тебе Боже, выходит самый низменный утилитаризм Эпикура. Известно далее, что любовь к ближним достигается борьбою с себялюбием, с нетерпением, с гордостью. Что же поддерживает нас в этой борьбе, что служит побуждением стоять за любовь, а не за себялюбие? Пусть я сознаю, по системе пантеизма, что мое благо, мое удовольствие – не во мне, а в моем слиянии с миром; но если я в данный момент ясно чувствую, как это часто бывает, что при всей моей преданности пантеизму мне в данную минуту гораздо усладительнее ненавидеть, мстить, гордиться, наконец, тешиться мучениями ближних, как это, например, иногда случалось с любимым героем последнего романа нашего автора, который предвидел, что и по проникновении своим разумным сознанием он все-таки будет ссориться и обижать: не правда ли, что в такие минуты – по логике автора – стремиться к своему благу человек не только может, но и должен предаваться страстям? Каковы же побуждения христианские к борьбе с собою ради возгревания в себе любви к ближним? Если побуждением любить Бога служит вера в Его к нам любовь, служит близкая сердцу каждого благодарность к Искупителю нашему и привлекающая к Нему духовная красота Его облика то побуждать себя к любви ближних мы будем уже потому, что они дети Божии, что нам открыта невозможность любить Бога без любви ближних, что в них запечатлен образ Божий, что, наконец, я с ними едино, но не в силу необходимости, а поскольку сам того пожелаю, поскольку вступаю в благодатную жизнь Церкви. Господь сказал, что жить с Ним мы можем только через исполнение заповедей Его, а заповедь Моя – прибавляет Он – заключается в том, чтобы любили друг друга. Радуюсь постоянно о своем общении со Христом, о жизни в Церкви, христианин, конечно, будет дорожить этою радостью настолько, что всегда постарается побороть греховное себялюбие, а присущий ему зачаток свободной любви к ближним поддерживать и развивать. Итак, любовь к Богу есть первая заповедь именно потому, что ею-то поддерживается и любовь к ближним, проповедуя которую Господь наш именно и прибавил в качестве побуждения: *да будете сынами Отца вашего Небесного* (Мф. 5, 45). Так разнится христианская любовь от пантеистической по происхождению и по побуждениям; еще более – по самому характеру.

2) По нашему автору, «любовь есть предпочтение других существ себе. Величина любви есть величина дроби, которой числитель – мои симпатии к другим, и он не в моей власти, а знаменатель – моя любовь к себе – может быть увеличен или уменьшен мною до бесконечности, по мере того значения, которое я придаю своей животной личности». На той же странице автор советует учиться любить не путем возгревания в себе добрых, нежных чувств, но

единственно путем подавления в себе стремления к личному благу. Итак, любовь есть чисто отрицательное начало, это не есть та жизнь, то дыхание нежного доброжелательства, но просто холодный вывод из уменьшения в себе любви к своему «я»; любить, т. е. наполнять свою душу чувством, – это не в моей власти, я могу только душить свое личное сознание. Где же в любви жизнь? Я вижу только смерть. Но автор иначе и не может определить ее; ведь любить, согласно психологическому анализу этого чувства, возможно только при свободном самосознании, и любить возможно только такое же самосознающее бытие, т. е. личность. А любить действительную любовью безличную идею, лишь на время влезшую в человеческую кожу и предьявляющую нашему сознанию призрак человека, любить эту минутную волну мирового океана – это, конечно, невозможно: мы будем ее любить, лишь пока будем по склонности нашей природы забывать, что это призрак, и воображать, будто человек действительно таков, каким нам кажется, т. е. самосознающая, свободная и бессмертная личность. Так именно и определяет человека христианская догматика, а потому и ее любовь есть любовь **вечная**. Она есть кроме того любовь **святая**, ибо нас учат любить хотя и живого грешного человека, но любить, собственно, в нем его идеал, любить не его страсти и пороки, а его внутреннего человека, тот святой облик, в который он облечет себя, достигнув **мужа совершенна**. Любить в нем образ Божий, любить в нем Бога, но не безличного Бога, уничтожающего и личность ближнего, но любить эту самую личность ближнего, предусматривая его идеальное развитие и кроме того вознося от него свою мысль к Первообразу – вот что значит любить **любовью Иисуса Христа**, Который в Савле возлюбил Павла, в мытаре – апостола, в рыболовах – ловцов человеков и в разбойнике – первенца Своего рая.

3) Отсюда ясно, какова и **цель** любви, ибо любовь есть не чувство только, а стремление и потому предполагает цель. Христианская любовь есть **освящающая**, стремящаяся к приближению любимого человека к Богу. *Дети мои*, – восклицал апостол, – *для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!* (Гал. 4, 19). И это освящающее значение любви есть, конечно, единственная причина и побуждение к самопожертвованию. В этом-то смысле апостол и говорит, что он распят миру, что его смерть ради Христа есть жизнь для слушающих его. *Ибо, будучи свободен от всех*, – говорит он еще в другом месте, – *я всем поработил себя, дабы больше приобрести... Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9, 19–22). Не такова цель любви и самопожертвования у нашего автора; цель эта заключается у него в принесении ближним возможно большего блага, «чтобы все были счастливы; отдать себя, всю свою жизнь, чтобы всегда всем было хорошо и радостно, и людям, и собаке, и лошади, и травке» – объясняет он (гл. 25). Итак, вся любовь – в доставлении блага внешнего, чувствуемого, и притом по-видимому, безразлично, человеку ли или скоту. Да иначе и быть не может: ведь автор заботится не о настоящей живой любви, а об отрешении от своего личного блага. Но ведь если благо личности сводится к уничтожению себя ради слияния с миром, то мое служение благу ближнего вовсе не должно заключаться в служении его личности, а напротив, – в уничтожении ее; хотя, конечно, автор этого не советует, но выходит так. Да и во всех примерах истинной благотворительности у него речь идет вовсе не о духовной, но о вещественной: накормить, одеть, обуть, согреть; но ведь это есть все служение животной личности в ближнем, а служение его душе он не одобряет, т. е., например, учительство он прямо осуждает.

Вот какую прозу, какую самопротиворечивую суть дает нам новая мораль вместо высоких идеалов любви христианской. Тут, в новой морали, тело, а там дух; тут смерть, а там жизнь; тут своя же выгода, там самоотвержение; тут холодный рассудок, там живое взаимное вдохновение; тут общее исчезновение в nirване, там вечная жизнь всех людей в Боге.

Оглянемся еще раз на результаты развития в себе любви христианской: какая жизненная перспектива получается тем, кто ее в себе возгревает?

Веруя в Бога, нашего небесного Отца, во Христа – Искупителя и в Духа-Утешителя, христианин имеет обетование о том, что по мере исполнения заповедей, состоящих в любви к ближним, по мере того, как он через эту веру и любовь будет входить в единство богочеловеческой жизни или Церкви, сам Христос и Отец придут к нему и обитель у него сотворят (см. Ин. 14, 23). *И Я возлюблю его и явлюсь ему Сам* (Ин. 14, 21), – говорит Спаситель. Явление это будет не уничтожением личности человека, как мы сказали, ибо Господь прямо говорит: *Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить* (Ин. 14, 19). И действительно, истинно христианское любовное отношение к миру так сильно воспроизводит в сердце человеческом сладостное представление живущего среди нас живого Христа как средоточия и главы всей истинной жизни и живого откровения любви божественной, что христианин всегда видит Его духовными очами и, таким образом, не **целью**, но следствием христианской жизни еще здесь, на земле, является вечная тихая радость: *возрадуется сердце ваше, – говорит Господь, – и радости вашей никто не отнимет у вас* (Ин. 16, 22). Эта-то начинающаяся еще здесь радость общения со Христом и всеми о Христе братьями есть предвкушение сущности обетованного рая, и в ней-то заключается конечный смысл христианской православной жизни. Говорить ли о том, что эта радость общения с Богом и ближними, по христианскому верованию, есть только предначатие иной бесконечно высшей радости в веке грядущем, в том мире, куда Ангелы отнесли душу праведного Лазаря, в том раю, который Господь обещал покаявшемуся разбойнику, где нет болезни, печали и воздыхания, где, по слову Христову, ни женятся, ни посягают, но живут, как ангелы на небесах?

Но о вечной жизни пытается говорить и наш автор. Издавна занимался он размышлениями о смерти и много мучился ими, по его собственному признанию в «Исповеди». Не умея отрешиться, с одной стороны, от представления своего личного начала как начала всяческого себялюбия (не различая самосознания от эгоизма), а с другой стороны – от неизгладимого в человеческой природе стремления к жизни этого личного начала, автор, как неверующий в загробную личную и сознательную жизнь, естественно, впал в отчаяние, близкое к самоубийству. Теперь он старается себя утешить сочиненным монистами понятием о бессмертии идейном, о бессмертии не моем личном, но того разумного сознания, которое было во мне и выразилось в моих определившихся симпатиях и антипатиях, в моем характере. Автор с усилием старается нас удовлетворить подобным представлением бессмертия, видимо, чувствуя его малопригодность запросам человеческого духа, по сознанию которого подобное бессмертие воспоминания о совершенно уничтожившейся личности есть простая игра слов, почему германские мыслители Шопенгауэр и Гартман вполне последовательно определяют свое общее с Толстым мировоззрение не как бессмертие, а как вечную смерть. Наш автор жестоко укоряет их за это и думает поправить дело, переименовав название одних и тех же вещей, называя смерть бессмертием, а воспоминание о человеке – его продолжающейся жизнью. Автор начинает с того, что вооружается против страха смерти и доказывает, что смерти нет для нашего разумного сознания, а только для тела. Он признает заблуждением скорбеть с неверующими о том, что мое «я» может уничтожиться (гл. 28). По автору, это «я» есть или тело, или разумное сознание; но тело мое постоянно меняется в составе, т. е. уничтожается; поэтому страшиться этой телесной смерти нечего: она всегда была со мною, тело мое всегда умирало. «Стало быть, – вполне справедливо выводит автор, – если есть какое-нибудь такое наше «я», которое мы боимся потерять при смерти, то это «я» должно быть не в том теле, которое мы называем своим, и не в том сознании, которое мы называем своим в известное время, а в чем-либо другом, соединяющем весь ряд последовательных сознаний в одно». Остается ожидать, что автор и окончит свое определение, как и все добрые люди: это «я» есть моя самосознающая, свободная и нравственно-ответственная личность, бессмертие которой при разрушении тела и есть моя надежда, требование моей духовной природы. Но нет, автор желает показать, что это неизменяющееся в человеке начало есть его характер; но характер не в общечеловеческом смысле, не

в смысле самосознающей личности, свободно определившей себя известными качествами, но такое понятие о характере, какое выдумал Шопенгауэр в «Двух проблемах этики», представляющий собою просто известные свойства или симпатии, которые будто бы человеку вкладываются еще до его рождения и которых он никогда изменить не может; вот эти-то свойства, добрые или злые, безначальны и бессмертны. И как ни самопротиворечивы эти фантастические идеи германского монизма, как ни убийственно для нашего сознания, как ни антиморально представлять свой характер неизменным и не от меня зависящим, как ни бессмысленно говорить о сохраняющихся и живущих качествах личности, когда эта личность бесследно уничтожилась, говорить о живущей любви без любящего, о продолжающейся ненависти без ненавидящего, но наш автор целиком принимает эти положения и их развивает на протяжении 30-ти страниц, в 6-ти главах. «Разумный человек, – говорится в главе 30-й, – знает, что он внес в свою теперешнюю жизнь свое особенное отношение к миру, свою любовь к одному и нелюбовь к другому из сокрытого для него прошедшего», что это есть и сущность его жизни и его неумирающее сознание. Но где же, в ком же останется это сознание? «В других людях, еще не умерших, вместо тебя останется воспоминание, в котором сохранятся все твои идеи, твои качества, и они будут усваиваться другими людьми, те станут лучше, предадут свои качества еще дальнейшим, те будут еще лучше – и так далее. Видишь ли, твоя доля в мировом прогрессе не останется без последствий».

Но, во-первых, так ли? Мало ли есть безвестных, скромных и высокодобротельных тружеников, которые в себе самих возрастили высокие качества и умерли неизвестными людям, не оставив воспоминаний? Мало ли есть людей злых, развратителей общества, грязных писателей? Не будет ли воспоминание их постоянною причиной постоянного регресса, по той же логике? Вспомним басню Крылова о разбойнике и писателе. А куда деваются во множестве умирающие младенцы, не имевшие никакого определенного отношения к миру? Наконец, если даже мое воспоминание усовершенствовало потомков, а это – своих, то все-таки в ком же конечная-то цель этого улучшения, для кого мы все работали, если не в нас была цель, а только были мы почвой для какого-то дерева? Автор молчит на такой запрос, но за него отвечает Гартман: для того времени, когда усовершенствовавшееся человечество вовсе сольется с разумным сознанием и исчезнет в нем, и оно потеряет, таким образом, себя и вновь впадет в то блаженное бессознательное состояние, в то небытие, в котором было до появления мира, до своего падения. Вот что нам предлагают взамен верования в личное бессмертие! Но, Боже мой! не лучше ли вместе с материалистами признавать свое полнейшее уничтожение – да пусть хоть репейник вырастет из моего тела – чем цель мировой жизни полагать в смерти? Представление монизма и фантастично, и самопротиворечиво, и губительно для сознания нравственного человека, и наш автор вполне сознает это. Утешая нас в том, что страха смерти нет, а есть предсмертный страх просыпающейся жизни, которой плотский человек не знал и потому боится, автор говорит, что он будет жить в воспоминаниях других об его характере. Но ведь он же чувствовать, сознавать этих воспоминаний не будет, сознавать себя не будет? Так что же толку в том, если это мое уничтожение автор назовет словом **жизнь**? Легче ли мне от этого навсегда умирать? Автор предвидит такой вопль человеческой природы и старается (гл. 32) утешать меня тем, что во мне никогда личной жизни и не было: «Или плоть, или разумное сознание, – говорит он, – кроме моего представления бессмертия, ты можешь воображать себе только церковное, т. е. что твоя на время уничтожающаяся животная личность исчезнет вовсе, а потом снова воскреснет в теле; но ведь в это никто теперь не поверит,» – воображает автор (гл. 32).

Да с чего он взял, будто Церковь учит только о плотской жизни за гробом? Ведь воскресение плоти мы относим к Страшному Суду, а теперь же признаем умерших живущими, сохраняем о них воспоминание, да мало того: входим с ними в живое общение, облегчаем молитвою и любовью состояние одних и призываем помощь себе других – получивших оправдание. Да, для христианина, действительно, нет смерти; ему незачем утешать себя фантастическою под-

тасовкой слов и понятий; он живет в живой Церкви, объединяющей живых и мертвых. Этот мир плача и скорби есть лишь преддверие истинной жизни за гробом, которой некогда приобщится и наша плоть, одухотворенная в воскресении, в чем удостоверил нас Христос, воскресший из мертвых, воскресивший других и таким образом бывший «**начаток умершим**». «Но в это никто не может верить», – говорит автор. Нет, в это только и возможно верить не в фантазии, а в самой жизни, этим-то ясным верованием не только успокаивают себя, но и умиляются духом умирающие. И в ком из них душа возоблудала над изнемогающею перед смертью плотью настолько, что продолжает ясно мыслить и чувствовать, то, по многим для всех известным описаниям умирающий даже не засыпает, а как бы прямо выступает из тела, освобождается от него, радостно спеша в мир небесных духов. Итак, не животную личность Церковь считает бессмертной, а личность с ее характером, свободно созданным ею здесь на земле, со своим духовным содержанием или физиономией, которая явится в таком или ином отношении к небесной правде и там получит воздаяние. Те же души, которые не выработали себя настолько определенно, чтобы отнестись к Сидящему на престоле с полною восторженною любовью или с ненавистью, которые еще несут в себе сами борьбу между желанием поклониться Богу, проникнувшись покаянием о земной жизни и исторгнув из себя духовные пороки, эти-то души облегчаются любовью и молитвами Церкви, которая, по свидетельству Апокалипсиса, вместе с молитвами прежних святых возносит фимиам умилоствления за наши души, передавая им свою любовь и святость и таким образом давая им силы очиститься и приблизиться к Богу. Итак, по христианскому верованию, смерть не препятствует самой высокой радости этой жизни, заключающейся в возможности благотворить любимым. Вот почему истинные христиане просто не замечают смерти: им нечего утешать себя в ней; они с радостью ожидают, как апостол Павел, имевший желание разрешиться и быть со Христом, уготовавшим ему венец правды. И, конечно, ни один верующий христианин никогда не заменит этих дорогих надежд нашего сердца, вытекающих из нашего нравственного самосознания, не заменит мрачными фантазиями современной философии всеобщего уничтожения. «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь» (из Символа веры).

Как теперь автор объясняет страдание? Право, лучше бы он не брался за обсуждение этого предмета. Страдание, говорит он, благо для человека, «люди все в глубине души знают, что всякие страдания всегда нужны, необходимы для блага их жизни, страдание есть то, что двигает жизнь, и потому есть то, что и должно быть... К чему же спрашивают: зачем страдание? Животное не спрашивает об этом». Да, вот именно потому и не спрашивает, что сознания не имеет, а наше сознание ясно говорит, что страдание есть не должное. *Проклята земля за тебя, – сказал Господь Адаму, – со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевой травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб* (Быт. 3, 17). Итак, **не должное** – это не страдания сами по себе, но причины, их производшие. Уничтожить эти причины в нашей власти, а потому и религия, представляя страдание как не должное, приучает нас не только их терпеливо переносить, но и благодарить Бога, Который ими напоминает нам о нашей греховности и вызывает тем самым к покаянию. Мы можем спокойно относиться к самым ужасным несчастьям и потерям, зная, что все это будет примирено и покрыто в жизни будущей, если мы только пожелаем о том позаботиться, уничтожить причину этих страданий – нашу греховную отчужденность от Бога. Вот почему истинный христианин никогда не может впасть в отчаяние под гнетом страданий: он имеет средство все их преодолевать. Потерял он детей, жену, родителей – от него зависит их снова увидеть в небесном царстве; тяжко согрешил и терзается в совести – покайся, Отец Небесный все исправит, что ты испортил. Знай, что и волос с головы твоей не погибнет без Его воли, а потому считай злым, не добрым только то, что внутри тебя – грехи, но они в твоей воле, а потому ты их можешь покрыть покаянием. Если внезапные внешние беды отшибают у тебя волю, углубляйся в размышление о Боге, и поймешь призрачность бед. Не печалься и за

внешние беды других: знай, что они зависели от небесного Отца нашего, Который больше, чем ты, всех любит и не хочет смерти грешника, но чтобы он обратился и был жив, как проповедали о Нем еще пророки Ветхого Завета. «Бог дал, Бог и взял; да будет имя Его благословенно во веки» (см. Иов 1, 21), – говорит праведный Иов, уверенный, что все, не зависящее от нас, зависит от милостивого Бога. Не так наш автор. Начав с того, что страдания **должны быть** и служат нашему благу, он сам себе противопоставляет примеры таких страданий, которые ничьему благу не содействуют, когда люди умирают растерзанные в лесу волками и т. п. Кто все это примирит, осмыслит, вознаградит, кто и когда и где «отрет всякую слезу с лица человека» (см. Откр. 7, 17), как обещано нам в Библии? На это ответа нет у автора, а лишь указана причина возможности таких явлений. Он тоже толкует о каком-то грехе, о какой-то вине всего мира и каждого человека в отдельности. Но какая же это вина? Ведь человек лишен свободной воли, ведь его характер, его симпатии и антипатии прирождены еще до его сознательного существования – за что же он страдает? Не больше ли еще меня огорчает подобное объяснение дела? Вот я рожден с известными, не от меня зависящими греховными склонностями, меня за них карают, я страдаю и, наконец, вовсе исчезаю, оставляя миру эти не от меня зависевшие склонности в качестве воспоминаний обо мне. Автор в своей книге цитирует стихи Лермонтова о шаткости земной любви, но поистине, если понимать жизнь, как учит Толстой, то по поводу такого представления дела с полным правом можно закончить это стихотворение: «и жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, – такая пустая и глупая шутка».

И такое-то дикое объяснение жизни нам дают взамен высокого учения о ней христианства; дают не потому, чтобы самой природе нашего автора были противны христианские идеалы, наоборот, он против воли постоянно приближается к ним; но беда в том, что общественная жизнь русского образованного класса совершенно его оторвала еще с детства от жизни Церкви, и он ничего в ней не видел, кроме церемоний и внешних логических определений догматов. Он был чужд той незримой для внешних наблюдателей, той таинственной жизни духовного общения и духовного единства любви, в котором живет с Церковью и ее верованиями наш простой народ и те из представителей общества, которые не поддались слепо существующим и временным предрассудкам, а пожелали сами проверить и те модные теории, которые нами без всякой критики принимаются с запада. Если бы могучая душа теперешнего поносителя веры – по неведению – некогда бы просветилась светом истинного разумения православной веры, то, конечно, он первый стал бы в ряд ее защитников. Но это может случиться только тогда, когда умирится его проникнутое теперь злобою сердце, когда он будет в состоянии бесстрастно и хладнокровно обсуждать истины нашего исповедания. Как и всякий неверующий и всякий отступник, так и он со своими последователями нуждаются не столько в опровержении своих фантазий, которые всегда могут быть заменены новыми и новыми, сколько в отрезвлении своего сердца от озлобления и гордости. В этом деле мы только можем помогать им молитвой, дабы Сам Господь Своею благодатью коснулся упорных сердец, чтобы явился духовным очам Своих ругателей и, как прежнему гонителю, воззвал бы с неба: *Савл, Савл, что ты Меня гонишь? Трудно идти тебе против розна* (Деян. 26, 14). Будем же молиться, чтобы совершилось над всеми заблуждающимися братьями – отступниками от Церкви, над всеми раскольниками, штундистами и пашковцами это благодатное озарение, чтобы Савлы сделались Павлами, чтобы все вместе поведали миру о Христе и Его Церкви.

Нравственное учение в сочинении Толстого «Царство божие внутри вас» перед судом учения христианского⁴ (Непротивление)

Отношение последнего сочинения Толстого к прежнему «В чем моя вера». Истинный смысл понятия Царства Божия как внутри нас пребывающего. Его смысл по Толстому, неотделимость христианского нравоучения от догматов и толстовского – от его философских взглядов. Последние состояются из чисто пантеистических идей, которые вообще по существу не разнятся от материализма и представляют собой тот же атеизм. Приемы толстовской критики. Значение принципа непротивления в его морали. Значение этого принципа с точки зрения церковного нравоучения. Разность между той и другим заключается в узком индивидуализме толстовского нравоучения. Какое место в последнем может иметь заповедь любви к Богу. Решение Толстым приводимых ему возражений о безусловном непротивлении. Заключение.

Появившееся в 1893 году новое сочинение Толстого, сияющего обличать Церковь в понижении христианской нравственности, побуждает нас рассмотреть его собственное нравоучение, начав с учения о Царстве Божием. Впрочем, если бы вы пожелали узнать, в чем, по его мнению, заключается Царствие Божие, то не сразу нашли бы ответ, прочитав его последнее сочинение в 500 страниц, озаглавленное словами Спасителя «Царство Божие внутри вас». Скоро же вам бросятся в глаза два явления, значительно запутывающие читателя, который пожелал бы найти отношение заглавия книги к ее содержанию. Прежде всего, о Царстве Божием в ней не говорится почти ничего, а где говорится, то Царство это определяется как деятельность внешняя, вопреки заглавию, – это во-первых, а во-вторых, те философские понятия, например, о цели жизни, о прогрессе, об идеале и правилах поведения, о свободе и необходимости, которые подробно рассматриваются автором, как будто бы тесно связанные с его темой, определяются в одних главах сочинения совершенно иначе, и притом противоречиво сравнительно с другими. Содержание книги и противоречит заглавию, и исполнено внутренних противоречий, как это мы увидим далее. Конечно, сущность нашего разбора не в том будет заключаться, чтобы улавливать эти противоречия: мы даже охотно простили бы их автору, если б они искупались глубиной излагаемых нравственных правил. Мало того, мы постараемся сами выводить его из возникающих столкновений его мыслей, но предупредим об этом слушателей, чтобы указать на шаткость философствования автора. Он, с такой фанатической настойчивостью проповедующий или, правильнее сказать, навязывающий свои убеждения, успел за два года написания книги своей настолько видоизменить свои положения, что читателю нелегко будет выпутаться из многих затруднений, если б он пожелал следовать мыслителю. Правда, на 2-й странице автор сам признается, что под влиянием критических разборов его основоположительного сочинения, написанного в 1884 году («В чем моя вера»), для него выяснилось очень многое и он пришел к новым выводам и заключениям, которые и желает высказать в своем новом творении. Из этих слов и объясняется невыдержанность плана последнего и его неудобосогласуемость с заглавием. Сочинение «Царство Божие внутри вас» есть просто дополнительное истолкование к сочинению «В чем моя вера». А так как это более раннее творение автора заключало в себе всю систему его философских, религиозных, нравственно-практических и полемических взглядов, то и разбираемое ныне приложение, озагла-

⁴ Публичная лекция, читанная 10 декабря 1895 г. с благотворительной целью в актовом зале Казанской Духовной Академии. В первый раз была напечатана в журнале «Православный собеседник», 1896 г., январь-март. Второй раз – в 3-м томе Полного собрания сочинений. СПб., 1911. С. 292.

ленное так неудачно словами Евангелия, рассматривает самые разнообразные предметы соответственно их расположению в сочинении «В чем моя вера».

Книга Толстого состоит из 12-ти глав, объединенных в две части, большинство этих глав посвящено принципу непротivления. В первой главе излагается учение разнообразных сект и мыслителей, проповедовавших непротivление; во второй главе – отзывы об этом принципе критиков Толстого; в пятой главе автор толкует о том, к каким противоречиям с Евангелием приводит жизнь, основанная на насилии, т. е. всякая государственная жизнь; в шестой и седьмой главе идет речь о войне и воинской повинности; глава восьмая излагает исторические и философские основания к надежде на то, что скоро никакого насилия, ни государств не будет и жизнь пойдет согласно с учением о непротivлении. Те же мысли раскрываются в остальных трех главах: в десятой – речь о бессилии правительств сдерживать нравственное движение общества; в одиннадцатой – об общественном мнении как такой силе, которая помимо и лучше всяких правительств будет сдерживать человеческие страсти. Глава двенадцатая эпическая: описываются наказания крестьянских бунтов и рекрутский набор; затем следуют рассуждения в духе восьмой главы. Эта 12-я глава по числу страниц занимает собой четверть всей книги. Глава третья – обвинительная против Церкви (50 страниц); глава четвертая (33 страницы) опровергает возражение против непротivления со стороны рационалистов. В общем, автор повторяет мысли своих прежних творений. По поводу некоторых положений своей прежней системы автор теперь вносит поправки, но забывает о том, что они не предусмотрены во всем содержании книги; отсюда, вероятно, получаются и противоречия, если только они не остаются постоянным достоянием мысли автора. Так, например, своей знаменитой заповеди о непротivлении злом он то придает значение безусловное, мистическое, независимое от своих последствий, то представляет ее откровением новейших веков, допуская законность и даже пользу государственного насилия 400 лет тому назад и ранее. Далее, во многих местах этой и прежних книг он толкует о совершенной невозможности быть христианином, участвуя в государственной жизни и не исполняя его пяти заповедей, а затем здесь же говорит о том, что христианская жизнь вовсе не есть исполнение определенных правил и заповедей, а лишь стремление к совершенству,сообразное нравственному уровню каждого, в силу чего «движение к совершенству мытаря, Закхея, блудного сына, разбойника на кресте составляет высшую степень жизни, чем неподвижная праведность фарисея. И потому-то для того (христианского) учения не может быть правил, обязательных для исполнения. Человек, стоящий на низшей ступени, подвигаясь к совершенству, живет нравственнее, лучше, более исполняет учение, чем человек, стоящий на гораздо более высокой ступени нравственности, но не подвигающийся к совершенству» (гл. 1). Подобные же противоречия наблюдаются у автора и в изложении побуждений к нравственной жизни: то они являются утилитарными (гл. 1; 2), то утилитаризм, безусловно, отвергается в пользу психологических (гл. 1) или метафизических (гл. 2), то мистически-религиозных побуждений (гл. 2).

Всего более разноречия у нашего автора в определении Царства Божия как внутри нас пребывающего дара.

Что же должно разуметь под Царством Божиим? Спаситель был однажды спрошен фарисеями: когда придет царство Божие? Ответ Его, конечно, был направлен на тот предмет, о котором Его спрашивали, но в то же время этот ответ содержал в себе совершенно иное определение предмета, занимавшего мысль вопрошавших. Фарисеи, вместе со своим народом неправильно понимавшие известные слова пророка Исаии и некоторых других пророков о будущем всеобщем мире, счастье и об обладании иудеев над всем миром под державой Посланника Божия, Мессии, спрашивали Его, когда придет это время. Спаситель ничего не отвечал им на вопрос о времени пришествия Царствия Божия, не отвечал потому, что Он не однажды говорил, что время это уже настало, т. е. время, предсказанное пророками, неправильно понятыми со стороны фарисеев. «Писания свидетельствуют о Мне, Моисей писал обо Мне» (см.

Ин. 5), – говорил Господь. *О, бессмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании* (Лк. 24, 25–27). Правильное истолкование речей пророческих о пришествии на землю счастья, если эти предсказания исполнились с явлением Мессии, не должно, следовательно, заключаться ни в ожидании счастья внешнего, ни победы еврейского народа над другими, а в усвоении той степени счастья, которая доступна сынам явившегося со Христом Царства Божия; об этом-то Царстве Божиим Спаситель говорит, что оно уже «достигло» (см. Мф. 12, 28), что современное Христу поколение увидит Царство Божие уже во всей его силе (см. Мк. 9, 1), а вступить в него может только тот, «кто родится водою и Духом» (см. Ин. 3, 5). Царство это имеет, конечно, два определения, одно – внешнее – как общество последователей Христовых, а другое – внутреннее – как то совершенно новое настроение, что апостол определял в следующем изречении: *Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность, и мир, и радость во Святом Духе* (Рим. 14, 17).

Вот эта-то радость, это всегда доступное каждому счастье в Царстве Божиим, которого так напряженно ожидали иудеи, *не придет, по слову Господню, приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть* (Лк. 17, 20–21). Господь всегда старался рассеять надежды своих последователей на какое-то земное, внешнее счастье и говорил им о внутреннем блаженстве сынов Его Царства, когда определял его с **внутренней стороны**, как в приведенном изречении. Относительно же внешней, бытовой стороны Своего Царства Он говорил им, что принес не мир, но меч на землю, пришел разделить даже родных между собой; первенствовать в Его Царстве – значит пить чашу, которую Он Сам будет пить; Его последователи будут всегда гонимы, и кто не возненавидит дома своего и даже самой жизни своей, не может быть Его ученик (см. Лк. 14, 26). Однако при всех этих внешних страданиях Его последователи должны радоваться и веселиться, потому что мзда их велика на небе. Подобное и свидетельствует апостол о христианах: *нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем* (2 Кор. 6, 9–10).

Итак, принимая во внимание все приведенные изречения, мы еще раз изложим истинный смысл слова Христова о Царствии Божиим, пребывающем внутри нас. Господь желал усвоить книжникам следующую мысль: напрасно вы ожидаете, что предсказанное пророками Царство Божие будет подобно человеческим государствам, а обещанное в нем счастье будет заключаться в богатстве, покое и безопасности; нет, это счастье, ожидаемое сынами Царства Божия, заключается в них самих: оно не придет заметным образом и не будет определяться местом; о нем не скажут, что оно вот здесь, в Иерусалиме, или в земле иудейской; его зачатки уже имеются внутри вас, людей, и если вы будете возделывать это духовное семя в терпении (см. Лк. 8, 15), то приобретете себе полноту радостей Царства Божия, оставаясь несчастными и гонимыми среди людей (см. Мк. 10, 30); радость же полную, не омрачаемую внешними скорбями и внутренней борьбой, вы получите только на небе (см. Мф. 5, 12).

Такого учения о внутреннем преобразовании себя и о вечном кресте на земле с ожиданием блаженства на небе не пожелали принять иудеи и отвергли Христа, предавшись ожиданию новых преобразователей и новых внешних порядков на земле, где будет общее счастье. Так и поныне, если будете говорить иудеям об исполнении пророчеств в истории евангельской, то они сейчас же начинают спорить и говорить: где же осуществление слов Исаии: *тогда волк будет жить вместе с ягненком... и младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи* (Ис. 11, 6, 8); *перекуют, мечи свои на орала и копья свои – на серпы;... и не будут учиться воевать* (Мих. 4, 3)? Подобную же непокорность обнаруживает и учение Л. Толстого, отрицателя будущей жизни, желающего видеть осуществление обещанного блаженства здесь, на земле. Рассмотрим его мысли, посвященные Царству Божию, а затем

обратимся к разбору основных начал его нравоучения, как оно изложено в последнем творении писателя. Именно – мы изложим философские основы его морали, затем ее важнейшее практическое правило и, наконец, те конечные цели личной и мировой жизни, которыми, по Толстому, должен одушевляться каждый в своей нравственной деятельности.

Пришествие Царства Божия автор, вопреки заглавным словам книги, понимает так, как древние хилиасты и современные прогрессисты, т. е. почти так же, как и фарисеи, ложно толковавшие слова пророка; автор думает, что непременно и очень скоро наступит время, когда на земле настанет общее равенство, счастье и безгрешное настроение, так, что люди *перекуют мечи свои на орала* (гл. 1; 2). Каким же образом он может противопоставлять свое учение о Царстве Божиим как внутри человека пребывающем с учением православным как внешнем? По своей удивительной логике он навязывает Церкви мысль о Царстве Божиим как царстве земном, внешнем, поддерживаемом насилием, а свое Царство Божие считает внутренним потому, что для насаждения его на земле требуются не карательные законы или определенные священнодействия, а внутренняя решимость не противиться злу насилием, ибо такой способ поведения содействует приближению золотого века, или, как неоднократно выражается автор, долг человека во внутренней его жизни выражается в подражании Христу, а **во внешней** – в насаждении вне себя Царства Божия. Итак, все же Царство Божие – вне человека, в общественном строе; противоречие со словами Господа полное. В других Своих изречениях Спаситель называл Царством Божиим и общество Своих последователей, и Свое учение, и особенно часто будущую жизнь за гробом. Но в приведенном Он понимает, как мы видим, внутреннее, благодатное настроение христианина, так что не учение Толстого, а учение апостола Павла и Церкви изъясняет эти слова правильно. Но автор наш не отступает ни перед какими словами Евангелия, желая отстоять свои мечтания о золотом веке; так, Христовы слова о конце нынешнего века автор пренаивно толкует в смысле гибели государственного устройства и наступлении анархии, впрочем, не революционной, а фантастически-нравственной. Итак, при чем же слова Господни о внутреннем значении Царства Его? По Толстому, это будет царство внешнее, заключающееся не в настроении людей, а в известном внешнем устройстве общества. Поразительна здесь логика автора еще и в том отношении, что, истолковывая слова Господни в противоположном им смысле, наш писатель решается исказить в желательном ему направлении совершенно ясные предсказания Христовы о Страшном Суде. Слова Спасителя о том, что перед концом мира настанут тяжкие бедствия и будет всюду проповедано Евангелие, автор старается понять так, будто люди в своем постепенном нравственном усовершенствовании начнут невыносимо страдать от усилившейся государственности, совершенно будто бы противоречащей высокому настроению последних поколений, а евангельское учение, т. е. именно учение о непротивлении, будет распространяться с великой мощью, и вот, вдруг охватит ум и сердца людей с такой силой, что всякая власть, всякое насилие делается невозможным, настанет общее разоружение и непротивление. В этом будет заключаться Царство Божие. При подобном толковании (гл. 1) автор, чрезвычайно грубо и жестоко обличающий Православную Церковь в намеренном искажении слов Евангелия, имел, однако, смелость прямо сослаться на 24 главу от Матфея, которую он считает подлинной, неискаженной. Что же там говорится? Есть ли там речь о высоком совершенстве людей, превышающем требование государственного порядка? Напротив, прямо сказано, что *по причине умножения беззакония во многих охладет любовь* (Мф. 24, 12), что людям предстанет вовсе не продолжение земной, но более разумной жизни, как у Толстого, но суд, разделяющий праведников от грешников, а настоящей земной жизни будет конец, как во дни Ноя, когда потоп уничтожил всех евших, пивших и женившихся (см. Мф. 24, 38).

Много раз говорено уже, что евангельское учение о будущих судьбах человечества никоим образом не может быть примирено ни с фарисейским ожиданием царства Мессии, ни с теперешними надеждами прогрессистов на золотой век; и наиболее последовательные из таких

мыслителей отлично понимают, какая глубокая рознь лежит между их воззрениями, в силу которых весь смысл мировой жизни заканчивается земной жизнью человека, и между Евангелием, так ясно говорящим о жизни будущей, которую отрицает и Толстой. Для чего же он так настойчиво надевает личину христианства на свое пантеистическое учение, обличая христиан в искажении преподанной им веры? Сочувствующие ему читатели обыкновенно говорят, что, отвергая догматы Евангелия, Толстой глубоко понял смысл евангельского нравоучения. Не говорим уже о том, что это совершенно невозможно, потому что та нравственная борьба человека со своим грехом, которая заповедана Евангелием, вся его работа над собой, по слову евангельскому, возможна лишь при пламенной вере и таинственном единении со Христом как Сыном Божиим, нашим Спасителем. *Если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших. Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: от начала Сущий, как и говорю вам* (Ин. 8, 24–25). Невозможно допустить в нравственном учении Толстого тождества с учением евангельским еще по той причине, что сам автор считает первое неотторжимо связанным со своими философскими понятиями, которые он называет религиозным жизнепониманием и без которого его нравственное учение остается лишенным логической опоры. Между тем это жизнепонимание решительно противоположно учению Иисуса Христа.

«Человек божеского (религиозного) жизнепонимания признает жизнь уже не в своей личности и не в совокупности личностей, а в источнике вечной неумирающей жизни – в Боге и для исполнения воли Бога жертвует и своим личным, и семейным, и общественным благом» (гл. 1). Не подумайте, что здесь идет речь о живом личном Боге, обладающем сознательной волей и открывающем ее людям: Бог есть только источник жизни, т. е. тот мировой закон, подчиняясь которому путем эволюции возник мир, потом животные, наконец, из обезьяны явился человек. Такой пантеизм обнаруживается со всей ясностью во всех философских, богословских и даже беллетристических сочинениях автора, хотя он и старается его скрывать сколько возможно. А чтобы убедиться, насколько и доныне Толстой упорствует в тех же мыслях, для этого достаточно прочесть следующие слова разбираемого сочинения: «Учение Христа (т. е., конечно, не Христа, а Л. Толстого) только тогда имеет силу, когда оно требует полного совершенства, т. е. слияния божеской сущности, находящейся в душе каждого человека, с волей Бога – соединение сына (т. е. каждого из нас) с Отцом. Только это освобождение сына Божия (т. е., конечно, не Иисуса Христа, который, по мнению Толстого, умер и не воскресал), живущего в каждом человеке, из животного и приближение его к Отцу составляет жизнь, по учению Христа» (гл. 1), т. е., конечно, не Христа, а Толстого, который в своем изложении Евангелия привязывает к вышесказанным мыслям слова Христовы: *когда вознесете Сына человеческого, то узнаете, что это Я* (Ин. 8, 28). Здесь, как и в других местах, Господь говорит о Своем распятии (ср. Ин. 3, 14; 12, 14, 32; 1 Пет. 2, 24), подобном вознесению змия в пустыне, и греческое слово «анафэрин» или «ипсон» именно означает «вознесение жертвы, убиение в жертву». Иначе понимает слова эти Толстой. Он прежде всего утверждает вслед за немецкими пантеистами Тюбингенской школы, что Сын Человеческий вовсе не то, что Иисус Христос, бывший таким же простым человеком, как и все мы, а Сын Человеческий – это частичка разлитого в мире Божества, данная каждому из людей «для освобождения ее из-под власти животного начала» с тем, чтобы по разрушении человека она вновь сливалась со своим первоисточником. От этих разъяснений автор не откажется. Не откажется и от того, что личного Бога и личного бессмертия он тоже не признает. Мало того, он считает эти верования прямо вредными для своей морали и следование ей считает необходимо связанным со своим пантеистическим пониманием. Правда, с его правилами жизни, очень определенно выраженными им в его пресловутых пяти заповедях (хотя в других местах он прямо говорит, что никаких правил поведения не должно быть), с его пятью правилами поведения не согласятся большинство его философских единомышленников – пантеистов, обвиняющих нашего автора в произвольных моральных мечтаниях, но далее мы увидим, что при всей кажущейся строгости нравоучение Л. Тол-

стого гораздо ближе подходит к учению эгоистических пантеистов и грубых материалистов, нежели сынов Православной Церкви. Мы сказали «материалистических», потому что материализм и пантеизм, собственно, не заключают в себе ни одного противоречивого друг другу положения и оба одинаково противоположны христианскому мировоззрению, полагающему в основу его живую Божескую Личность, признающему бесконечную продолжительность личной жизни человека. Под положениями же Толстого и пантеистов может подписаться любой материалист. Последний объясняет все разнообразие жизни из различного сочетания материальных атомов, руководимых силой или мировой энергией. Вот последовательность исторических событий, всю целесообразность мирового устройства он считает обнаружением свойств материи и мировой энергии. Он только настаивает на том, что нет ни жизни, ни мысли вне материи; всякое движение бытия неприметно происходит в пределах законов, которыми определяется жизнь вещественного мира. Совершенно то же признают и пантеисты, включая Толстого. Они также принимают материалистическую гипотезу Дарвина о происхождении всего бытия из мертвой материи, точно так же отрицают какую бы то ни было жизнь вне материальной среды, глумятся над учением о свободной воле, о загробной личной жизни, о чудесах и т. п. Их чисто условное отличие от материалистов заключается только в том, что мировой жизнью они **интересуются** не со стороны пассивного ее элемента, т. е. вещества, а со стороны активного, т. е. силы, которую они называют богом, но богом, не имеющим никакой личной жизни, ни личного сознания, а всецело исчерпывающимся в мировой жизни. Их бог есть не более как философское отвлечение от космических, физиологических и исторических явлений, он есть такой же отвлеченный производитель (коэффициент) в многочлене, обнимающем сумму явлений, как, например, народный гений, гений поэта, идея романа, муза Пушкина, фортуна Алкивиада и т. п. Всякий, произносящий такие слова, знает, что ни у Пушкина не было никакой музыки, кроме его собственного ума и воображения, ни у Алкивиада своей фортуны, ни у народа своего гения, а есть Пушкин, есть Алкивиад, есть тот или другой народ. Такое же значение имеет мировой бог, или отец жизни Толстого и прочих пантеистов. В мире нет ничего, кроме вещества. Сочетаясь в известные химические соединения, оно в силу управляющего им закона создает организмы; эти последние через питание и размножение совершенствуются, доходят до степени человека, думают, предпринимают, страдают и радуются, но вся полнота их бытия все же обуславливается свойствами вещества, наполняющего человеческий мозг точно так же, как художественная красота картины – сочетанием разноцветных красок или умнейшее содержание книги – сочетанием чернильных знаков на бумаге. Смокнут краски или бумага – нет книги и картины; разрушится какая-нибудь артерия человеческого организма – нет человека. Правда, останется на земле влияние его идей, как и от книги останется влияние в ее читателях, но самой книги все равно нет вовсе: так же точно исчезает бесследно для себя человеческая личность. Но так как вещество, проявившее жизнь в том своем составе, который называется человеком, обнаружило новые свойства, отсутствующие в жизни картофеля или крапивы, то эти свойства подлежат особому изучению: они, между прочим, заключаются в том, что если человеческий организм усвоил известные познания, то подчиняется им в своих отправлениях и тогда живет дольше, дольше и правильнее. Познания эти передаются из поколения в поколение и хотя с необходимостью, но все-таки сознательно улучшают жизнь человека. Если вот эти-то познания и вообще эти законы постепенного улучшения человеческой жизни исследовать, то окажется, что они объединяются в одном правиле привязанности друг к другу, в сострадании. А если так, то этот закон сострадания есть начало, управляющее жизнью. Его-то Л. Толстой и его немецкие учителя Шопенгауэр и Гартман называют божеством, отцом мира и человечества совершенно в том же смысле, конечно, как мы говорим: гений или дух русского народа есть смирение, благочестие; муза Достоевского есть призыв общества к слиянию с народом в Христовой вере и т. д. Но как кроме самого народа нет никакого отдельного существа или гения, внушающего ему какие-либо мысли, так и по учению Толстого, кроме мира, мировой

жизни нет никакого божества, имеющего свою личную жизнь, хотя бы и связанную с миром. Оно решительно не может воздействовать на мир так, чтобы последний произвел какое-либо явление или движение, не обусловленное всецело законами материи: самые добродетельные поступки нравственного героя, самые гениальные созерцания философа или образы поэта – необходимый результат космического движения. Наука о добродетели только предусматривает эти движения, а все-таки их принудительной причиной являются законы материи. Пантеизм есть тот же материализм, рассматривающий жизнь мира с активной стороны, так что всякий материалист может принять все рассуждения Толстого о добродетели, о Боге, об Иисусе Христе, не отрекаясь ни от одного положения материализма. В западной философии пантеизм с материализмом, кажется, совсем уже сливаются в популярнейшем учении монизма, который гласит, что жизнь так называемая духовная или сознательная и жизнь вещественная – две неразрывные стороны одного и того же явления. Конечно, свежему человеку может показаться странным, как это так много толкует о Боге и даже любви к Богу мыслитель, будучи по существу атеистом, но ныне век парадоксов, и нам думается, что после столь смелых превращений смысла евангельских изречений, какие были приведены выше из сочинений Толстого, удивляться нечему в его сочинениях; в своих повестях, рассказах и драмах он строго держится тех же философских воззрений. Спешим, впрочем, оговориться, что мы вовсе не намерены подозревать автора в неискренности, в желании прикрывать свое неверие: он его не скрывает. Его религия без Бога явилась совершенно искренно и вполне понятно (да притом и не в диковину, потому что в Германии есть даже пасторы, отрицающие личного Бога с кафедры). Будучи, по собственному признанию, человеком безрелигиозным до 50 лет, автор в то время вполне последовательно и не руководился никакими определенными правилами или идеалами в своем поведении; под старость в нем проснулась совесть и ненависть к жизни себялюбивой и беспринципной. Он бросился к исканию веры. Некоторые соблазны со стороны нашей церковной практики, а еще более полная неприспособленность ума или отвычка от признания сверхчувственного мира оттолкнула его не только от Церкви, но и от Нового Завета. Автор выбросил из него апостолов Павла, Петра, Деяния, а из Евангелия все сверхъестественное и, пленяясь душой заповедями христианского поведения, но не имея силы привязать их к истинам верования, постарался при сохранении атеистического материализма в своих теоретических воззрениях воспринять в эту систему тот максимум добра, который только может быть примирен с материализмом. А чтобы успокоить свою совесть по отношению к существующей вокруг него христианской религии, он постарался употребить все напряжение мысли и чувства, чтобы отыскать в ней противоречие с учением Спасителя и не только не признать ее лучшей, чем ту нравственность, которая совместима с его собственным пантеистическим атеизмом, но и признать первую перед последней, выдвинуть в своем нравоучении такие требования, которые будто бы отброшены христианской моралью, и даже показать их полную несовместимость с догматами христианства. Чувствуя совершенную невозможность обосновывать такие выводы путем спокойного философствования, автор пользуется им лишь в тех немногих случаях, когда его мораль имеет хотя бы кажущееся сродство с учением Евангелия, например, в своем протяженнейшем учении о непротивлении злу насилием, которое занимает едва ли не четыре пятых его сочинения о Царстве Божиим; так же подробно он рассуждает о недостатках духовенства и правительства. Напротив, там, где автор чувствует полное бессилие бороться с христианскими верованиями, он имеет обычай обрывать свою речь каким-либо резким и грубым парадоксом в форме афоризмов, вроде такого, например: «Нагорная проповедь или Символ веры. Нельзя верить тому и другому (гл. 1). Пред Церквами стоит дилемма: нагорная проповедь или никейский символ – одно исключает другое».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.