



Значеніе філософіи для богословія.

(Продолженіе¹⁾).

VI. О свободѣ совѣсти.

Изъ всѣхъ преимуществъ человѣка совѣсть безспорно есть самое высокое и драгоцѣнное: отъ этого преимущества всего болѣе зависитъ достоинство человѣка; жизнь великое благо лишь для того, у кого есть совѣсть. Кто потерялъ совѣсть, о томъ можно сказать, что все для него потеряно— даже право называться человѣкомъ. Не ясно ли, что всего больше слѣдуетъ заботиться о сохраненіи совѣсти, о томъ, какъ бы не лишиться этого столь великаго блага, котораго ничто не можетъ замѣнить. Какъ же понимать то явленіе, что такъ много говорятъ о свободѣ совѣсти и помогаютъ именно свободы совѣсти, вмѣсто того, чтобы заботиться о сохраненіи совѣсти. Быть можетъ, и въ самомъ дѣлѣ, то, что разумѣютъ, говоря о свободѣ совѣсти, и есть лучший способъ сберечь совѣсть и обезпечить правильное ея дѣйствованіе. Объ этомъ стоитъ подумать.

По опыту всѣмъ извѣстно что такое совѣсть. Однакожъ признаки совѣсти не такъ ужъ очевидны, чтобы нельзя было обмануться, и нужна осмотрительность въ ихъ распознаваніи. Вотъ мы сожалѣемъ и досадуемъ, что сдѣлали или допустили сдѣлать, чего не слѣдовало ни дѣлать, ни допустить. А когда мы сдѣлали то, что, по нашему мнѣнію, сдѣлать слѣдовало и такъ именно сдѣлали, какъ было желательно сдѣлать, то это намъ пріятно; мы довольны, что такъ

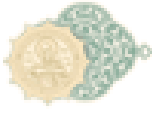
¹⁾ См. Труды Киевской дух. Академіи, январь, 1904 г.



случилось. Бываетъ и такъ, что крайне не хотѣлось бы намъ поступать, какъ считаемъ мы нужнымъ поступить, и трудно намъ рѣшиться на это; мы откладываемъ и медлимъ исполнить задуманное, но, наконецъ, принуждаемъ себя приступить къ дѣлу. Итакъ, совѣсть и *осуждаетъ* и *оправдываетъ*; она же и *понуждаетъ* или *повелеваетъ*. Но совѣсть ли это? Вѣдь и суетность проявляется подобнымъ же образомъ — и *тревожитъ* и *успокаиваетъ* и *принуждаетъ*. Дѣйствительно, если мы не сдѣлали того, отъ чего могли ожидать для себя большой выгоды, не сумѣли угодить нужному для насъ и вліятельному человѣку, не воспользовались, какъ слѣдуетъ, благопріятнымъ къ тому случаемъ, то это для насъ непріятно, и тоже мы досадуемъ, беспокоимся, сожалѣемъ. А когда мы увѣрены, что нами остались довольны и все такъ сдѣлалось, какъ было намъ желательно и для насъ полезно, то это насъ радуетъ. Опять же расчетъ получить выгоду или удовольствіе понуждаетъ насъ сдѣлать и то, за что мы беремся не совсѣмъ охотно. Такова обычная житейская мораль. Какъ же различить,—когда мы поступаемъ по совѣсти, и когда нами движетъ суетность. Общественныя отношенія такъ сложны, а требованія общественнаго мнѣнія такъ притязательны, что, пожалуй, и не легко различить, когда мы поступаемъ по внушенію совѣсти, а когда по внушенію житейскаго расчета. Однако различіе это есть и не такъ ужъ трудно его опредѣлить (по крайней мѣрѣ въ теоріи). Чего требуетъ отъ насъ совѣсть, въ томъ нисколько не замѣшана наша корысть. Напротивъ, человѣкъ, привыкшій слѣдовать внушеніямъ совѣсти, менѣе всего думаетъ о себѣ, а равно и о томъ, чтобы угодить людямъ хотя бы отъ этого зависѣло его благополучіе. Братолюбіе, конечно, побуждаетъ со всѣми жить въ мирѣ, но человѣкъ совѣстливый не утрашится и непріятностей навлечь на себя, если иначе нельзя быть въ согласіи съ требованіями совѣсти. Искренность и прямодушіе также черта характеризующая добросовѣстнаго



человѣка. Нельзя, въ самомъ дѣлѣ, распоряжаться совѣстью по своему произволу, очевидно ей свойственна какъ бы нѣкая власть надъ нашею душою; поэтому здравый человѣческій смыслъ справедливо признаетъ совѣсть голосомъ Божиимъ въ душѣ человѣка. Въ совѣсти человѣка, не затемненной никакими извращающими ее вѣщными влїянїями, въ томъ видѣ, какъ она является у лучшихъ представителей даже языческихъ народовъ, открывается естественный нравственный законъ, справедливо поэтому называемый *естественнымъ откровенїемъ*. Но совѣсть, опирающаяся на естественномъ откровенїи, или иначе, предоставленная самой себѣ, слѣдовательно, вполнѣ свободная, можетъ извращаться и впадать въ заблужденїя; ибо въ естественномъ состоянїи человѣка внушенїя совѣсти не столь ясны и опредѣленны, чтобы не требовалось истолкованїе ихъ, и вотъ это истолкованїе требованїй совѣсти нерѣдко бывало ошибочнымъ. Допускались, на примѣръ, и оправдывались такія дѣла, какъ убійство слабыхъ дѣтей и стариковъ, обращенїе въ рабство чужеземцевъ плѣнныхъ и должниковъ, да и вообще существованїе рабства считалось справедливымъ, присвоилось частнымъ лицамъ право мести кровавой, т. е., право наказывать за преступленїя и под. Поэтому необходимымъ дополненїемъ къ естественному откровенїю, какъ не вполнѣ достаточному, служитъ откровенїе *сверхъестественное*. Таково откровенїе, возвыщенное въ Ветхомъ Завѣтѣ боговдохновенными пророками. Въ пророческихъ рѣчахъ съ необычайною силою выражены и открываются въ самомъ чистомъ видѣ требованїя естественнаго нравственнаго закона. Боговдохновенность же этихъ рѣчей засвидѣтельствована самими пророками, и истинность этого свидѣтельства они запечатлѣли необычайною своею жизнью: они подвергались преслѣдованїямъ, изгнанїю, не страшились претерпѣть и самую смерть. Были ученые и философы, которые также жертвовали жизнью во свидѣтельство своего твердаго убѣжденїя въ томъ, что говорили истину и,



конечно, такъ поступали они, повинаясь своей совѣсти. Но ученые и философы вовсе не выдавали за сверхъестественное откровеніе того, что они говорили и чему учили. Самый способъ изложенія своихъ мыслей, свойственный имъ, ясно показываетъ, каковъ взглядъ у нихъ былъ на свое дѣло: они изслѣдовали, доказывали, а вовсе не возвыщали рѣшительно и прямо, какъ волю Божию, то, что составляло содержаніе ихъ рѣчей. Не имѣли они, слѣдовательно, выше данной имъ власти—возвыщать прямо и рѣшительно, какъ волю Божию, то, что они признавали несомнѣнной истиной.

Однако, возвыщенныя пророками откровенія долѣе не получили своего значенія для всего человѣчества, пока не были довершены и восполнены явившимся во плоти самимъ Словомъ Бога живаго, возвѣстившимъ миръ людямъ и научившимъ насъ признавать блаженными миролюбцевъ, но также считать блаженными и тѣхъ чистыхъ сердцемъ, которые алчутъ и жаждутъ правды, хотя бы, подобно ветхозавѣтнымъ пророкамъ, и претерпѣли гоненія ради Христа, даваго имъ тотъ хлѣбъ животный и воду живую, которые навсегда насыщаютъ и утоляютъ жажду. Основанная Христомъ Спасителемъ церковь и есть то учрежденіе, которому предназначено навсегда хранить эту, самимъ Богомъ возвыщенную людямъ, правду. Церковь, такимъ образомъ, призвана воспитывать, возбуждать и направлять совѣсть у людей, вообще непрерывно на нее воздѣйствовать разными способами—и ученіемъ и богослуженіемъ и дѣлами управленія. Можетъ ли церковь, при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ, считать себя свободною отъ этого своего призванія—воздѣйствовать на совѣсть людей? Конечно, не можетъ. Однако, въ разное время въ самой церкви произошло раздѣленіе на различныя вѣроисповѣданія, и опытъ историческій показалъ, что напрасный трудъ противиться такому раздѣленію, ибо чѣмъ болѣе старались противодѣйствовать раздѣленію въ области вѣры мѣрами строгости, тѣмъ больше

оно умножалось. Фактъ этотъ долженъ былъ привести къ тому заключенію, которое и вошло въ нравы современнаго человѣчества и сдѣлалось всеобщимъ убѣжденіемъ, именно— что общее согласіе и миръ въ области вѣры не мѣрами строгости, не насиліемъ должно устанавливать и сохранять, а посредствомъ обученія, проповѣданія, изслѣдованія—вообще средствами духовными, и что именно такой образъ дѣйствованія въ церкви по вопросамъ и дѣламъ вѣры есть единственно угодный Богу. Въ этомъ руководственномъ для дѣятельности церкви правилѣ и состоитъ то, что называется *вѣротерпимостію*.

Съ тѣхъ поръ какъ христіанская вѣра начала распространяться въ мірѣ, она получила значеніе внутренняго духовно связующаго людей общественнаго начала, о каковомъ въ древности не имѣли понятія; такого всеобъемлющаго понятія о совѣсти, какое сдѣлалось возможнымъ только въ христіанскомъ мірѣ, въ древности не было, не было поэтому и понятія о вѣротерпимости; если въ Римскомъ пантеонѣ были собраны представители разныхъ культовъ, то не по причинѣ вѣротерпимости, а единственно на основаніи того взгляда на религію, что у каждаго народа должна быть своя вѣра и свои божества. Правда, и въ мірѣ христіанскомъ, какъ сказано, долгое время не было истиннаго понятія о вѣротерпимости, но это потому, что истинно христіанскій духъ усваивается людьми крайне медленно; необходимы для этого не только ученіе, но и долговременный опытъ жизни. Но то важно, что для распространенія между людьми духа Христова была основана церковь, и потому только въ мірѣ христіанскомъ и чрезъ дѣятельность церкви религіозная вѣра могла получить такое значеніе общественное, какового въ древности и не было и не могло быть.

Древній философъ Аристотель справедливо сказалъ, что нельзя считать государствомъ простое сожителство, находя-



деніе людей въ одномъ мѣстѣ ничѣмъ другимъ, кромѣ единства мѣста, не связанныхъ между собою.

Кромѣ сожителства на одномъ мѣстѣ, необходимы еще иныя объединяющія начала, чтобы получилось государство; именно единство языка и единство учреждений. У грековъ, какъ извѣстно, языкъ дѣлился на діалекты, по различію племенъ; религіозные культы тоже были различные въ разныхъ мѣстахъ, и самыя учрежденія общественныя также были не одинаковы; посему Греція дѣлилась на небольшія общины, и каждая община считала себя особымъ государствомъ. Главное аттическое государство состояло всего изъ города *Аѳинъ* (10,000 жит.) съ пригородами. Какъ извѣстно, Римъ выработалъ систему гражданскаго права, и это помогло ему создать всемірную монархію. Тѣмъ не менѣе все-же эта монархія была не столько единымъ государствомъ, сколько собраніемъ разныхъ народовъ подъ главенствомъ одного народа Римскаго. Провинціи не имѣли органической связи съ центромъ. Недоставало души въ этомъ огромномъ тѣлѣ. Когда вѣра христіанская стала распространяться въ Римской имперіи, и когда, съ перенесеніемъ столицы въ Восточную ея половину здѣсь утвердилось господство христіанской вѣры, то именно, это начало, начало вѣры надолго упрочило существованіе этой половины подъ названіемъ Византійской имперіи, не смотря на то, что ереси и расколы непрерывно волновали и возмущали внутренній миръ этой имперіи. На Западѣ, въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, Римско-католическая церковь служила прочнымъ цементомъ, связывавшимъ въ одну семью всѣ Европейскіе народы. И у насъ могло образоваться единое могущественное государство (несмотря на татарское иго) опять таки при содѣйствіи единства вѣры.

Удивительно ли, что начало вѣры, представляемое церковью, повсюду крѣпко сидѣло съ началомъ мірскимъ, государственнымъ, а наипаче у насъ? Правда, что вслѣдствіе того, дѣло вѣры было несвободно отъ примѣси чуждыхъ

ему началъ, усвояло способы дѣйствія совѣмъ ему несвойственные и даже противные (распространеніе вѣры при помощи оружія, преслѣдованіе еретиковъ, взглядъ на отступленіе отъ вѣры, какъ на преступленіе государственное); но, съ другой стороны, благотѣльное воздѣйствіе церкви на мірскую жизнь, на государство не подлежитъ сомнѣнію. И вотъ, однако, это единеніе вѣры съ началомъ мірскимъ, государственнымъ, безспорно благотѣльное во многихъ отношеніяхъ, представляется нѣкоторымъ писателямъ и общественнымъ дѣятелямъ какъ такое зло, о которомъ, по мнѣнію ихъ, слѣдуетъ думать, что было бы несравненно лучше, если бы никогда оно не существовало, и что слѣдовательно и не должно оно существовать. Вопросъ о церкви и государствѣ съ этой точки зрѣнія получаетъ такой видъ: вѣрно ли, что церкви не слѣдовало никогда входить въ союзъ съ государствомъ и что такое раздѣльное отъ государства бытіе церкви было бы для человѣчества благотѣльно, а слѣдовательно, и должно быть всегда желательнымъ. „Христіанство, читаемъ въ одной статьѣ о свободѣ совѣсти, полагало сущность религіи въ духовномъ единеніи съ Богомъ, которое должно быть свободнымъ, и не допускало никакого внѣшняго принужденія. Законъ христіанскій обращенъ къ совѣсти человѣка, требуетъ отъ человѣка нравственнаго подвига, внутренняго совершенства“. Совѣмъ иной взглядъ на религію былъ у язычниковъ. „Государство (языческое) поглощало человѣка всего, такъ что отдѣльно отъ государства онъ ничего не имѣлъ и ничего не значилъ, и самая религія была государственнымъ установленіемъ, а богопочитаніе было государственною необходимостію“. Отсюда ясно, что переворотъ, совершенный христіанствомъ во взглядѣ на религію, состоялъ въ томъ, что христіанство раздѣлило религіозную вѣру отъ государства, основавъ и особый отдѣльный отъ государства органъ религіозной вѣры. На этомъ основаніи авторъ дѣлаетъ такое заключеніе. Такъ какъ религіозная вѣра христіанствомъ



отдѣлена была отъ государства, то и церковь, будучи самостоятельнымъ органомъ религіозной вѣры, также всегда должна была существовать отдѣльно отъ государства. Церковь и дѣйствительно существуетъ отдѣльно отъ государства, ибо церковь общество религіозное, а государство общество гражданское, но такъ какъ церковь, будучи отдѣльнымъ отъ государства обществомъ, не можетъ существовать *вне* государства, ибо члены церкви вмѣстѣ съ тѣмъ суть члены государства, живущіе въ государствѣ же, то надлежал правомѣрно установить отношеніе между церковью и государствомъ. Какъ же слѣдуетъ понимать это отношеніе, и какое отношеніе мы должны признать правильнымъ?

„Если бы, говоритъ авторъ, церковь была исключительно *добровольнымъ* религіозно-нравственнымъ союзомъ, то не было бы и рѣчи о принужденіи въ дѣлахъ вѣры“. „Отказавшись отъ специально-религіозной политики (т. е. отъ вмѣшательства въ дѣла церкви), государство наслаждалось бы единствомъ съ церковью свободнымъ и нравственнымъ, а не вынужденнымъ“. „Государство восприняло б христіанство не въ свои кодексы, а въ самыя глубокія основы своей жизни, въ души своихъ согражданъ, ибо только христіанскія чувства, мысли и поступки гражданъ дѣлаютъ государство христіанскимъ. Но для проникновенія государства духомъ христіанскимъ, надо, чтобы сама церковь отвергла всякое прямое и косвенное принужденіе въ дѣлахъ вѣры,—съ другой, чтобы государство повѣрило въ чистоту и великую нравственную силу религіи и церкви и отказалось бы отъ охраны религіи насиліемъ“. Вѣстникъ всемірной исторіи 1900 г. (7—8; 9—10), статья М. Рейснера.

Основаніемъ этого разсужденія служить то понятіе церкви, что она должна быть добровольнымъ, религіозно-нравственнымъ союзомъ. Если признать добровольность необходимымъ условіемъ самаго существованія церкви, въ такомъ случаѣ, по рожденію, никто не долженъ принадле

жать къ церкви, не могло бы быть въ такомъ случаѣ и христіанскаго воспитанія; слѣдовательно, церковь не была бы органически, т. е. чрезъ рожденіе и воспитаніе, распространяющимся въ міръ обществомъ; поэтому не имѣла бы общенароднаго значенія, а была бы обществомъ частнымъ, существующимъ въ государствѣ на ряду со множествомъ другихъ частныхъ обществъ, покровительствуемыхъ, или только допускаемыхъ государствомъ. Тогда вопроса объ отношеніи между государствомъ и церковью не было бы, но за то не могло бы быть для государства и такого единства съ церковью, которое имѣло бы характеръ союза свободного и нравственнаго: государство вступаетъ въ союзъ съ равноправнымъ ему общественнымъ учрежденіемъ, но крайней мѣрѣ съ отдѣльнымъ отъ него, а не съ какимъ-либо частнымъ, подчиненнымъ ему, обществомъ. Съ другой стороны, въ изложенномъ разсужденіи для свободного единенія государства съ церковью признается необходимымъ то, чтобы государство повѣрило въ чистоту и великую нравственную силу религіи. А какъ государство могло бы испытать благодѣтельное для себя значеніе новой религіи, не сдѣлавъ ее обязательною для своихъ подданныхъ? Вѣдь говорится въ настоящемъ случаѣ о благотворности новой вѣры для самаго государства, взятаго въ цѣломъ, а не для частныхъ лицъ въ государствѣ. Если бы церковь, въ самомъ началѣ выступивъ, какъ частное общество, оставалась такимъ же обществомъ и во все послѣдующее время, то она не различалась бы, по своему положенію, отъ философскихъ школъ, и міроисторическаго значенія, какое теперь имѣетъ, не приобрѣла бы (разсуждая, разумѣется, по-человѣчески).

Итакъ, хотя христіанство и раздѣлило религіозную вѣру отъ государства, тѣмъ не менѣе союзъ церкви съ государствомъ былъ необходимъ, ибо иначе какимъ образомъ церковь могла бы выполнять свое назначеніе—воспитывать человѣчество въ духѣ вѣры христіанской?

На эти наши замѣчаніи о необходимости союза церкви съ государствомъ можно такъ возразить. Положимъ, что в прежнее время необходимо было для церкви опираться на авторитетъ государственной власти, или по крайней мѣрѣ пользоваться либо ея содѣйствіемъ, или только покровительствомъ въ собственномъ дѣлѣ. Теперь же, когда согласіе обътованію Христа, значеніе церкви общепризнано и стало велико, когда она сдѣлалась общемировою силою, она могла бы уже опираться на самой себя, не нуждаясь въ покровительствѣ государства. Выше сказано, что теперь сдѣлалось общепризнаннымъ и вошло въ нравы принципъ вѣротерпимости. Поэтому можно лишь требовать, чтобы и церковь и государство дѣйствовали въ духѣ вѣротерпимости.

Итакъ, рассмотримъ, въ какомъ видѣ должно представляться взаимное отношеніе между церковью и государствомъ съ точки зрѣнія этого принципа собственно въ настоящее время. Для церкви, въ ея отношеніи къ государству, представляются важными двѣ задачи; а) *распространеніе вѣры*, б) воспитательное воздѣйствіе, въ духѣ вѣры на своихъ чадъ въ *школахъ* и въ *обществахъ*.

Для человека вѣрующаго вѣротерпимость состоитъ в томъ, чтобы выражать свою преданность вѣрѣ, заботиться объ ея сохраненіи и распространеніи съ *терпѣніемъ*, не нарушая мира и спокойствія, слѣдовательно не внося въ такъ важное дѣло и не возбуждая страсти, ибо страсть омрачаетъ душу и, слѣдовательно, противна вѣрѣ, которая должна просвѣщать, а не омрачать. Для всѣхъ христіанъ, безъ различія вѣроисповѣданій, безъ сомнѣнія, первообразомъ того какъ имъ слѣдуетъ поступать въ дѣлахъ вѣры, служитъ Іисусъ Христосъ, Основатель церкви, сказавшій о себѣ такъ: Я вамъ сказалъ (кто Я) и вы не вѣрите словамъ Моимъ; и вотъ дѣла, которыя Я совершаю, они свидѣтельствуютъ Мнѣ. Итакъ, надо распространять свою вѣру не только словами, но и дѣлами. Подъ названіемъ дѣла, какъ способъ

распространенія своихъ убѣжденій, въ настоящемъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть образъ жизни не скрытый и тайный, но явный и открытый для всѣхъ тѣхъ, кому мы хотимъ сдѣлать доступными свои убѣженія. Такъ, отъ христіанскаго миссіонера требуется, чтобы онъ истину своихъ вѣрованій свидѣтельствовалъ своими поступками, всѣмъ образомъ жизни своей, которая, поэтому, должна быть не только безупречною, но и подвижническою. Оцѣнить высокое достоинство вѣрованій христіанскихъ, познать своимъ умомъ ихъ истинность чело-вѣкъ простой, пребывающій въ состояніи дикости, конечно, не можетъ, но когда онъ видитъ труды и лишенія проповѣдника, то важность и серьезность такого рода проповѣди, прежде всего дѣломъ, понятна и для него.

Но можно ли признать согласнымъ съ духомъ истинной вѣротерпимости такой способъ распространенія вѣры, который состоитъ въ привлеченіи къ принятію ея, посредствомъ всякаго рода соблазнительныхъ приманокъ, посредствомъ житейскихъ услугъ и предоставленія разныхъ матеріальныхъ выгодъ? Очевидно, что при такомъ способѣ распространенія вѣры, представитель ея является не столько миссіонеромъ, сколько дѣльцомъ, какъ бы агентомъ извѣстной компаніи или партіи. Всякаго рода попеченія о матеріальномъ благополучіи новообращенныхъ и обращаемыхъ умѣстны лишь въ соединеніи съ указаннымъ выше способомъ распростра-ненія вѣры (т. е. когда уже достигнуто главное). Не менѣе противорѣчитъ истинному духу вѣротерпимости и то, когда не прямымъ и открытымъ путемъ, а потаенно ведется дѣло распространенія вѣры, при чемъ допускается обманъ, обольщеніе, пускаются въ оборотъ всякаго рода хитрые извороты, лишь бы умножить число послѣдователей своего вѣроисповѣднаго общества. Такой методъ осужденъ прямымъ евангельскимъ словомъ, что тѣхъ слѣдуетъ считать ворами и разбойниками, которые во дворъ овчій входятъ не чрезъ открытую дверь. Скажутъ, что не будь никакихъ огражденій,

а находились бы овцы на открытомъ и для всѣхъ доступномъ мѣстѣ, то не было бы хищниковъ и разбойниковъ: всякій тогда имѣлъ бы свободный доступъ къ овцамъ и пользовался бы правомъ проявлять свое объ нихъ попеченіе (по своему разумѣнію). Но хищничество едва-ли этимъ было бы устранено. Положимъ, напр., взрослый человекъ несовершеннѣйшаго, или считающій себя образованнымъ совсѣмъ необразованнаго хитрыми рѣчами или инымъ способомъ, не вполне добросовѣстнымъ, совсѣмъ обезоруживаетъ, и лишаетъ всякой возможности защищаться противъ навязываемыхъ ему представленій и внушеній, которымъ нерѣдко и самъ просвѣтитель не вѣритъ; вѣдь это въ сущности есть насиліе надъ слабою, безпомощною волею и душою, слѣдовательно противно терпимости. Если, по нашему убѣжденію, ближній нашъ пребываетъ во мракѣ заблужденія, то позволительно лишь оказать ему помощь и содѣйствіе въ томъ, чтобы онъ собственными усиліями разсѣялъ этотъ мракъ. Только такой методъ уловленія дупль согласенъ съ духомъ вѣротерпимости.

О воспитательномъ воздѣйствіи церкви на ея чадъ въ школахъ и обществѣ достаточно замѣтить, что въ нашей школѣ обученіе закону Божію преобладаетъ надъ религіознымъ воспитаніемъ, въ отношеніи же къ обществу въ духовной литературѣ, какъ органѣ воздѣйствія на него вѣры, наоборотъ, назидательное направленіе преобладаетъ надъ образовательно просвѣтительнымъ, между тѣмъ какъ тамъ и здѣсь было бы желательно обратное отношеніе. Духовная наша литература скудна и матеріальными средствами и духовными силами, такъ что широкое распространеніе въ обществѣ истиннаго просвѣщенія въ духѣ вѣры есть дѣло будущаго.

Теперь посмотримъ на то же дѣло, на дѣло вѣры съ точки зрѣнія государственной, опять таки въ настоящее время.

Всѣ согласны въ томъ, что основная задача государственной дѣятельности заключается въ обезпеченіи внѣшней и внутренней безопасности и спокойствія. Было время, что изъ-за религіозныхъ разногласій происходили продолжительныя и опустошительныя войны, а также междуусобія на долгое время нарушали внутреннее спокойствіе государствъ, но теперь это время, говорятъ, уже прошло, и не потому, что вѣротерпимость сдѣлалась общепринятымъ правиломъ поведения по вопросамъ религіознымъ, но скорѣе отъ того, что теперь разногласія по другимъ вопросамъ несравненно сильнее возмущаютъ людей; къ интересамъ иного рода, напр., экономическимъ, теперь относятся съ большею чувствительностію, нежели къ интересамъ вѣры, такъ что всегда возможенъ случай открытой вражды даже между единовѣрцами. Поэтому казалось бы, что съ точки зрѣнія государственной итѣтъ причинъ стѣснять и ограничивать свободу совѣсти, т. е. право открыто заявлять свои религіозныя убѣжденія и мнѣнія по религіознымъ вопросамъ, а также добровольно, по своему личному усмотрѣнію, и присоединяться къ любому вѣроисповѣданію, равно и отдѣляться,—вообще перемѣнять вѣру по желанію.—Если у насъ такое право не предоставлено всѣмъ и каждому, то не отъ того ли это происходитъ, что государство наше, не довольствуясь прямою и насущною своею задачею—заботиться объ обезпеченіи внѣшняго и внутреннего спокойствія, беретъ на себя и много другихъ заботъ и задачъ, именно такихъ, которыя должно бы вѣдать само общество, а не государственная власть. Говорятъ, что самодѣятельность общества у насъ мало развита; правительство и само сознаетъ и открыто это выражаетъ, что слѣдуетъ предоставить общественнымъ силамъ большую свободу дѣйствій. Уже и теперь обществу предоставлено право заботиться объ удовлетвореніи своихъ хозяйственныхъ нуждъ мѣстныхъ, въ нѣкоторой степени и о начальномъ народномъ образованіи. Не въ правѣ ли общество желать и ожидать.



въ недалекомъ будущемъ большого развитія своей самодѣятельности. Выраженіемъ такой самодѣятельности, а вмѣстѣ и средствомъ къ ея развитію и укрѣпленію была бы, напр., свобода печати, а если желательна свобода печати, то какъ же не желать и не домогаться свободы совѣсти: одна свобода немислима безъ другой. Вмѣстѣ съ тѣмъ и общее образованіе,—среднее, вѣроятно, скорѣе наладилось бы и пришло бы въ порядокъ къ общему благополучію, если бы было дѣломъ общественныхъ силъ. У насъ жалуются, и не безъ основанія, на самоуправство и гнетъ бюрократіи, чиновничества. Но если бы всѣ названныя выше блага были предоставлены обществу, а правительству принадлежалъ бы только контроль надъ общественною самодѣятельностію, то производъ бюрократіи и медленность дѣлопроизводства,—это, для всѣхъ очевидное, зло, отъ котораго страдаютъ интересы не только общества, но и самого государства,—тѣмъ самымъ навсегда были бы устранены. Подобныя разсужденія мы постоянно и вездѣ слышимъ.

Такимъ образомъ, не случайно у насъ заговорили въ послѣднее время о свободѣ совѣсти. Вопросъ этотъ поднять по тѣсной связи его со многими другими вопросами, такъ сильно интересующими у насъ общественную мысль подъ давленіемъ стремленія къ самодѣятельности, которое съ особою силою проявляется въ настоящее время.

Наше дѣло состоитъ въ томъ, чтобы разсмотрѣть вопросъ о свободѣ совѣсти въ указанномъ сейчасъ направленіи, именно съ точки зрѣнія государственнаго и общественнаго блага.

Правда ли, что религіозные вопросы, какъ увѣряютъ, уже не могутъ такъ волновать и возбуждать страсти у людей, какъ это было въ давно прошедшее время, и что поѣтому полная свобода въ дѣлѣ вѣры совмѣстима со спокойствіемъ общественнымъ и безопасностію государства? Нѣтъ пока надобности говорить о томъ, какъ отно-

сятся къ религіознымъ вопросамъ въ другихъ странахъ; что же касается того, насколько сказанное сейчасъ примѣнимо у насъ, то извѣстно, что даже и при настоящемъ порядкѣ вещей бывали прискорбныя столкновенія между сектантами и православными, а вѣдь свобода совѣсти, которой домогаются, была бы вмѣстѣ съ тѣмъ и свободою распространенія и развитія подобныхъ крайне нежелательныхъ столкновений. Но главное заключается въ томъ, что, какъ выше показано, издавна религіозныя воззрѣнія сочетались въ одно неразрывное цѣлое съ извѣстными политико-общественными привязанностями и стремленіями. У насъ, напр., православный то же, что и русскій человѣкъ; равнымъ образомъ полякъ и католикъ—понятія тождественныя; нѣмецъ то же, что протестантъ. Поэтому и съ политико-общественной точки зрѣнія вовсе не безразлично, какая вѣра распространяется въ предѣлахъ государства. Давно уже вѣроисповѣданіе, и не у насъ только, сдѣлалось знаменемъ національности, и вотъ, именно по связи своей неразрывной съ національными чувствами, симпатіями и антипатіями, и теперь разногласія и столкновенія на почвѣ религіозной способны возбуждать столь же сильныя страсти и раздоры, какъ это было и прежде. Французское правительство у себя дома преслѣдуетъ католичество, собственно духовенство католическое, видя въ немъ своего врага; но за границей, напр., въ Палестинѣ то же правительство оказываетъ католичеству покровительство, конечно, потому, что усиленіе тамъ вліянія католичества означаетъ усиленіе французскаго вліянія. Протестантство, съ своей стороны, заботится не менѣе о распространеніи своего вліянія опять таки въ политическихъ видахъ. Давно-ли была у насъ крымская война съ Европейскою коалиціей изъ-за вопроса о правѣ покровительства христіанамъ на Востокѣ? Не такъ давно у насъ оказался слѣдующій замѣчательный фактъ: финляндцы, — эти борцы за свободу, не позволяли православнымъ священникамъ препо-

давать Законъ Божій своимъ же православнымъ. Выше было указано на то, что кромѣ правильного, согласнаго съ достоинствомъ религіозной вѣры христіанской, способа распространѣнія ея, существуютъ иные способы, которыхъ никакъ нельзя одобрить съ точки зрѣнія вѣры и сами распространители, пропагандисты своей вѣры, конечно, хорошо это понимаютъ; почему же однако поступаютъ они такимъ образомъ? Объясняется это очевидно тѣмъ, что, подъ прикрытіемъ вѣры и при ея посредствѣ и содѣйствіи, имѣется въ виду достиженіе иныхъ цѣлей, соціально политическихъ; вѣра служитъ для такихъ распространителей ея орудіемъ вполне пригоднымъ въ настоящемъ случаѣ къ достиженію тѣхъ цѣлей. Поэтому многіе когда говорятъ о свободѣ совѣсти, то, говоря это, разумѣютъ не свободу совѣсти, а нѣчто совсѣмъ иное. Католическое духовенство, напр., ни въ какомъ случаѣ не дозволить у себя того, что называется свободой совѣсти, но оно, конечно, было бы довольно, если бы наше правительство у себя допустило такую свободу и такую политику, безъ сомнѣнія, громко одобряло бы. То же слѣдуетъ сказать и о представителяхъ всѣхъ иныхъ вѣроисповѣданій. Для всѣхъ такихъ лицъ свобода совѣсти означаетъ не что иное, какъ предоставленіе имъ полной свободы распространять свою вѣру конечно, но вмѣстѣ съ вѣрою распространять также и расположенность къ ихъ политико-соціальнымъ видамъ, а это послѣднее настолько для нихъ важно, что принятіе ихъ вѣры они всячески облегчали бы, сдѣлавъ для желающихъ не только легкимъ, но и выгоднымъ это дѣло.

Послѣ этихъ замѣчаній не трудно уже видѣть, насколько можно признать правильнымъ и соответствующимъ важности вопроса разсужденіе о свободѣ совѣсти извѣстнаго у насъ писателя В. С. Соловьева. Обратимъ вниманіе на нѣкоторыя мѣста въ этомъ разсужденіи.

„Существуетъ, говоритъ онъ, два противоположныя понятія о вѣроисповѣданіи. По одному, согласному съ пря-

мымъ значеніемъ слова, вѣроисповѣданіе опредѣляется вѣрою того человѣка, который къ нему принадлежитъ, слѣдовательно, нѣкоторымъ внутреннимъ душевнымъ его расположеніемъ. Если эта вѣра наслѣдственная — вѣра отцовъ, то все-таки необходимо ея усвоеніе и утвержденіе личнымъ сознаніемъ; самъ человѣкъ, его собственный образъ мыслей и чувствъ, *долженъ* участвовать въ томъ неприкосновенномъ духовномъ наслѣдіи, которое дано ему вмѣстѣ съ другими какъ вѣра отцовъ. По другому понятію, еще господствующему въ нѣкоторыхъ странахъ, всякая религія, всякое вѣроисповѣданіе есть прежде всего и главнымъ образомъ внѣшній фактъ гражданскаго и государственнаго порядка, которымъ хотя *не исключается* личная вѣра, однако и не требуется непременно; вѣра не считается здѣсь существенно необходимымъ основаніемъ и опредѣляющимъ началомъ вѣроисповѣданія. Съ этой точки зрѣнія вѣроисповѣданіе не есть исповѣданіе того, во что кто вѣритъ, а есть внѣшнее общественное состояніе вродѣ сословія, званія, класса“.

Въ этомъ замѣчаніи о двоякомъ пониманіи вѣроисповѣданія хотя и отмѣчено, но не совсѣмъ ясно, для насъ очень важное обстоятельство, именно то, что одному пониманію о вѣроисповѣданіи, какъ о принадлежности человѣка къ извѣстному религіозному обществу, соотвѣтствуетъ фактическое положеніе дѣла, и оттого такое понятіе у всѣхъ есть, но другое понятіе таково, что оно выражаетъ собою болѣе идеальное требованіе, выражаетъ то, что должно быть, а вовсе не то, что непременно есть въ дѣйствительности. Стало быть, объ этомъ другомъ пониманіи вѣроисповѣданія, какъ идеальномъ, нельзя сказать или думать, что оно у всѣхъ есть и свойственно всѣмъ вѣрующимъ. Если бы авторъ обратилъ должное вниманіе на это обстоятельство, то, конечно, разсужденіе его приняло бы совсѣмъ иной оборотъ и мы, конечно, не читали бы слѣдующихъ словъ его. „Въ (извѣстномъ) уніатскомъ дѣлѣ, говоритъ онъ далѣе, столкнулись не

двѣ какія-нибудь религіи, а два пониманія религіи вообще: съ одной стороны, какъ основанной на внутреннихъ актахъ вѣры самого человѣка, а съ другой стороны, какъ опредѣляемой внѣшними интересами и актами государственнаго управленія, имѣющими здѣсь силу, но помимо участія и согласія самихъ вѣрующихъ. Мы имѣемъ тутъ лишь болѣе ясный и простой случай того самаго отношенія, которое выразилось и въ нашемъ средне-русскомъ расколѣ старообрядчества: вѣдь и его зло, съ точки зрѣнія государственной, заключается окончательно не въ тѣхъ или другихъ вѣрованіяхъ и мнѣніяхъ, а лишь въ упорномъ отстаиваніи своего права исповѣдывать свою собственную, а не предписанную извнѣ религію. Значитъ, упорствующіе представляютъ явленіе всероссійское, а не западно-русское только“.

Въ извѣстномъ униатскомъ дѣлѣ можно было бы усматривать столкновеніе двухъ названныхъ выше понятій о вѣроисповѣданіи въ томъ лишь случаѣ, когда бы было несомнѣнно, что и бывшіе униаты, какъ равно и раскольники, понимаютъ вѣроисповѣданіе не въ смыслѣ принадлежности къ извѣстному обществу, а только и единственно въ смыслѣ внутренняго духовнаго акта исповѣданія вѣры. А между тѣмъ, на самомъ-то дѣлѣ какъ для униатовъ важнѣе всего принадлежность къ извѣстному вѣроисповѣдному обществу, именно къ обществу католиковъ - поляковъ,—а почему имъ желательно быть причисленными къ этому обществу, это другое дѣло,—такъ равнымъ образомъ и для раскольниковъ не самый актъ исповѣданія вѣры по собственному разумѣнію важенъ, а важно внѣшнее положеніе ихъ какъ вѣроисповѣднаго общества, въ русскомъ государствѣ; желательно имъ было бы имѣть не только нѣкоторыя права, по правилу вѣротерпимости предоставляемыя всѣмъ вѣроисповѣднымъ обществамъ, но даже привилегіи. Что же касается вѣроисповѣданія, понимаемаго въ смыслѣ душевнаго акта исповѣданія вѣры, то въ этомъ отношеніи довольно характеристичнымъ

надо признать слова одного раскольника въ известномъ повѣствованіи о раскольниковѣ бытѣ г. Мельникова (по псевдониму Печерскаго) *На горахъ и Въ лѣсахъ*, что расколъ держится однѣми женщицами. Положимъ, что государству нѣтъ никакого дѣла до вѣры въ смыслѣ внутренняго душевнаго расположенія. Но такъ какъ разныя вѣроисповѣдныя общества далеко не одинаково относятся къ государству, въ которомъ они находятся, то и невозможно требовать, чтобы государство считало для себя безразличнымъ, къ какому вѣроисповѣдному обществу человѣкъ принадлежитъ или желаетъ принадлежать. Научите, прежде всего, самихъ вѣрующихъ раздѣлять вѣру въ смыслѣ чисто духовнаго акта отъ политико-соціальныхъ чувствъ и стремленій, и тогда требуйте отъ государства, чтобы оно не принимало во вниманіе вѣроисповѣдныхъ различій, и ко всѣмъ такимъ различіямъ одинаково относилось, предоставляя каждому самому вѣдать „во что онъ вѣритъ или къ какому вѣроисповѣданію принадлежитъ, полагая, „что это есть только дѣло его совѣсти и больше ничье“. Но въ томъ-то и дѣло, что не государство, а сами вѣрующіе дѣло вѣры связываютъ съ соціально-политическими мотивами, и тѣмъ вынуждаютъ государство относиться къ нимъ неодинаково. Такъ, въ юго-западномъ нашемъ краѣ, если человѣкъ признаетъ себя православнымъ и желаетъ оставаться таковымъ, то это значитъ, что онъ причисляетъ себя къ русскимъ, а если кто изъ бывшихъ униатовъ заявляетъ желаніе принять католическую вѣру, то это значитъ, что онъ хочетъ присоединиться къ польской народности и ничего не имѣетъ противъ того, чтобы внушали ему чувства, враждебныя русскому народу, и склоняли къ дѣйствіямъ, могущимъ причинить вредъ русскому государству. Правда, если человѣкъ желаетъ быть католикомъ, то государство, оказывающее покровительство католичеству, наравнѣ съ другими вѣроисповѣданіями, не въ правѣ противиться такому желанію. Но какъ государство должно по-

ступить въ томъ случаѣ, если человѣкъ сначала изъявилъ желаніе быть причисленнымъ къ православному вѣроисповѣданію, а спустя нѣкоторое время, уже другое желаніе заявляетъ, чтобы дозволено было ему считаться католикомъ? Значитъ ли это, что у него произошла перемѣна вѣры въ смыслѣ душевнаго расположенія? На самомъ дѣлѣ, какъ опытъ показываетъ, подъ видомъ перемѣны вѣрованій происходитъ лишь смѣна постороннихъ вліяній. Поэтому, если бы государство всякій разъ относилось благовольтельно къ заявленному желанію перемѣны вѣроисповѣданія, не вникая въ причины такихъ желаній, то политика его сдѣлалась бы игрушкою интригъ политическаго свойства, ничего общаго не имѣющихъ съ дѣйствительною религіозною вѣрою.

Если бы сами члены разныхъ вѣроисповѣданій научились раздѣлять дѣло вѣры отъ политическихъ симпатій и антипатій, и всегда понимали бы вѣру только какъ внутреннее расположеніе души, свободное отъ всякой связи съ внѣшнимъ политико-соціальнымъ положеніемъ, то это для государства было бы только выгодно, избавляло бы его отъ всякихъ безпокойствъ о томъ, какія послѣдствія для него могутъ происходить отъ принадлежности его гражданъ къ тому или иному вѣроисповѣданію, и было бы непонятно тогда, какой интересъ можетъ заключаться для государства въ томъ, чтобы стѣснять и ограничивать свободу вѣроисповѣданій. Пусть бы католичество въ Польшѣ совершенно освободилось отъ всякихъ политическихъ польскихъ тенденцій и больше уже не служило бы для этихъ тенденцій проводникомъ и пособникомъ; пусть бы также протестантство у русскихъ нѣмцевъ было совершенно свободно отъ національно-нѣмецкихъ политическихъ стремленій; тогда не было бы причины для государства относиться къ нимъ съ нѣкоторымъ недо-вѣріемъ и опасеніемъ. Пока же этого нѣтъ, да едвали это и можетъ быть, странно было бы требовать, чтобы изъ всѣхъ вѣроисповѣданій одному только православію не было прида-

ваемо никакого соціально-политическаго значенія, между тѣмъ какъ именно православіе, въ силу историческихъ основаній, лишь одно и имѣетъ право на признаніе такого его значенія.—Но не унизительно ли для православія—служить орудіемъ достиженія политическихъ цѣлей? Дѣйствительное положеніе православія вовсе не оправдываетъ такого на него взгляда; оно вовсе не служитъ орудіемъ для политическихъ цѣлей. Если дѣятели православной церкви заботятся, напр., о распространеніи православной вѣры между гражданами русскаго государства не-православными, то имъ не приходится стремиться къ тому, чтобы сдѣлать таковыхъ *русскими* гражданами, когда они и безъ того уже русскіе граждане, слѣдовательно, остается только трудиться надъ дѣломъ проповѣданія и насажденія въ душахъ вѣры, отложивъ всякое попеченіе о политическомъ положеніи обращаемыхъ въ православіе. Но не-православные русскіе граждане, какъ граждане русскаго государства, обязанные повиноваться властямъ этого государства, по этому самому могутъ быть и бываютъ обращаемы въ православіе, при содѣйствіи этихъ властей,—и это-то собственно роняетъ достоинство православія. Нельзя однако и представителей власти, какъ людей православныхъ, лишать права сочувствовать дѣлу православія, но, конечно, можно и должно всегда требовать, чтобы возможное съ ихъ стороны содѣйствіе распространенію православія ни въ какомъ случаѣ не препятствовало принятію православія всегда быть дѣломъ свободнымъ и непринужденнымъ, исполняемымъ единственно по внутреннему душевному расположенію, а не по какимъ-либо расчетамъ. Въ нѣкоторой степени, быть можетъ, вѣрно и то, что покровительство, оказываемое государствомъ православію, ослабляетъ и усиливаетъ отчасти энергію дѣятелей православія, которая если бы не опиралась на государственномъ покровительствѣ, была бы значительнѣе. Но относительно этого достаточно замѣтить, что стѣсненіе и ограниченіе дѣятельности представителей православія едва ли

не болѣе исходитъ отъ нихъ самихъ, вслѣдствіе опасенія могущихъ быть ошибокъ и неудачъ при болѣе широкомъ и свободномъ развитіи этой дѣятельности, хотя давно извѣстно, что не ошибается только тотъ, кто ничего не дѣлаетъ. Впрочемъ, съ развитіемъ просвѣщенія дѣятельность эта замѣтно усиливается и распространяется.

Итакъ, политика нашего государства, по вопросамъ религіознымъ, въ основаніи своемъ совершенно ясна и сообразна со здравымъ смысломъ: это—покровительство въ отношеніи православія, а въ отношеніи другихъ вѣроисповѣданій—огражденіе себя отъ всякихъ покушеній съ ихъ стороны причинить ему какой-либо вредъ косвеннымъ образомъ,—т. е. отъ распространенія подъ покровомъ вѣры противогосударственныхъ тенденцій. Въ виду этого можно ли придавать какое-либо значеніе слѣдующимъ словамъ изъ той же статьи В. С. Соловьева. „Разъ совершилось гражданское раскрѣпощеніе Россіи, тѣмъ самымъ припала пора для другого болѣе глубокаго и важнаго освобожденія Россіи отъ ея духовнаго религіознаго закрѣпощенія“ (См. Вѣстникъ всемірной исторіи 1900 г., августъ). Приведемъ кстаті еще слѣдующія слова изъ другой указанной выше статьи о свободѣ совѣсти: „идея русской государственной принудительной церкви ведетъ начало отъ Византіи,—и у насъ, какъ тамъ, *апостазія* есть не только грѣхъ, но и преступленіе; и у насъ, какъ тамъ, церковь находится въ полномъ подчиненіи государству, а сектанты подвергаются преслѣдованію и ограниченію гражданскихъ правъ“.

Смыслъ всѣхъ подобныхъ фразъ очень простъ: свободы у насъ нѣтъ, а желательна свобода какъ въ дѣлѣ вѣры, такъ и въ другихъ сферахъ. Вопросъ о свободѣ въ дѣлѣ вѣры есть не теоретическій только, но главнымъ образомъ практическій; при рѣшеніи же всякихъ практическихъ вопросовъ надо всегда имѣть въ виду,—что было прежде, что теперь есть и что можетъ быть; да сверхъ

того и то еще надо принимать во вниманіе, какой основной принципъ лежитъ въ основаніи практики, къ которой относится поставленный вопросъ. Въ вышеприведенныхъ словахъ государственная политика у насъ, по вопросамъ религіознымъ, прямо выводится изъ Византіи, какъ будто въ исторіи этой политики никакихъ важныхъ перемѣнъ не было; между тѣмъ всѣмъ извѣстно, что, напр., къ раскольникамъ наше правительство въ прежнее время совсѣмъ иначе относилось и иначе относится къ нимъ теперь: можно ли сказать, что и теперь принадлежность къ расколу считается уголовнымъ преступленіемъ? Правительство не слѣпо; оно сообразуется съ фактами жизни; поэтому если въ его дѣйствіяхъ замѣчаются какія-либо ошибки, то надо ихъ указывать съ полною опредѣленностію, не доводяствуясь фразами общаго характера. Конечно, объ основномъ принципѣ въ извѣстномъ родѣ дѣятельности нельзя иначе говорить, какъ въ формѣ общихъ положеній. Но именно основного принципа меньше всего касаются. А принципъ по занимающему насъ вопросу заключается въ слѣдующемъ. Для государственной политики важно то, чтобы она была единою по своему духу, т. е., по основному своему началу, *не однообразною, а именно единою*, т. е. національною или народною.—Особенность религіознаго вѣрованія заключается въ томъ, что оно имѣетъ значеніе *общенародное*, тогда какъ научная гипотеза или теорія, философское ученіе можетъ быть достояніемъ хотя бы и большаго количества лицъ, но не составляющихъ единой связанной массы, соединенной въ одно цѣлое нѣкоторымъ еднанствомъ жизни. Народъ, конечно, несовершенно усваиваетъ религіозныя вѣрованія, но въ области религіи всегда есть стороны, доступныя всѣмъ (обрядовая сторона, повѣствованія, практика) и этими сторонами религіозная вѣра глубоко входитъ въ народную жизнь, сплетается съ народными обычаями, чувствованіями и представленіями. Ничто такой розни не производитъ, какъ раздѣле-



ніе въ области вѣры, и, наоборотъ, единство вѣры составляетъ самый крѣпкій и прочный союзъ. Единство вѣры трудно создать; объ осуществленіи такого единства, какъ наиболѣе цѣннаго блага для жизни народной, не только въ тѣ времена всемѣрно заботились, когда научное просвѣщеніе или вовсе отсутствовало, или было крайне слабо, но заботятся и теперь въ самыхъ просвѣщенныхъ государствахъ. Протестантство, предоставивъ (въ принципѣ) каждому свободу основывать свою жизнь единственно на личномъ убѣжденіи въ области вѣры, поняло, что индивидуализмъ начало не созидающее, а разрушающее. Невѣріе не можетъ служить основаніемъ общественнаго союза, а только вѣра. Но и при существованіи самыхъ разнообразныхъ и вполнѣ свободныхъ религіозныхъ обществъ невозможно, чтобы всѣ члены каждаго такого общества одинаково сознательно и съ равной силой убѣжденія содержали вѣрованія того общества, къ которому принадлежатъ. Что можно возразить противъ этихъ замѣчаній съ точки зрѣнія тѣхъ, которые свободу вѣрованій понимаютъ лишь въ смыслѣ индивидуалистическомъ, при которомъ принадлежность къ опредѣленному вѣроисповѣданному обществу есть уже стѣсненіе свободы. Скажутъ: пусть каждый вѣрующій стремится къ распространенію своей вѣры и къ созданію такимъ образомъ единства вѣры, т. е., къ утвержденію общественнаго союза на единствѣ вѣры, но только нельзя считать это дѣломъ государства. Это и не есть дѣло государства. Не государство само создаетъ единство вѣры; оно лишь въ собственныхъ интересахъ охраняетъ это единство, не имъ созданное,—ограждаетъ его отъ всякихъ покушеній разрушить, уничтожить его; а съ другой стороны, оно въ правѣ покровительствовать всякимъ добро совѣстнымъ стремленіямъ укрѣпить и развить таковое единство. Пусть будетъ допущено, какъ общее для всѣхъ правило, что каждый воленъ признавать или не признавать существующія и дѣйствующія въ практической жизни вѣрованія, и со

образовать съ тѣмъ все свое поведеніе; для человѣка, сжившагося съ извѣстными вѣрованіями и привыкшаго чтить ихъ, какъ обязательныя для всѣхъ, а всякій произволъ въ отношеніи къ нимъ признающаго грѣхомъ, какой смыслъ будетъ имѣть означенное правило,—а такихъ лицъ вѣдь огромное множество? Не можетъ всякій брать на себя трудъ изслѣдовать свои религіозныя представленія, привычныя для него, и рѣшать, долженъ ли онъ попрежнему имъ слѣдовать, или же замѣнить другими? Ясно, что названнымъ правиломъ только открывался бы просторъ проповѣдникамъ новыхъ вѣръ, и даже безвѣрія, склонять другихъ повиноваться имъ и слушаться ихъ. Посему такъ называемая свобода совѣсти, т. е., свобода не ограниченная, въ дѣлѣ вѣры, на самомъ дѣлѣ авторитета вѣры не упразднила бы, а только, вмѣсто одного, уже исторически установившагося и оправданнаго, авторитета, способствовала бы возникновенію множества частныхъ авторитетовъ, которые взаимно другъ друга отрицали бы и вмѣсто единства вѣры явились бы хаосъ и анархія.

Вообще отношеніе между церковью и государствомъ должно состоять въ слѣдующемъ взаимодействіи ихъ. Церковь подчиняется государству въ дѣлахъ государственныхъ, и наоборотъ—государство въ дѣлахъ церковныхъ сообразуется съ постановленіями церкви и слѣдовательно подчиняется ея авторитету. Но по мѣрѣ того, какъ влияние вѣры, содержимой церковью, все болѣе распространяется и усиливается, и самое разумѣніе вѣры углубляется—понятно, что и способы государственнаго воздѣйствія должны измѣняться, усовершеншаясь въ направленіи постепеннаго приближенія къ религіозно-нравственнымъ нормамъ: извѣстно вѣдь, что нравы общественныя, постепенно смягчаясь и облагораживаясь, перерастаютъ первобытную грубость нѣкоторыхъ законовъ и сами собою упраздняютъ ихъ дѣйствіе въ жизни, а въ этомъ процессѣ облагороженія понятій и нравовъ общественныхъ

важное значеніе принадлежит воздѣйствію на общественную жизнь религіозной вѣры.

До сихъ поръ вопросъ о свободѣ совѣсти былъ разсматриваемъ съ точки зрѣнія общей-церковной и государственной. Разсмотримъ теперь тотъ же вопросъ въ отношеніи интересовъ частныхъ лицъ. Собственно съ этой точки зрѣнія обыкновенно и обсуждается вопросъ о свободѣ совѣсти по пословицѣ: каждый за себя, а Богъ за всѣхъ. Вопросъ о свободѣ совѣсти не даромъ только частными лицами возбуждается и только ихъ интересуется. Наибольшую остроту этотъ вопросъ получаетъ именно при разсмотрѣніи его съ точки зрѣнія частныхъ интересовъ.

Но послѣ того, какъ выше установлены общія положенія и руководящія начала по этому вопросу, важность тѣхъ частныхъ интересовъ, ради которыхъ возбуждается и дебатруется самый вопросъ, въ значительной мѣрѣ уменьшается и исчезаетъ, такъ что теперь открывается возможность эту точку зрѣнія заключить въ ея надлежащія рамки.

1) Извѣстно, что закономъ у насъ не дозволяется перемѣна вѣры православной на другую, т. е., переходъ изъ общества православно вѣрующихъ въ другое вѣроисповѣдное общество; за такой переходъ учинившему его угрожаетъ уголовное преслѣдованіе. Какъ смотрѣть на такое ограниченіе свободы совѣсти? Конечно, можно сказать, и такъ дѣйствительно думаютъ, что это не ограниченіе, а совершенное исключеніе свободы совѣсти. Однакожъ на дѣлѣ мы видимъ что возникаютъ у насъ новыя секты, православные становятся членами разныхъ сектантскихъ обществъ и за одну только принадлежность къ извѣстной сектѣ не преслѣдуютъ. Конечно, пока существуетъ законъ, воспрещающій переходъ въ иную вѣру, то всегда нарушившій этотъ законъ можетъ подвергнуться преслѣдованію; это значитъ, что измѣна православію и переходъ въ иную вѣру соединяется съ нѣкоторымъ рискомъ. Лучше было бы, если бы не было никаког



риска; но надо знать, въ какомъ отношеніи лучше и для кого именно лучше. Если дѣйствительно человѣкъ не по какому-либо иному побужденію, а единственно *по убѣжденію*, оставляетъ одну вѣру и принимаетъ другую, то для такого человѣка не можетъ быть преніятствіемъ къ перемѣнѣ вѣры то, что онъ подвергается при этомъ нѣкоторому лишенію; такому человѣку даже свойственно желаніе доказать, что не пустая прихоть, а душевная потребность привела его къ перемѣнѣ вѣры; подвергая же себя нѣкоторому риску,—этимъ самымъ такой человѣкъ доказываетъ серьезность своего поступка. Предположимъ теперь, что дозволено вполнѣ безпреніятственно перемѣнять православную вѣру на всякую иную. Въ такомъ случаѣ нашлось бы много охотниковъ перемѣнять одно вѣроисповѣданіе на другое единственно для того только, чтобы обратить на себя общее вниманіе, заставить о себѣ говорить, что мы и дѣйствительно видимъ, напр., во Франціи, гдѣ христіане принимаютъ магометанскую вѣру, буддизмъ, брамаизмъ и под. Всякій, не утратившій религіозную вѣру, скажетъ, что это не что иное, какъ открытое глумленіе надъ людьми вѣрующими, наглядное осмѣяніе ихъ вѣрованій. Можно-ли назвать это свободой совѣсти? Извѣстно, что неограниченная свобода обыкновенно превращается въ произволъ, т. е., въ такое злоупотребленіе свободой, дозволяемое себѣ одними, которое влечетъ за собою лишеніе свободы у другихъ; подобно тому и совѣсть, изъятая отъ всякихъ внѣшнихъ ограниченій, у многихъ превращается въ безсовѣстность, въ самое безцеремонное осмѣяніе религіозныхъ вѣрованій и въ отрицаніе всякихъ нравственныхъ началъ. Для общепринятыхъ обычаевъ, нравовъ, формъ и общественнаго поведенія огражденіемъ ихъ отъ безцеремоннаго къ нимъ пренебреженія служитъ общественное мнѣніе, которое для многихъ замѣняетъ совѣсть. Но противъ христіанскихъ вѣрованій въ мірѣ христіанскомъ такъ давно и съ такимъ упорствомъ ведется война со стороны писателей публицистовъ и ученыхъ,



что общественное мнѣніе въ значительной своей части склонно болѣе сочувствовать невѣрію, нежели вѣрѣ. Извѣстно, напр., что въ Англіи свѣтское общество отличается самымъ строгимъ и пунктуальнымъ исполненіемъ всѣхъ общепринятыхъ и сохраняемыхъ по преданію формъ приличія. Никакой англичанинъ, дорожающій своимъ положеніемъ въ обществѣ, не доводитъ себя нарушить самое ничтожное и мелочное требованіе общественнаго мнѣнія въ этомъ отношеніи. Но это однако не помѣшало одному члену парламента отказаться отъ принятія присяги предъ вступленіемъ въ эту должность на томъ основаніи, что онъ атеистъ, невѣрующій. Казалось бы простое соображеніе должно было удержать его отъ подобнаго поступка: для человѣка невѣрующаго не безразлично ли, въ какой формѣ выразить требуемое отъ него обѣщаніе честно исполнять свои обязанности, а для человѣка, сколько-нибудь уважающаго общество, конечно, предпочтительнѣе должна быть именно та форма такого обѣщанія, какая принята въ обществѣ, которому онъ принадлежитъ, и установленна государствомъ, которому онъ служить. Но подобныя столь простыя соображенія здраваго смысла уступили мѣсто тому странному предразсудку, что человѣкъ невѣрующій не долженъ принимать церковной присяги, ибо это противно его убѣжденію,—спрашивается, какому убѣжденію? Отсутствие убѣжденія въ настоящемъ случаѣ должно составлять какъ бы убѣжденіе, не есть ли это явная нелѣпость,—невѣріе считать чѣмъ-то равнымъ и слѣдовательно равноправнымъ съ вѣрою по значенію своему для души человѣческой. Вѣра есть состояніе положительное, извѣстная настроенность, долженствующая оказывать на жизнь, поведеніе человѣка нѣкоторое образовательное вліяніе; невѣріе же, какъ простое отсутствіе вѣры, есть пустота въ душѣ, а потому если и можетъ оказывать вліяніе на поведеніе человѣка, то только разрушительное, давая мѣсто господству тѣхъ инстинктовъ, которымъ

вѣра противится и которые ею такъ или иначе ограничиваются и сдерживаются въ должныхъ предѣлахъ.

Итакъ, полная свобода—перемѣнить православную вѣру на иную, наиболѣе желательную можетъ быть у насъ только развѣ для невѣрующихъ, которымъ всякая вѣра безразлична, такъ что ни оставаясь (номинально) при той же вѣрѣ, ничего они не теряютъ, ни принявъ другую вѣру, они ничего бы не приобрѣли. Для вѣрующихъ же перемѣна православной вѣры на иную какую-либо не можетъ быть сама по себѣ серьезнымъ вопросомъ, такъ какъ невозможно понять почему-бы иная какая-либо вѣра, отличная отъ православія, могла представляться болѣе удовлетворительною для вѣрующей души; только съ точки зрѣнія житейскихъ выгодъ, и по мотивамъ политическимъ, о чемъ уже выше было говорено, но никакъ не съ точки зрѣнія вѣры какъ таковой могла бы быть для нѣкоторыхъ желательна свобода перемѣнять православную вѣру на иную какую-либо.

II. Наибольшую важность имѣетъ требованіе свободы совѣсти для представителей научныхъ интересовъ (интересы науки должны быть, впрочемъ, одинаково близки и для ревнителей вѣры), преимущественно для любителей научнаго просвѣщенія. Но здѣсь въ особенности мы встрѣчаемъ много недоразумѣній и предразсудковъ, препятствующихъ правильному и здравому обсужденію вопроса о свободѣ совѣсти. Для науки необходима свобода изслѣдованія. Но свобода изслѣдованія, необходимая для науки, вовсе не то, что обыкновенно разумѣютъ подъ именемъ свободы совѣсти. Для свободы научнаго изслѣдованія необходима добросовѣстность, а подъ свободою совѣсти перѣдко разумѣютъ прямо таки отсутствіе совѣсти. Наукою серьезно занимаются и могутъ заниматься только немногіе, тогда какъ вѣра религіозная необходима для всѣхъ, ибо и тѣ получаютъ вначалѣ религіозное воспитаніе, которые потомъ отрицаютъ вѣру. Само по себѣ научное изслѣдованіе, какъ процессъ, не заключаетъ въ себѣ ничего



противорѣчащаго никакимъ положеніямъ вѣры, которая по-
этому ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть стѣсненіемъ для
самаго изслѣдованія. Иное дѣло, тѣ научные результаты,—
выводы и положенія, къ которымъ въ разное время приводи-
ло ученыхъ научное изслѣдованіе. Постѣзствіемъ тѣхъ или
иныхъ научныхъ положеній и выводовъ дѣйствительно могутъ
быть и нерѣдко бывали столкновенія между наукою и рели-
гіозною вѣрою. Но такого рода столкновенія не столько за-
висѣли отъ самыхъ положеній научныхъ и вѣроисповѣдныхъ,
сколько отъ того, какъ были понимаемы при этомъ наука и
религіозная вѣра. Въ разное время понятія о наукѣ были
неодинаковы, да и самыя науки, по различію своихъ предме-
товъ, задачъ и методовъ, приводятъ къ различному понима-
нію научнаго знанія. Прежде, напр., господствовало убѣжде-
ніе, что наука, расширяя умственный кругозоръ, вмѣстѣ съ
тѣмъ способствуетъ усовершенію нравственности, и теперь
еще многіе такъ смотрятъ на науку. Но есть и такой взглядъ
на науку, выражаемый притомъ самими учеными, что для
человѣка, обладающаго научнымъ просвѣщеніемъ, все позво-
лено, что нравственныя понятія не что иное, какъ предразсуд-
ки. Различно также понимали въ разное время и вѣру рели-
гіозную и въ количественномъ и въ качественномъ отноше-
ніи, то расширяя ея область, то суживая; тѣ способы рас-
пространенія и охраненія авторитета вѣры, которые прежде
не возбуждали сомнѣнія на счетъ согласія ихъ съ достоин-
ствомъ вѣры и церкви, теперь считаются недопустимыми и
несообразными съ духомъ вѣры христіанской.

Многіе смотрятъ на религіозную вѣру, какъ на несовер-
шенное подобіе науки (не понимаютъ существеннаго различія
между наукою и вѣрою) и думаютъ, что наука должна замѣ-
нить собою вѣру, а потому свободу совѣсти понимаютъ, какъ
право распространять въ обществѣ *научныя убѣжденія*, дол-
женствующія упразднить вѣру. Спрашивается: даетъ-ли наука
убѣжденія и можетъ-ли она давать ихъ? А чтобы видѣть

это, надобно согласиться относительно того, что называется убѣжденіемъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ этимъ названіемъ?

Наука добываетъ и сообщаетъ знаніе въ формѣ *представленія* (конкретное знаніе) или *понятія* (знаніе отвлеченное), но никакое представленіе или понятіе, слѣдовательно никакое знаніе, хотя бы исполнѣ очевидное и доказанное, не есть само по себѣ то, что называется убѣжденіемъ, а становится убѣжденіемъ тогда лишь, когда соединяется съ глубокимъ и сильнымъ чувствомъ, а чрезъ то самое оказываетъ вліяніе на все наше поведеніе. Такое свойство—возбуждать чувство и оказывать вліяніе на поведеніе, т. е., дѣйствовать на волю, не можетъ быть принадлежностію знаній чисто научныхъ, т. е., спеціальныхъ, каковы въ особенности знанія, сообщаемыя естественными науками; по причинѣ точной разграниченности и узкой опредѣленности, знанія этого рода усваиваются памятью и воображеніемъ при содѣйствіи разсудка; на чувство же и волю могутъ оказывать вліяніе только косвеннымъ образомъ, насколько способствуютъ разнаго рода изобрѣтеніямъ, измѣняющимъ условія практической жизни; но въ связи съ практическимъ примѣненіемъ ихъ въ жизни, обыкновенно естественно-научныя знанія теряютъ свой первоначальный чисто научный характеръ, а преобразуются въ неограниченныя и потому неопредѣленныя, т. е., лишенныя первоначальной точности *общія* предположенія и теоріи чисто уже философскаго характера. Такимъ образомъ на основѣ спеціальныхъ естественно-научныхъ знаній мало-по-малу образуется сложная, но безъ опредѣленнаго плана и порядка, система философіи, которая подъ знаменемъ точной науки распространяется въ обществѣ и распространителями этой системы выдается за чисто научное приобрѣтеніе, хотя неосновательно, даже ложно, но съ увѣренностію въ правотѣ своего дѣла, ибо и сами распространители не въ состояніи дать себѣ ясный отчетъ относительно истиннаго характера и значенія



распространяемыхъ ими въ обществѣ теорій и гипотезъ. Для нихъ ясно одно, что эта ихъ будто бы научная философія отлично приспособлена къ тому, чтобы служить орудіемъ отрицанія и разрушенія въ обществѣ - общенародныхъ религіозно - нравственныхъ убѣжденій. Направляя же свою будто бы просвѣтительную дѣятельность въ обществѣ къ этой цѣли—къ уничтоженію религіозно-нравственныхъ убѣжденій, полагаютъ, что такимъ способомъ достигается ими свобода совѣсти, и это-то собственно болѣе всего прельщаетъ незрѣлые умы, ибо слово *свобода* давно уже сдѣлалось въ общемъ мнѣніи синонимомъ всего прекраснаго, возвышеннаго и достойнаго, хотя слово это само по себѣ, безъ точнѣйшаго его смысла въ каждомъ такомъ случаѣ, пусто и безсодержательно.

Правда, что какъ вообще въ дѣлѣ просвѣщенія, такъ и въ настоящемъ случаѣ, въ дѣлѣ популяризаціи отрицательнаго свойства якобы научныхъ теорій и гипотезъ просвѣтителіи нашего общества увлекаются лишь примѣромъ подобной же научно-просвѣтительной дѣятельности въ западныхъ государствахъ, но тамъ эта дѣятельность не можетъ оказывать на умы столь опустошительнаго воздѣйствія собственно потому, что тамъ существуетъ прочно выработанная и вѣками утвердившаяся система серьезнаго школьнаго образованія,—между тѣмъ какъ у насъ таковое, можно сказать, совѣтъ отсутствуетъ, ибо доселѣ еще не пришли у насъ къ согласному рѣшенію того вопроса, какую слѣдуетъ принять систему общаго образованія—реальную или классическую. Тамъ, гдѣ издавна существуетъ прочная система общаго образованія, восполняемая при томъ опять таки вѣками сложившеюся обширной и научной литературой, тамъ популяризація научныхъ знаній, а точнѣе сказать философствованіе на основѣ научныхъ знаній, философствованіе въполнѣ догматическаго характера, слѣдовательно, не соответствующее и истинному понятію о наукѣ, какъ равно и истин-

ному понятію о философіи, можетъ имѣть нѣкоторое значеніе развѣ только для низшихъ слоевъ городского преимущественно населенія. У насъ же подобная литература служить главнымъ источникомъ просвѣщенія и едва ли не единственною пищею для такъ называемаго интеллигентнаго общества, для образованныхъ классовъ общества. Притомъ же на Западѣ серьезное школьное образованіе и обширная научная литература оказываютъ свое направляющее вліяніе и на популярную научно-просвѣтительную литературу; у насъ же отсутствуетъ такого рода умбряющее и направляющее вліяніе, а глухое недовольство существующимъ у насъ ограниченіемъ свободы слова, напротивъ, увлекаетъ къ излишествахъ и верхоглядству.

При такомъ состояніи нашего общественнаго просвѣщенія нельзя не радоваться тому, что у насъ возникаютъ и множатся частныя общества и кружки, имѣющіе цѣлью способствовать распространенію въ обществѣ болѣе серьезнаго отношенія къ задачамъ и интересамъ просвѣщенія,—какъ общенаучнаго, такъ въ особенности нравственно-религіознаго. Къ такимъ обществамъ, знаменующимъ собою потребности времени, принадлежитъ и наше общество. Благодаря трудамъ этихъ частныхъ обществъ, пока еще, конечно, несовершеннымъ, но, безъ сомнѣнья, долженствующимъ постепенно усовершеншаться, со-временемъ для всѣхъ сдѣлается яснымъ и очевиднымъ, что разногласія между религіозно-нравственными убѣжденіями христіанскаго міра и научными знаніями новаго времени искусственно были раздуваемы и преувеличиваемы до крайности, и что въ этомъ случаѣ дѣйствовали и продолжаютъ дѣйствовать побужденія, не имѣющія никакой необходимой связи ни съ наукой, ни съ религіей, напр., на Западѣ сильно обостряетъ разладъ между представителями научнаго просвѣщенія и представителями религіознаго просвѣщенія довольно распространенная ненависть къ католическому духовенству, какъ особому замкну-

тому классу лицъ, пользующихся огромнымъ авторитетомъ во мнѣніи народовъ и обществъ, и нерѣдко злоупотребляющимъ этимъ авторитетомъ ради своихъ специальныхъ цѣлей; особенно же іезуиты виновны въ томъ, что столь многіе не любятъ католическое духовенство, а въ связи съ тѣмъ и самое католичество. У насъ же дѣйствуютъ все еще продолжающееся подражаніе Западу, какъ это видно изъ того, что въ просвѣтительной популярной литературѣ преобладаютъ сочиненія переводныя, а съ другой стороны, издавна укоренившаяся въ нашемъ обществѣ нерасположенность ко всему, что имѣетъ на себѣ печать официальности: извѣстно, напр., что славянофилы различали православіе, какъ начало пародно-общественной исторической жизни отъ православія официального, т. е. церковнаго.

Наиболѣе общій и главный выводъ, къ которому приводитъ наше разсужденіе о свободѣ совѣсти можно выразить такъ. Противорѣчащими понятію о свободѣ совѣсти справедливо признаются всякаго рода принудительныя мѣры въ дѣлѣ вѣры, съ какой бы стороны таковыя ни исходили и такъ какъ происхожденіе таковыхъ мѣръ изъясняется союзомъ церкви съ государствомъ, то на этомъ основаніи многіе признаютъ дѣломъ справедливымъ раздѣленіе церкви отъ государства. На это мы отвѣчаемъ, что такой союзъ благотворенъ для самаго государства; принудительныя же мѣры въ дѣлѣ распространенія и поддерживанія вѣры съ теченіемъ времени все болѣе уступали мѣсто чисто духовнымъ средствамъ и способамъ воздѣйствія на человѣческую совѣсть и въ настоящее время принудительныя мѣры въ дѣлѣ вѣры, можно сказать, воцѣлѣ отсутствуютъ. Но признаются излишними не только принудительныя, а также и охранительныя мѣры; это послѣднее мнѣніе трудно, однако, признать. Дѣло вѣры нуждается въ огражденіи отъ всякихъ на нее злонамѣренныхъ, хотъ бы съ виду и мирныхъ, покушеній, пока дѣйствуютъ мотивы, искусственно создающіе борьбу противъ

авторитета важныхъ и благотворныхъ для народно-общественной жизни началъ вѣры. Можно пожелать только одного, чтобы въ обществѣ все болѣе распространялось не чуждое просвѣтителъному вліянію вѣры, но исполнѣ согласное съ нимъ, общее образованіе, которое фактически сдѣлало бы излишними всякія даже охранительныя мѣры въ отношеніи нравственно-религіознаго дѣла вѣры. И объ этомъ собственно, — о развитіи и распространеніи истиннаго просвѣщенія всѣмъ намъ болѣе всего надо заботиться, и всемѣрно стремиться *къ этому*.

Различеніе двоякаго отношенія къ христіанскому ученію — теоретическаго и практическаго должно имѣть цѣлью своею единственно выясненіе всеобъемлющаго характера христіанской вѣры, а потому не только не исключаетъ единства вѣры, напротивъ, необходимо предполагаетъ это единство. Посему разсмотрѣніе христіанской вѣры было бы не полнымъ и одностороннимъ, если бы ограничилось выясненіемъ разности между теоретическимъ и практическимъ отношеніемъ къ вѣроученію. Такъ какъ въ Богѣ разумъ и жизнь нераздѣльны, то, слѣдовательно, и въ христіанской жизни должно господствовать единство познанія и дѣйствія, теоріи и практики. Должно быть и начало, которое служило бы выраженіемъ и осуществленіемъ такого единства. Начало это, какъ само собою понятно, знаменуетъ собою высшее совершенство жизни христіанской. Такова любовь христіанская. Итакъ, остается разсмотрѣть любовь, какъ высшій принципъ христіанской жизни.

VII. О любви, какъ принципъ христіанской жизни.

Богъ есть любовь. Итакъ, въ любви сущность жизни; любовь начало и конецъ жизни, ея причина и цѣль. Понимаемая такъ, любовь существенно различается отъ той пылкой страстной, пламенной любви, какая бываетъ въ



юности и столь же, какъ сама юность, непродолжительна. Любовь продолжающуюся чрезъ всю жизнь, любовь побѣждающую и самое смерть, можно уподобить тихому и спокойному сіянію свѣта, не остѣпляющаго, но согревающаго и возбуждающаго: истинная любовь равномѣрно и непрерывно какъ бы вливается въ душу, оживляетъ и освѣщаетъ ее свѣтомъ незаходящимъ, и служитъ для нея источникомъ неослабѣвающей энергіи, тихой радости, непрерывнаго дѣланія.

Итакъ, надо различать любовь духовную, имѣющую свое основаніе въ духовныхъ свойствахъ человѣка, отъ любви чисто чувственной, для которой основаніемъ и источникомъ служить матеріальная природа. Оба вида любви не необходимо исключаютъ другъ друга, но могутъ и соединяться. При этомъ страстная пылкость, непреклонная стремительность, низвергающая всякія препятствія, скоро проходятъ, а настоящая истинная любовь, коль скоро она дѣйствительно заключалась въ порывахъ страсти, остается, и тогда только она открывается съ полною ясносію. Если же страсть не содержитъ въ себѣ дѣйствительной любви, если она питается лишь притокомъ обманчивыхъ впечатлѣній и прочной опоры для себя не имѣетъ въ свойствахъ самаго предмета любви, а также въ душевныхъ свойствахъ лица одержимаго страстью, то, послѣ прекращенія страсти, ничего не остается кромѣ утомленія, скуки и тягостной душевной пустоты; очарованье, порожденное самообольщеніемъ, обманомъ, ложью, быстро смѣняется разочарованьемъ. Разсматривая теперь оба названные виды любви, — любовь чувственную и любовь духовную, какъ основныя начала жизни, и при томъ въ столь широкомъ объемѣ, въ какомъ они являются выраженными въ цѣлой исторіи человѣчества, мы находимъ, что въ одномъ видѣ любви заключается основаніе и сущность *религіознаго почитанія природы*, тогда какъ для другого вида любви, для любви духовной, высшимъ выраженіемъ служитъ *любовь*

къ Богу, какъ всесовершенному Духу. Отсюда двѣ системы вѣрованій и двѣ же системы нравственности: *натуралистическая* и *супранатуралистическая*.

Разсмотримъ обѣ эти системы.

Культъ природы, почитаніе ея, что составляетъ главное основаніе и вмѣстѣ содержаніе древнихъ языческихъ религій не то же, что теперь называется любовью къ природѣ. Древніе греки облакали различныя явленія и силы природы, какъ извѣстно, въ человѣческіе образы (божества, герои, титаны), а чрезъ то человѣкъ какъ бы заслонялъ природу, ибо свойства и дѣйствія чисто человѣческія сливались въ созерцаніи древнихъ съ явленіями природы, такъ что послѣднія представлялись воображенію древнихъ какъ дѣйствія человѣкообразныя. Восходъ солнца—это выѣздъ Феба на огненной колесницѣ въ предшествіи златоперстой Авроры; луна, своимъ тихимъ сіяніемъ смягчающая мракъ ночи, а лучами своего свѣта пронизывающая лѣсную чащу,—это Діана, богиня охоты, выпускающая стрѣлы изъ лука въ погонѣ за дикими лѣсными животными; бурное волненіе моря—это быстрое стремительное плаваніе Посейдона съ трезубцемъ въ рукахъ,—орудіемъ его власти, которымъ онъ вздымаетъ морскія волны и т. д. Во взглядѣ на животныхъ господствовала вѣра въ переселеніе душъ, такъ что и въ каждомъ животномъ видѣли человѣка, только измѣнившаго свой образъ. Говорятъ, это древній человѣкъ жилъ одною жизнью съ природою. Это не слѣдуетъ такъ понимать, что человѣкъ свою человѣческую природу и жизнь сообразовалъ съ жизнью природы; напротивъ, въ самой природѣ внѣшней, какъ сказано уже, онъ усматривалъ повсюду слѣды своей человѣческой жизни, которая дѣйствительно была близкою къ природѣ, но только къ своей природѣ, была сообразною съ естественными потребностями этой природы. Человѣкъ не зналъ и не испытывалъ въ себѣ разлада по крайней мѣрѣ въ той степени, какъ это свойственно новому времени. Всякія человѣческія по-



требности признавались одинаково важными, ибо у боговъ такая же природа: и боги не свободны отъ тѣлесныхъ потребностей, а потому всѣ человѣческія потребности, безъ различія душевныхъ и тѣлесныхъ, по понятіямъ древнихъ, одинаково суть божественныя. Вотъ именно объ уtratѣ этого міровоззрѣнія, дѣлавшаго жизнь древнихъ, особенно классическихкихъ народовъ, цѣльною, сожальютъ многіе писатели — философы и поэты. Жизнь древнихъ представляется этимъ писателямъ какъ бы счастливымъ и певиннымъ дѣтствомъ чело-вѣчества, а вѣдь всякому извѣстно, что дѣтство — наилучшая пора въ жизни каждаго чело-вѣка. Если даже признать вѣр-нымъ этотъ взглядъ на жизнь древнихъ языческихъ народовъ, какъ на дѣтство чело-вѣчества, то и въ такомъ случаѣ воз-можно сомнѣніе точно-ли жизнь чело-вѣческая въ то время была столь прекрасна и счастлива, какъ обыкновенно полагаютъ. Извѣстно каждому по опыту, съ какимъ удоволь-ствіемъ воспоминается нами наше дѣтство, а вмѣстѣ съ тѣмъ и съ сожалѣніемъ, что эта счастливая пора нашей жизни на-всегда для насъ миновала. Но при этомъ обыкновенно не обращается должнаго вниманія на то, — какъ велика разница между самымъ *переживаніемъ* извѣстнаго состоянія или извѣстной поры жизни и *воспоминаніемъ* пережитого: въ воспоминаніи даже несчастіе воспоминаемое теряетъ свою первоначальную остроту и горечь. И этого мало: кромѣ того, что дѣтство для взрослого чело-вѣка является лишь воспоми-наемымъ, слѣдовательно, уже значительно измѣненнымъ чрезъ воспоминаніе, дальнѣйшее измѣненіе картины воспоминаемаго дѣтства, и при томъ въ пользу дѣтскаго возраста, произво-дится сравненіемъ воспоминаемаго съ настоящимъ состоя-ніемъ, съ тѣмъ состояніемъ, которое воспоминающій пере-живаетъ теперь и которое много теряетъ уже отъ того, что переживается, тогда какъ дѣтство лишь воспоминается, а не переживается.

Дѣтство—прекрасно, но оно является такимъ лишь въ воспоминаніи и для сознанія взрослыхъ людей по сравненію съ тягостями переживаемаго ими настоящаго; такого сравненія дитя не можетъ дѣлать, а потому для него даже мелкія (по понятіямъ взрослыхъ) огорченія и непріятности не менѣе мучительны, какъ и страданія, переживаемыя взрослыми для сихъ послѣднихъ. Какъ взрослымъ дѣтство представляется наиболѣе счастливымъ временемъ жизни, такъ дѣтямъ свойственно желаніе сдѣлаться поскорѣе взрослыми и зрѣлыми людьми, слѣдовательно, имъ послѣдующая жизнь представляется болѣе счастливою въ сравненіи съ ихъ настоящимъ. Итакъ, аналогія съ состояніемъ дѣтства не можетъ дать правильнаго понятія о жизни древнихъ. Для этого необходимо вникнуть въ міросозерцаніе древнихъ народовъ.

Натуралистическія основанія нравовъ не могли на долгое время обезпечивать здоровое и дѣятельное состояніе жизни общественной. Руководясь эстетическимъ чувствомъ, древніе высоко цѣнили умѣренность, но то же самое чувство побуждало искать наслажденій и предаваться имъ со страстью, переходящею всякую мѣру. Военское дѣло бывшее едва-ли не постояннымъ и главнымъ занятіемъ древнихъ народовъ, требуя душевной и тѣлесной крѣпости, могло въ нѣкоторой мѣрѣ поддерживать и охранять здоровое состояніе жизни, но какъ скоро, вслѣдствіе завоеваній, умножалось богатство, неизбежно высшій классъ предавался наслажденіямъ, утопалъ въ роскоши, строгость нравовъ отходила въ область преданій, воинская доблесть погибала и народъ, дѣлавшій завоеванія, въ свою очередь, становился легкою добычею другого народа. Ясно, что нравственность, не имѣвшая для себя иныхъ основаній кромѣ натуралистическихъ, не могла быть прочною. Природа возвеличенная и обожествленная въ языческихъ религіяхъ не могла и не можетъ быть предметомъ чистой, безкорыстной, а главное непоколебимой и неизмѣнной любви. Дѣйствительно, природа, во многихъ случаяхъ оказывается

для человека не столько матерью, сколько мачихой: она хотя и предоставляет человеку для пользованія свои дары, но бываетъ также жестокой и безжалостной: она губитъ нерѣдко и плоды трудовъ человеческихъ и самого человека. Вотъ почему сложилось во многихъ, можно сказать во всѣхъ, языческихъ религіяхъ представленіе, что божество не свободно отъ дурныхъ свойствъ,—отъ злости и зависти, что оно бываетъ мстительно и жестоко, и для утоленія его гнѣва бываютъ необходимы даже человеческія жертвы. При такомъ мировоззрѣніи, могло-ли быть течение жизни въ обществѣ спокойнымъ, радостнымъ и благонадежнымъ? Посему неудивительно, что греческій древній писатель, напр., такъ выражается: лучше не родиться, чѣмъ жить, а для рожденныхъ лучше какъ можно скорѣе умереть. Гомеръ говоритъ, что смертные подобны листьямъ древеснымъ, которые осенній вѣтеръ разсѣваетъ въ воздухъ. Крезъ, побѣжденный Киромъ, долженъ былъ сознаться, что пока человекъ живетъ, онъ не можетъ считать себя счастливымъ, а драматическіе поэты и философы задумывались надъ превратностями жизни и не знали какъ разрѣшить ту загадку, что нерѣдко на людей совсѣмъ невинныхъ низвергаются бѣдствія и несчастія столь великія, что и сами они гибнутъ и весь ихъ родъ становится жертвою злосчастной судьбы. Софисты учили, очевидно, на основаніи жизненнаго опыта, что одно только есть право, именно право сильного, ибо повсюду господствуетъ сильный надъ слабымъ и самое существованіе человеческихъ обществъ изъясняли тѣмъ, что слабые соединились между собою для того, чтобы образовать большинство сильное числомъ, количествомъ и чрезъ то достигнуть господства надъ людьми сильными по природѣ, т. е., наиболее одаренными. При такомъ взглядѣ на природу человека, какова могла быть общественная жизнь? Несправедливость, жестокость, насиліе, вражда—это были самыя распространенныя обычныя явленія жизни. Вражда и ненависть были господствующими чертами въ между-

народныхъ отношеніяхъ и то же самое повторялось въ каждомъ народѣ въ отношеніяхъ между разными его классами.

Въ виду такого состоянія жизни человѣческой въ нравственномъ отношеніи въ древности, какой смыслъ получаетъ христіанское ученіе при самомъ своемъ появленіи въ связи съ явленіемъ Богочеловѣка на землю. Этотъ смыслъ таковъ:

По самымъ распространеннымъ въ древнемъ мірѣ представленіямъ *гнѣвъ, жестокость, мстительность и даже зависть* суть необходимыя свойства Божества, при томъ такія, которыя всего болѣе приходится человѣку испытывать въ жизни. По христіанскому ученію жестокость и несправедливость это свойства не Божескія, а человѣческія. Богъ создалъ человѣка по своему образу и подобию, но человѣкъ, нарушившій союзъ съ Богомъ, отпавшій отъ Бога истиннаго, создалъ ложныхъ боговъ по своему образу. Судьба посылаетъ невиннымъ людямъ преслѣдованія, всяческія несчастія и даже гибель—таково было вѣрованіе у язычниковъ. И это заблужденіе христіанство исправляетъ: невинныхъ людей нѣтъ; напротивъ, каждый рождается виновнымъ предъ Богомъ и тѣ бѣдствія и страданія, которыя, по допущенію Божию, приходится людямъ терпѣть, должны служить лишь средствомъ къ возбужденію въ душѣ человѣческой сознанія своей вины и жажды спасенія или очищенія. Понятія о нѣкоей винѣ, лежащей на человѣкѣ и происходящей оттого потребности *очищенія*, были, правда, и у язычниковъ. Но, конечно, того глубокаго понятія объ очищеніи души, какое явилось въ христіанствѣ, подъ именемъ возрожденія, спасенія, не могло быть во всей полнотѣ въ языческомъ мірѣ. Какъ не было глубокаго понятія о врожденной винѣ (первородный наслѣдственный грѣхъ), такъ равно не могло быть соотвѣтственнаго понятія и о спасеніи. Вина человѣка была такова, что послѣдствіемъ ея явилось разстройство природы человѣческой. Понятно, что и спасеніе человѣка отъ первобытной вины могло совершиться только чрезъ преобразование самой природы чело-

вѣка. Требовалось нѣкоторымъ образомъ создать новаго чело-
вѣка. Ясно, что такое чудо могло быть совершено толь-
ко самимъ Богомъ. А такъ какъ, будучи сверхъестественнымъ
дѣйствіемъ, спасеніе чело-вѣка вмѣстѣ съ тѣмъ должно имѣть
видъ обновленія въ чело-вѣчествѣ загложшей въ немъ
нравственной жизни, то и Самъ Богъ могъ совершить эт
дѣло только чрезъ принятіе на Себя чело-вѣческой природы
чрезъ соединеніе съ этою природою. По Своему всемогу
цеству, Богъ, конечно, могъ преобразовать чело-вѣка безъ
участія въ томъ самого чело-вѣка. Но это въ собственномъ
смыслѣ было бы созданіемъ, а не *возрожденіемъ*, а главное
не было бы это обновленіемъ и преобразованіемъ нравствен-
ной жизни, а лишь преобразованіемъ природы, ибо необхо-
димое условіе нравственной жизни—свободная воля самого
чело-вѣка. Итакъ, Богъ содѣлался истиннымъ чело-вѣкомъ,
дабы явить въ себѣ образъ истинно свободной и вмѣстѣ
совершенной нравственной жизни: естественное въ этомъ
явленіи Богочело-вѣка и сверхъестественное сочетались въ
одно нераздѣльное цѣлое, свободная чело-вѣческая воля съ
Божественнымъ и всемогущимъ благодатнымъ воздѣйствіемъ
на нее, воля чело-вѣческая съ волею Божественною. Въ чело-
вѣческій образъ древніе греки облакали силы и явленія
природы, силы матеріальныя, чрезъ что и сами себя мате-
ріализовали. Въ христіанствѣ же всесовершенный и всемо-
гущій Духъ,—ибо истинный Богъ есть Духъ,—явился обле-
ченнымъ въ плоть, въ истинный, *а не кажущійся*, образъ чело-
вѣка, подобно языческимъ божествамъ, которыя лишь пред-
ставлялись чело-вѣкообразными, т. е., имѣли образъ чело-вѣка
только мнимый, кажущійся, а не дѣйствительный.

Итакъ, Богъ явился во плоти и жилъ между людьми,
дабы приобщить ихъ къ жизни божественной, но подвергся
мученіямъ, преслѣдованію и претерпѣлъ отъ людей самую
смерть. Оказалось, такимъ образомъ, на дѣлѣ, что несправед-
ливость и жестокость—это свойства чело-вѣческія, о чемъ яркія

и вполнѣ убѣдительныя доказательства явили также первыя времена распространѣнія христіанства. Напротивъ, свойствомъ, присущимъ Божеству, оказалась *любовь* безпредѣльная, любовь къ столь несовершенному, погрязшему возлѣ человѣчеству. Возродить въ человѣчествѣ нравственную жизнь, потому, означало не что иное, какъ привить къ нему свойство самого Божества, именно любви, насадить въ немъ истинно божественную жизнь. Понятно, что такое совершенство нравственного духа могло бытъ развѣ только конечною цѣлью, идеаломъ для всей человѣческой исторіи, а никакъ не дѣйствительнымъ состояніемъ человѣческой жизни, всегда несовершенной и немощной, поскольку она зависитъ отъ самого человѣка. И дѣйствительно, идея (только идея) совершенной любви должна была служить человѣчеству лишь путеводной звѣздой на распутіяхъ его жизни. Ближайшимъ же образомъ и неотступно, безъ всякаго послабленія, какъ такое важное условіе, безъ котораго не можетъ даже начаться развитіе нравственно-духовной жизни, требуется отъ человѣка только *вѣра*. Даже это требованіе для слабыхъ силъ человѣческихъ не легко, и требуется непрерывное содѣйствіе сверхъестественной божественной силы для того, чтобы человѣкъ въ состояніи былъ имѣть и хранить нерушимо твердую непоколебимую вѣру. Итакъ, мы теперь знаемъ, какъ надо смотрѣть на любовь христіанскую. Не столько начальнымъ основаніемъ христіанской жизни слѣдуетъ признать любовь христіанскую, сколько вѣнцомъ ея, завершеніемъ; начальное же основаніе христіанской жизни составляетъ вѣра, соединенная съ упованіемъ.

Съ этой точки зрѣнія обсудимъ обычныя понятія и взгляды по вопросу о любви христіанской

Предположимъ, что любовь, въ смыслѣ полного совершенства жизни, не есть идеалъ, конечная цѣль человѣческой дѣятельности, отличительное свойство царства Божія, а есть обязанность. Какой получится взглядъ на жизнь

и какія будутъ предъявлены къ ней требованія? Любить должно всѣхъ людей безъ различія, даже враговъ своихъ, слѣдовательно, все человѣчество. И, дѣйствительно, говорятъ вѣдь о любви къ человѣчеству. Въ отношеніи любви христіанину нельзя довольствоваться малымъ: онъ долженъ любить все человѣчество. Какъ же должна выражаться эта любовь въ жизни, чѣмъ она можетъ проявиться практически? Во-первыхъ, такая любовь дѣлаетъ всѣхъ людей равными между собою: всѣ люди братья, дѣти одного отца. Поэтому никто не долженъ превозноситься надъ другими, ни требовать себѣ повиновенія отъ другихъ. На всѣ народы надо смотрѣть, какъ на равные между собою, какъ на составляющіе одну семью, единое человѣчество; а внутри каждого народа не должно быть никакого раздѣленія между низшими и высшими, не должно быть привилегированныхъ, но всѣ должны быть свободными и равными. Словомъ, свобода, равенство и братство—таковы начала любви къ человѣчеству. Начала эти должны имѣть всеобщее значеніе, должны быть повсюду приняты и положены въ основаніе общественной жизни. Нельзя считать то устройство общественной жизни нормальнымъ, которое не согласуется съ означенными началами. Такимъ образомъ изъ понятій о любви къ человѣчеству получаютъ одни лишь отрицательные выводы и любовь такимъ образомъ становится началомъ революціоннымъ. *Національность* отбрасывается какъ предразсудокъ, слѣдовательно, и все имѣющее связь съ національністю, а только *космополитизмъ* признается началомъ правильнымъ, долженствующимъ всюду господствовать. Существующія въ Европѣ масонскія общества мечтаютъ о томъ и стремятся къ тому, чтобы во всемъ мірѣ дать господство именно этому началу.

Скажутъ, что любовь христіанская не имѣетъ отношенія къ мірской жизни и къ формамъ этой жизни. Она начало духовное и ея мѣсто только въ церкви, въ отношеніяхъ

жизни церковной, а не гражданской и государственной. Въ такомъ случаѣ обязательна только любовь къ единовѣрцамъ; а какъ же долженъ христіанинъ относиться къ иновѣрцамъ? Слѣдуетъ ли ихъ чуждаться и избѣгать всякаго съ ними общенія, или входить съ ними въ общеніе только единственно съ цѣлю привлеченія ихъ въ свое общество. Но Евангельская притча о добромъ самарянинѣ совѣмъ иное даетъ понятіе о любви; самарянинъ и не подумалъ даже освѣдомляться о томъ, кому именно онъ сдѣлалъ благодѣяніе. Кромѣ того, и въ самой церкви существуетъ іерархическое устройство, есть чиноначаліе. Какъ это согласить съ понятіемъ о любви христіанской. Извѣстный славянофильскій писатель А. С. Хомяковъ въ своемъ богословіи, въ изложеніи понятія о церкви преимущественное значеніе даетъ *единству церкви*: онъ опредѣляетъ церковь, какъ такой организмъ духовный, въ которомъ единство благодатной жизни рѣшительно господствуетъ, такъ что въ этомъ единствѣ всеохватывающей благодати какъ бы исчезаетъ и становится малозначущимъ всякое различіе. Словомъ Хомяковъ понимаетъ церковь такъ, какъ бы это было будущее блаженное духовное царство, въ которомъ всѣ души пребываютъ въ любовномъ единеніи съ Богомъ и между собою и которое есть лишь предметъ упованія. Онъ забываетъ, что церковь, существующая на землѣ, есть воинствующая, подверженная всякимъ перемѣнамъ и испытаніямъ, а не торжествующая.

Любовь вовсе не есть такой простой даръ благодати, который самъ собою дается вѣрующему, помимо всякаго съ его стороны попеченія о томъ. Любовь есть такая добродѣтель, которая постоянно и непрерывно должна воспитываться въ человѣкѣ сначала въ семьѣ, далѣе въ обществѣ христіанскомъ, при непрерывномъ воздѣйствіи на него со стороны церкви. Но даже и при этомъ могутъ возрасти только развѣ начатки, нѣкоторые слабыя проявленія любви, а никакъ не совершенная любовь, о которой учитъ христіанство.



Съ этой точки зрѣнія на христіанскую жизнь, какъ на процессъ воспитанія и самообразования, получаетъ важное значеніе и жизнь семейная и жизнь общественно-національная исчезаетъ пустой миражъ космополитизма. Недаромъ сказано что надо заботиться прежде всего о присныхъ: чрезъ родственную любовь въ семьѣ, а затѣмъ чрезъ болѣе широко родство единой народности постепенно пробуждаются, развиваются и укрѣпляются въ душѣ человѣка такія свойства которыя затѣмъ могутъ проявиться въ случаѣ нужды въ всякое время, на всякомъ мѣстѣ, при встрѣчѣ съ какимъ угодно человѣкомъ.

Выше сказано, что отъ христіанина требуется вѣра соединенная съ надеждою прежде всего. Конечно, нельзя совершенно раздѣлить вѣру отъ любви. Поэтому теперь, когда мы только гадательно, только какъ бы въ зеркалѣ, а не лицомъ къ лицу, постигаемъ истину, на вѣру мы должны смотрѣть, какъ на первоначальный и наиболѣе для насъ доступный видъ любви. Любить человѣка значить прежде всего имѣть *вѣру* въ него, довѣрять ему. Разсматривая теперь вѣру, какъ любовь (начало любви), мы должны обратить вниманіе на то, что къ понятію вѣры (какъ любви) относится *всѣ* а) расположеніе души, настроеніе, б) дѣла, какъ проявленіе и плодъ вѣры (а равно и любви). Оба эти момента такъ необходимы, что не слѣдуетъ ихъ раздѣлять. Между тѣмъ ихъ раздѣляютъ, и одно изъ послѣдствій такого раздѣленія, очень важное, заслуживаетъ нашего вниманія.

Извѣстно, что, по ученію протестантскому, для спасенія достаточна одна вѣра, въ смыслѣ душевнаго расположенія. Ученіе это возникло, какъ противовѣсъ тому одностороннему католическому понятію о вѣрѣ, по которому требуются главнымъ образомъ дѣла, и сами по себѣ дѣла признаются имѣющими силу для спасенія души. На почвѣ этого то католическаго понятія о христіанской добродѣтели и возникло то космополитическое понятіе о любви къ человѣчеству, которое

усматриваетъ эту любовь въ исполненіи *дѣлъ общепользныхъ, полезныхъ для всего человѣчества*, и какъ таковыми дѣлами служить, напр., полезныя открытія и изобрѣтенія, дѣлаемые учеными, то это и привело извѣстнаго французскаго философа Конта къ мысли о республикѣ ученыхъ, должествующей замѣнить собою церковь, и о новомъ религіозномъ культѣ, чисто свѣтскомъ, предметомъ котораго было бы челоѣчество. Такимъ образомъ, мы видимъ, что возможны самыя превратныя толкованія христіанской любви къ челоѣчеству. И для устраниенія ложныхъ толкованій любви необходимо а) понимать любовь, какъ конечную цѣль и завершеніе челоѣческой жизни, какъ идеаль. Когда же говорится о любви, какъ обязанности, то въ этомъ случаѣ подъ названіемъ любви надо разумѣть не собственно любовь, а *благожеланіе*, б) ни въ какомъ случаѣ не раздѣлять любви въ смыслѣ душевнаго расположенія, настроенія, отъ дѣятельности, служащей выраженіемъ таковаго,—дѣятельность же всегда ограничена.

Разсмотримъ теперь другой видъ любви христіанской, именно любовь къ Богу. И здѣсь смѣшиваются одно съ другимъ—*идеальная цѣль съ обязанностью*, отъ чего происходитъ также ложное толкованіе этой любви въ видѣ *мистицизма*.

Космополитизмъ, ради мечтательнаго равенства и столь же мечтательной любви ко всему челоѣчеству, готовъ жертвовать и пренебречь болѣе скромными и ограниченными, но вполне реальными, имѣющими свое основаніе въ природѣ челоѣка, связями семейными и національно общественными: вмѣсто усовершенія и одухотворенія этихъ частныхъ связей, космополитизмъ стремится, помимо ихъ, осуществить общечелоѣческое братство, а на самомъ дѣлѣ получается лишь индифферентизмъ общественный или такъ называемый *индивидуализмъ*. Подобнымъ же образомъ *мистицизмъ*, въ отношеніи любви къ Богу, пытается осуществить эту цѣль



также, минуя всякія необходимыя къ тому реальныя средства соотвѣтственныя природѣ человѣка и предлагаемыя Церковью каждому вѣрующему въ видѣ различныхъ формъ богопочитаія и богослуженія.

Сущность ученія, называемаго *мистицизмомъ*, можно такъ выразить. Любовь есть общеніе, непосредственное единеніе съ любимымъ существомъ. Итакъ, возлюбить Бога всѣмъ сердцемъ и всею душою значить соединиться съ Богомъ, и такъ какъ Богъ есть Духъ и любовь къ нему можетъ быть только духовная, то и соединеніе съ Богомъ должно понимать, какъ сліяніе души любящей съ самимъ существомъ Божиимъ, такое сліяніе, при которомъ исчезаетъ всякое различіе между человекомъ и Богомъ, между личностію человѣка и существомъ Божиимъ. Чтобы достигнуть такого единенія съ Богомъ, отъ человѣка требуется лишь одно: отрѣшеніе отъ себя самого, отвлеченіе вниманія отъ всего тѣлеснаго, бреннаго, смертнаго и всецѣлое обращеніе его въ глубь души, къ которой Богъ всегда близокъ; какъ только душа чрезъ молитвенный подвигъ готова къ принятію въ себя Божества, то сліяніе ее съ Богомъ необходимо совершается. Такое состояніе единенія души съ Богомъ изображается мистиками, какъ величайшее блаженство, какъ такое наслажденіе, которое безмѣрно превосходитъ всякія земныя удовольствія. Итакъ, очевидно, мистики признаютъ достижимымъ уже здѣсь на землѣ для каждаго вѣрующаго то неизреченное блаженство, которое ожидается вѣрующими лишь въ будущей загробной жизни. Т. е., *мистики* въ отношеніи любви къ Богу, какъ *космополиты* относительно любви къ человѣку, то, что составляетъ лишь конечную цѣль человѣческой жизни, ея идеаль, пытаются превратить въ дѣйствительное ея состояніе; высшее благо только ожидаемое они хотятъ сдѣлать обладаемымъ уже въ настоящемъ. Но вѣдь съ достиженіемъ совершенной любви, полного ея господства, вѣра будетъ не пужна, она упразднится: совершенная любовь замѣняетъ вѣру, дѣ-

даетъ ее излишнею, а мы живемъ пока вѣрою и не можемъ иначе жить; вѣра, соединенная съ надеждою, составляетъ необходимую принадлежность настоящей жизни. Поэтому и общеніе человѣка съ Богомъ въ настоящей жизни возможно только чрезъ вѣру и на основаніи вѣры, т. е. оно возможно только при извѣстномъ посредствѣ, а не непосредственное, о чемъ мечтаютъ мистики. Существуютъ разныя формы богопочитанія, установленныя Церковью, а также такого рода дѣла благочестія, частію лично, частію въ общеніи съ другими совершаемыя, посредствомъ которыхъ человѣкъ, по вѣрѣ своей, приближается къ Богу, становится ему угоднымъ и близкимъ. Въ особенности важное значеніе въ этомъ отношеніи, по ученію церкви, имѣютъ таинства. При посредствѣ ихъ христіанинъ входитъ въ ближайшее общеніе съ Богомъ, по опять таки условіемъ и основаніемъ такого общенія со стороны христіанина служить вѣра. Заслуживаетъ особаго вниманія та особенность таинствъ, что необходимымъ матеріаломъ въ нихъ служатъ важнѣйшіе для жизни человѣка дары природы, именно *хлѣбъ, вино, вода и масло*. Такимъ образомъ отсюда ясно, что какъ въ отношеніи любви къ человѣку церковь оставляетъ въ полной неприкосновенности и освящаетъ кровные натуральные узлы семейные, а также выросшіе на почвѣ народной жизни обычаи и общественныя отношенія, не противорѣчація духу христіанства, а тѣмъ болѣе могущія воспринять въ себя и воплотить чистый христіанскій духъ, такъ же точно въ отношеніи любви къ Богу церковь освящаетъ и одухотворяетъ, ибо дѣлаетъ орудіями духа, важнѣйшіе для жизни человѣка дары природы. Словомъ Церковь созидаетъ духовную жизнь, Царство Божіе, медленно и постепенно, исходя изъ чисто натуральной и потому реальной основы; возводитъ человѣка къ идеальному и духовному, не отрывая его отъ этой основы. Въ языческихъ религіяхъ природа сама была облечена авторитетомъ власти и силы божественной; въ христіанскомъ мірѣ она



является лишь *подножіємъ царства* Божія. Отсюда и назначеніе науки и вообще просвѣщенія въ мірѣ христіанскомъ состоитъ въ томъ, чтобы, овладѣвъ силами природы, обратить ихъ въ орудія достиженія духовныхъ цѣлей, въ средство развитія въ человѣчествѣ жизни духовной. При этомъ высшее завершеніе духовной жизни, предназначенной человѣчеству, господство любви и соединенное съ нимъ блаженство вѣчное мы должны относить къ будущей вѣчной жизни. Настоящая же земная жизнь не такова, и не можетъ быть такою.

Жизнь человѣческая на землѣ заключаетъ въ себѣ два полюса, между которыми и протекаетъ, именно, — съ одной стороны, трудъ, безпокойство, страданіе, а съ другой — отдыхъ, спокойствіе, наслажденіе. Отсюда къ достиженію совершенства и блаженства, возможенъ для человѣка только путь страданій и скорбей, труда и лишеній. Путь этотъ указалъ человѣчеству самимъ Богочеловѣкомъ. Но человѣку такъ свойственно стремленіе къ совершенству и блаженству, что онъ желаетъ имѣть то и другое и испытать хотя бы идеально только въ созерцаніи и на короткое время. Это желаемое человѣкомъ совершенство не въ дѣйствительномъ обладаніи, а какъ предметъ созерцанія, дается отчасти ему искусствомъ, иногда зрѣлищемъ красотъ природы. Но только напрасно мистицизмъ смѣшиваетъ искусство съ религіозной вѣрой, когда опредѣляетъ религіозное состояніе души, ищущей единенія съ Богомъ, какъ эстетическое наслажденіе, а любовь къ Богу ложно отождествляетъ съ тою любовью, какую внушаетъ человѣку созерцаніе красоты. Спаситель призывалъ труждающихся и обремененныхъ и имъ обѣтовалъ даровать успокоеніе. Поэтому въ трудѣ и бдѣніи должна выражаться настоящая религіозная вѣра. Духовное совершенство и царствіе небесное съ трудомъ достигается, путемъ тернистымъ.

Должно, однако, замѣтить, что и заблужденія обыкновенно бываютъ поучительны въ томъ отношеніи, что или указываютъ нѣкоторую слабую сторону истины, противоположной заблужденію, или имѣютъ въ виду восполнить нѣчто, недостающее въ данной истинѣ и только избираютъ неправильный путь къ этой цѣли. Это надо сказать и объ указанныхъ ложныхъ направленіяхъ въ пониманіи любви (къ Богу и ближнему),—о *космополитизмѣ* и *мистицизмѣ*. Цѣль этихъ направленій, очевидно, заключается въ томъ, чтобы установить какъ можно болѣе широкое и свободное отъ всякихъ ограниченій пониманіе любви христіанской. Но дѣло въ томъ, что если широкое пониманіе извѣстнаго принципа проводится въ практическую жизнь, то является на дѣлѣ или произволъ, или, вмѣсто одного отрицаемаго ограниченія, другое еще худшее. Существуютъ общепринятія формы благочестія, долженствующія служить выраженіемъ любви. Таковы: *постъ*, *молитва* и *милостыня*. Постъ есть выраженіе любви къ самому себѣ, молитва, какъ сердечное возношеніе души къ Отцу Небесному, есть выраженіе любви къ Богу, а милостыня служитъ формою выраженія любви къ ближнему. Естественная любовь къ себѣ есть самолюбіе. Необходимо очистить, одухотворить, словомъ воспитать эту любовь къ самому себѣ такъ, чтобы она изъ природнаго влеченія преобразилась въ свойство нравственное, духовное, и это достигается чрезъ добродѣтель воздержанія. Воздержаніе, практическою и обычною формою котораго служитъ постъ, состоитъ въ ограниченіи и подчиненіи плотскихъ вождѣлнй цѣлямъ духовно-созидательнымъ. Поэтому воздержаніе, какъ средство къ самообразованію нравственно-духовной личности чловѣка, дѣлаетъ возможными другіе важнѣйшіе виды любви: любовь къ Богу и любовь къ ближнему: и *молитва*, какъ выраженіе преданности Богу и духовнаго къ Нему возношенія,—а равно и *милостыня* одинаково требуютъ самоограниченія, воздержанія, безъ чего не могутъ имѣть подобаю-

щаго имъ значенія. *Космополитизмъ* требуетъ не ограничивать благожелательное отношеніе къ ближнимъ никакимъ опредѣленнымъ кругомъ, ни кругомъ родныхъ и близкихъ людей, ни обществомъ, къ которому мы принадлежимъ, ни даже своимъ народомъ и родственными ему племенами, а простираетъ свои благожелательныя чувства, стремленія и дѣянія на всѣхъ людей безъ различія. На практикѣ космополитизмъ оказывается обыкновенно либо индифферентизмомъ, безразличіемъ, или же хитрымъ расчетомъ заставить людей со-всѣмъ постороннихъ и чуждыхъ служить себѣ, обратить людей иной національности въ орудіе своекорыстныхъ цѣлей. Подобнымъ же образомъ *мистицизмъ*, стремясь установить общеніе съ Богомъ, помимо практически признанныхъ и употребляемыхъ для сей цѣли формъ,—и слѣдовательно, имѣя въ виду освободить стремленіе къ единенію съ Богомъ отъ всякихъ ограниченій, вмѣсто отрицаемыхъ имъ ограниченій впадаетъ въ ограниченность болѣе узкую, ибо формы общественнаго богослуженія признаетъ не имѣющими существеннаго значенія, вслѣдствіе чего общеніе человѣческой души съ Богомъ или стремленіе къ тому у мистиковъ получаетъ характеръ исключительно индивидуальный, личный. Наконецъ, въ послѣднее время въ параллель *космополитизму* и *мистицизму* возникло соотвѣтствующее имъ направленіе и въ отношеніи добродѣтели воздержанія. Это именно *вегетаріанство* и *трезвенность* (въ смыслѣ полного воздержанія отъ употребленія вина). Ибо вегетаріанство также отрицаетъ ограниченіе воздержанія извѣстными временами въ видѣ соблюденія установленныхъ церковью постовъ. Но приурочивая особыя формы воздержанія къ опредѣленнымъ временамъ, обыкновенно ко временамъ великихъ празднествъ, церковь чрезъ то самое опредѣляетъ смыслъ и значеніе воздержанія, подчиняя эту добродѣтель нравственно-религіозной цѣли, между тѣмъ, воздержаніе, понимаемое въ смыслѣ вегетаріанства, можетъ быть оцѣниваемо только, какъ гигиеническая мѣра, при

томъ же и не бесспорная, что слѣдуетъ также сказать о безусловной трезвости, о недопущеніи самаго умѣреннаго употребленія вина даже въ особыхъ случаяхъ духовнаго веселія, возбужденія и подъема духовной энергіи.

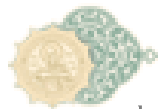
Широта пониманія христіанской любви необходима, какъ средство противъ слѣпого и бездушнаго пристрастія къ обрядности,—а также противъ узкаго пониманія своихъ христіанскихъ обязанностей,—въ этомъ состоитъ малая доля истины, содержащаяся въ означенныхъ направленіяхъ, но необходимая широта пониманія любви христіанской можетъ быть благотвительною и существенно важною лишь въ значеніи конечной цѣли человѣческой дѣятельности; въ этомъ значеніи своемъ широкое пониманіе любви христіанской не исключаетъ собою нисколько установленныхъ формъ благочестія, а лишь оживляетъ и возвышаетъ религіозно-нравственную цѣну этихъ формъ.—въ смыслѣ, конечно, субъективномъ, ибо объективно, какъ установленія церкви, а тѣмъ болѣе, какъ богоучрежденныя формы религіозной жизни, имѣютъ цѣнность бесспорную и неизмѣнную. Иными словами это значитъ, что современная христіанская любовь есть такое требованіе, къ осуществленію котораго въ настоящей земной жизни возможно лишь нѣкоторое приближеніе, большее или меньшее. Полное же торжество любви христіанинъ обязанъ относить лишь къ будущей, загробной жизни. Совершенная любовь есть *единеніе* любящаго съ любимымъ. Въ настоящей же жизни преобладаетъ раздѣленіе, такъ что съ развитіемъ духа общенія еще болѣе умножается раздѣленіе. Самая вѣра не устраняетъ раздѣленія, но даже увеличиваетъ его, ибо необходимыя для выраженія вѣры формы благочестія и исповѣданія, связывая людей въ общество единаго духа къ извѣстныхъ предѣлахъ, вмѣстѣ съ тѣмъ развѣдываютъ и отчуждаютъ это общество отъ другихъ человѣческихъ обществъ. Таково несовершенство земной человѣческой жизни. Раздѣленіе—необходимый законъ земного существованія—препят-

тствует здѣсь достиженію совершенной любви. Поэтому стремленіе къ достиженію уже здѣсь,—въ земной жизни, таковой любви можетъ проявиться лишь въ формахъ уродливыхъ, таковы космополитизмъ, коммунистическія и социалистическія мечты, не только не приближающихъ, напротивъ, совсѣмъ отдаляющихъ отъ заветной цѣли, ибо послѣдствіемъ ихъ является, вмѣсто царства любви, равнодушіе, безразличіе, даже вражда, прежде всего вражда противъ дѣйствительности, не соответствующей мечтамъ и ихъ не оправдывающей; отсюда стремленіе разрушить эту дѣйствительность.

Всякое общеніе, возможное здѣсь и достигаемое на почвѣ вѣры, научнаго просвѣщенія и художественныхъ идей и созерцаній, есть не болѣе, какъ предчувствіе и предназначеніе того истиннаго и полного единенія, имѣющаго осуществиться лишь въ будущей жизни, когда *Богъ будетъ зрячейшею во всѣхъ*.

Итакъ, надо представлять будущую жизнь, какъ царство любви? Слѣдовательно, духъ единенія и общенія долженъ господствовать въ этой жизни въ наибольшей степени? Противъ такого понятія о будущей, т. е., загробной жизни, возникаетъ вотъ какое соображеніе. Въ этой земной жизни нѣтъ полного разобщенія добрыхъ отъ злыхъ: плевелы не исторгаются изъ поля, на которомъ растетъ пшеница, а въ будущей жизни произойдетъ совершенное разобщеніе добрыхъ отъ злыхъ, при чемъ однимъ обѣцано вѣчное блаженство, а другимъ такое же мученіе. Какого же еще надо большаго раздѣленія, какъ это? Можно ли послѣ того будущую вѣчную жизнь назвать царствомъ любви? Необходимо для разрѣшенія указаннаго недоумѣнія обратить вниманіе на то, что какъ все человеческое ограничено, такъ и любовь имѣетъ свою необходимую границу въ ненависти ко злу, ко всему тому, что противоположно добру. Не къ человѣку должна относиться ненависть (какъ это часто бываетъ и чего не должно быть), а къ тому дурному, что

нерѣдко исходитъ отъ человѣка. Для человѣческой души также естественно ненавидѣть зло, какъ и любить добро. И если человѣкъ дѣлаетъ злое, то никакъ не изъ любви къ злему,—такая любовь не мыслима, а по слабости своей воли, потому что не въ силахъ противиться дурнымъ склонностямъ, которыя самъ же допустилъ, по неразумію или небрежности, укорениться въ себѣ, или по инымъ причинамъ. Человѣкъ дѣлаетъ злое потому, что оно имѣетъ видимость добра, слѣдовательно, по неразумію, или же по слабости воли, надъ которою тяготѣетъ трудно одолимая сила чувственныхъ влеченій. Теперь, если въ будущей жизни все доброе, творимое людьми, должно открыться съ полною ясностію и сдѣлаться для всѣхъ явнымъ, то равно сдѣлается явнымъ и все то зло, какимъ кто заняталъ себя въ этой жизни. А потому и ненависть ко злу въ той же мѣрѣ должна усилиться у тѣхъ, кто творилъ злое, точно такъ же, какъ увеличится любовь къ добру въ душахъ, любящихъ добро. Само собою понятно, что эта усилившаяся до крайней степени ненависть ко злу и будетъ ужаснымъ мученіемъ для душъ, объятыхъ этой ненавистью. Мученіе это будетъ такъ велико, что сколько бы ни продолжалось, для душъ, постигнутыхъ такимъ мученіемъ, оно будетъ заключать въ себѣ какъ бы цѣлую *вѣчность*. Но оно будетъ не только бѣдственно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и спасительно; чрезъ мучительную ненависть къ собственному злу не должна ли душа страждущая очиститься отъ этого зла, а съ тѣмъ вмѣстѣ торжествующая любовь къ добру замѣнить собою ненависть ко злу; такимъ образомъ тамъ, гдѣ долженъ быть крайній предѣлъ раздѣленія добра и зла, тамъ же должно начаться и упраздненіе зла, которое само по себѣ и не можетъ существовать, а существуетъ только на счетъ добра, слѣдовательно, будучи совершенно отдѣльно отъ него, должно исчезнуть, и царство любви вслѣдствіе того содѣлается вѣчнымъ и безконечнымъ. Скажутъ, что вѣчность мученій ясно утверждается въ Евангеліи. Однако



здѣсь вѣчное мученіе противопоставляется жизни (не блаженству) вѣчной, слѣдовательно, мученіе, можно думать, понимается, какъ духовная смерть, а послѣ смерти должно послѣдовать воскресеніе. Духовную смерть, т. е. мученіе слѣдуетъ понимать, какъ жажду жизни; но жажда не должна остаться не утоленной. Буквальному пониманію вѣчности мученій какъ-бы противорѣчить то, что въ такомъ случаѣ раздѣленіе добра и зла въ мірѣ осталось бы навсегда не изглаженнымъ, слѣдовательно, зло осталось бы непобѣжденнымъ, и добро никогда не восторжествовало бы, царство діавола поставлено было бы на равную степень съ Царствомъ Божиимъ. Вѣчность мученія можно понимать въ смыслѣ *полноты*, а не *продолжительности*. Ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ говоритъ: сіе бо (т. е. добро) твоя, угліе огненно собираешь на главу его (т. е. твоего врага) гл. 12, 20—21. Подъ горящимъ углемъ разумѣется здѣсь раскаяніе.

Человѣкъ тѣмъ отличается отъ животныхъ, что онъ не можетъ жить однимъ настоящимъ: его воспоминанія, вспомоцествуемые многими искусственными средствами, простираются въ самую отдаленную глубь вѣковъ протекшихъ. Равнымъ образомъ его мысль уносится далеко въ будущее и не можетъ не гадать, пользуясь для того всякими имѣющимися въ ея распоряженія основаніями, о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣчества. Для кого то, что сообщается объ этомъ въ Откровеніи, есть фантазія, вымыселъ, тотъ естественно ищетъ данныхъ для рѣшенія означеннаго вопроса въ наукѣ. Къ какому же заключенію о конечной цѣли человѣческаго бытія приводятъ научныя данныя? По закону сохраненія энергій, который теперь признается основнымъ и всеобщимъ закономъ природы, а потому всегда примѣняется, коль скоро требуется рѣшеніе какого-либо общаго вопроса,—по этому закону всякая церемія въ природѣ, всякое явленіе, словомъ, всякій явный процессъ, а въ томъ числѣ и всякій жизненный процессъ совершается на счетъ запаса такъ называемой



потенціальной (скрытой) энергіи, а потому продолжается лишь дотолѣ, пока не истощится этотъ запасъ. Но отъ чего зависитъ и въ чемъ состоитъ вообще потенциальная энергія? Источникъ потенциальной энергіи заключается во взаимодействіи тѣлъ, происходящемъ всякій разъ, какъ скоро нарушено равновѣсіе между ними, и продолжающемся дотолѣ, пока это равновѣсіе тѣлъ или силъ природы не возстановится. Равновѣсіе можетъ быть настолько неустойчиво, непрочное, что малѣйшаго толчка достаточно для того, чтобы оно нарушилось и, слѣдовательно, для того, чтобы произошла новая переменна (такъ называемая механическая работа, иначе движеніе явное, массовое), иногда же это равновѣсіе столь прочно, что для нарушенія его необходима особенная чрезвычайная причина. Зависитъ это, конечно, отъ величины тѣлъ. Такимъ образомъ, взаимодействие между тѣлами происходитъ всегда въ томъ отношеніи, въ какомъ отсутствуетъ между ними равновѣсіе; напр., между тѣлами, находящимися одно возлѣ другого, съ неодинаковой температурой, происходитъ взаимодействие въ отношеніи температуры, пока не установится равенство въ этомъ отношеніи: (одно тѣло нагрѣвается а другое охлаждается — т. е. теряетъ тепло и передаетъ его другому тѣлу). Такъ, солнце избытокъ своего тепла сообщаетъ всѣмъ движущимся вокругъ него планетамъ, и чрезъ то только возможна жизнь на землѣ; когда же разность между солнцемъ и землею относительно температуры настолько уменьшится, что сдѣлается незначительной, иначе сказать солнце перестанетъ горѣть и будетъ близко къ тому, чтобы совсѣмъ потухнуть, тогда жизнь на землѣ прекратится. Конечно взаимодействие между солнцемъ и землею и послѣ того будетъ продолжаться, но не въ отношеніи температуры, а въ отношеніи силъ притяженія и оттолкновенія, въ отношеніи тяготѣнія, но и въ этомъ отношеніи взаимодействие должно окончиться паденіемъ земли на солнце, при чемъ то же самое должно послѣдовать и съ другими планетами. Столкновеніе же столь многихъ и



такой огромной величины тѣлъ должно привести всю эту массу въ газообразное состояніе, т. е. температуру ея увеличить до высочайшей степени (ибо по закону сохраненія энергіи механическое движеніе при столкновеніи тѣлъ, при треніи превращается въ теплоту и обратно теплота,—если не разсѣвается въ свободномъ пространствѣ, а вступаетъ въ взаимодействие съ твердымъ тѣломъ обращается въ движеніе), послѣ чего снова долженъ начаться процессъ мірообразованія.

Итакъ, вотъ какой конецъ для человѣческой жизни и вообще для жизни предвѣщаетъ наука. Концомъ нашей жизни должно быть ея уничтоженіе. Никакъ нельзя назвать этотъ конецъ — *цѣлью*. Цѣлью можетъ быть названо и всегда называется такое состояніе, котораго мы хотимъ достигнуть, потому именно, что надѣемся, дойдя до того состоянія, получить удовлетвореніе нѣкоторой своей потребности. Если же состояніе, котораго хотимъ достигнуть таково, что должно дать удовлетвореніе всѣмъ насущнымъ потребностямъ нашего духа, то такое состояніе, очевидно, надо признать всецѣло блаженнымъ, совершеннымъ, а потому такое состояніе должно представлять собою цѣль конечную, не условную, а безусловную. Послѣ этого понятно, почему цѣль всегда мыслится, какъ такой конечный (въ условномъ или безусловномъ смыслѣ) пунктъ, къ которому мы *стремимся*. Стремиться можно только къ чему-либо положительному, къ нѣкоторому образу бытія, но нельзя стремиться къ небытію, уничтоженію: ожидаемое впереди *уничтоженіе* дѣлаетъ *ничтожнымъ* и всякое настоящее наше состояніе, слѣдовательно, должно парализовать всякія наши стремленія, иначе говоря, неминуемо должно привести къ *пессимизму*, къ отрицательному, самому безотрадному взгляду на жизнь. Но до какой степени не согласуется съ природою человѣка, какъ существа разумнаго, этотъ взглядъ на жизнь, это видно изъ того, что даже предполагаемое впереди уничтоженіе жизни—такъ называемая



нирвана у буддистовъ, и ихъ новѣйшихъ послѣдователей пессимистовъ, рисуется какъ состояніе *блаженное*, т. е. какъ такое состояніе, которымъ человѣкъ будетъ *наслаждаться*, слѣдовательно, будетъ испытывать его, т. е. на самомъ дѣлѣ человѣкъ не уничтожится и будетъ продолжать свое бытіе и притомъ въ лучшемъ видѣ. Это значить, что серьезно увѣровать въ свое будущее уничтоженіе, въ уничтоженіе человѣческой жизни человѣкъ не можетъ; это противно его природѣ.

Можно сказать на это: желаетъ ли того человѣкъ или не желаетъ, однакоже нельзя отрицать такой истины, къ которой наука съ несомнѣнностію приводитъ, и съ которой, потому, такъ или иначе, а надо примириться. Но точно ли предсказываемое во имя науки уничтоженіе человѣческой жизни есть несомнѣнная научная истина? Всякій ученый согласится съ тѣмъ, что то положеніе не есть научная истина, которое оказывается въ явномъ противорѣчій съ очевидными фактами и съ принятіемъ котораго приходится отрицать эти очевидные факты, а утверждаемое уничтоженіе человѣческой жизни именно и есть такое положеніе.

Если послѣдній конецъ человѣческаго существованія, т. е., жизни духа человѣческаго — уничтоженіе, ничто, то такое же должно быть и начало, первое возникновеніе человѣческаго бытія, т. е., духъ человѣческій произошелъ изъ ничего; т. е., уничтоженіе человѣческаго духа должно нѣкогда послѣдовать, если причиною его происхожденія былъ такой рядъ условій, или, что все равно, такое совокупное условіе, въ которомъ ни малѣйшаго слѣда не содержится изъ всего того, что составляетъ существо человѣческаго духа. Такова именно природа матеріи. Допустимо ли, чтобы матерія, по свойственнымъ ей законамъ, и присущими ей силами, произвела такое существо, котораго свойства и законы бытія не только не соразмѣрны, но находятся въ противорѣчій со свойствами и законами бытія матеріи? Человѣкъ дѣй-



ствуешь по принципу или по идеѣ цѣлесообразности, а природа матеріальная не знаетъ никакихъ цѣлей.

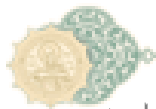
Итакъ, если говорить, что наука предвидитъ уничтоженіе жизни человѣческой, то это можно сказать лишь о той наукѣ, которая изучаетъ матеріальную природу и которая знаетъ поэтому только законы бытія матеріальнаго. Въ рѣшеніи же вопроса о человѣческой жизни должны быть очевидно приняты во вниманіе законы бытія духа человѣческаго даже въ большей мѣрѣ, чѣмъ законы природы матеріальной. И вотъ дѣйствительно тѣ ученые и философы, которые занимаются преимущественно изслѣдованіемъ законовъ или началъ духовной природы челоуѣка разсуждаютъ такъ: въ чемъ бы ни состояло существо матеріи (а мы этого въ точности не знаемъ) и каковы бы ни были законы ея бытія, несомнѣнно, что мы можемъ что-либо утверждать о матеріи лишь постолько, поскольку она познается нами, т. е., составляетъ предметъ нашего познающаго сознанія, т. е., поскольку бытіе ея есть для насъ представляемое и, слѣдовательно, зависимое отъ нашего сознанія, и отсюда дѣлаютъ заключеніе, что такъ какъ сознаніе—свойство духа, то не духъ—произведеніе матеріи, а, наоборотъ, матерія—произведеніе духа,—какъ предметъ познанія, а вѣдь инымъ образомъ, какъ только въ качествѣ предмета познанія, матерія для насъ не существуетъ.

Мы не послѣдуемъ за этими философами такъ далеко, чтобы утверждать, что все матеріальное бытіе, весь внѣшній міръ есть не что иное, какъ явленіе существующее лишь для нашего сознанія и никакъ не болѣе (феноменизмъ). Это положеніе заключаетъ въ себѣ настоящую истину, если нѣсколько измѣнить его и придать ему такой смыслъ: такъ какъ здѣсь собственно утверждается необходимая связь между бытіемъ матеріальнаго міра и бытіемъ сознанія, представляющаго этотъ міръ, а сознаніе необходимый элементъ духа, то это собственно значитъ, что недопустимо существованіе

матеріального міра въ такомъ состояніи или видѣ, при которомъ вовсе отсутствовалъ бы духъ, представляющій и познающій бытіе вещей. Слѣдовательно, бытіе духа вѣчно, иными словами есть въ мірѣ или внѣ міра *духъ вѣчно сущій*.

Если же для насъ, по законамъ нашего духовнаго бытія, необходимо утверждать, что существуетъ духъ вѣчно сущій, то необходимо также и то, что нашъ конечный и ограниченный духъ происходитъ не отъ иной причины, какъ отъ вѣчно сущаго духа. И тотъ духъ, вѣчно сущій, который даровалъ бытіе нашимъ душамъ, несомнѣнно и приметъ эти наши души въ свое лоно для дальнѣйшаго, уже вѣчнаго, ихъ бытія въ новомъ, болѣе совершенномъ, состояніи. Вотъ истинная конечная цѣль нашего существованія на землѣ. Такова истина о будущемъ нашей жизни, имѣющая для насъ, какъ видно изъ предыдущаго, силу необходимости не только моральной, какъ предметъ вѣры, но и логической—какъ истинно философское убѣжденіе.

Въ заключеніе нѣсколько необходимыхъ замѣчаній о задачѣ и содержаніи изложеннаго пособія къ апологетическому христіанскому Богословію. Задачею этого пособія не могло быть изъясненіе или разсмотрѣніе христіанской нашей вѣры во всей ея полнотѣ. Для выполненія такой задачи существуетъ цѣлый кругъ богословскихъ наукъ. Не имѣлось въ виду также дать полное рѣшеніе и того вопроса, въ чемъ заключается существо христіанской вѣры и жизни христіанской, а предложено было только дать руководство къ правильному рѣшенію этого вопроса и главнымъ образомъ освѣтить важнѣйшую его сторону. Обыкновенно впадаютъ въ ту погрѣшность, что въ одномъ изъ элементовъ религіозной вѣры полагаютъ все ея существо, оставляя безъ должнаго вниманія другіе элементы. Такъ, одни говорятъ, что сущность религіозной вѣры составляетъ чувство, какъ будто вѣра не проявляется также въ мысленія, въ извѣстномъ образѣ представленій. Говорятъ еще, что христіанство есть историческій фактъ, чѣмъ



имѣется также къ виду устранить изъ области вѣры всякое разсужденіе, всякій раціональный элементъ; но вѣдь къ существу христіанства принадлежитъ также ученіе, которое для христіанина должно имѣть не историческое только (ограниченное опредѣленнымъ временемъ), а всегдашнее жизненное значеніе. А какъ велико различіе во взглядахъ на свойства или требованія христіанской жизни! Одни признаютъ сущностью христіанства *ученіе*, вѣроученіе; поэтому сущность христіанской жизни полагаютъ въ принятіи и усвоеніи вѣроученія, т. е. въ признаніи его истинности, а такъ какъ такое признаніе можетъ быть жизненнымъ только когда отличается *искренностію*, чистосердечіемъ, то вотъ почему важнейшимъ, наиболее существеннымъ свойствомъ христіанской жизни признается господство извѣстнаго внутренняго настроенія, именно искренность и прямотушіе, отсутствіе лицемерія. Таковъ идеалъ христіанской жизни, присущій протестантству. Искренность есть условіе, зависящее отъ *свободнаго* признанія истинности христіанскаго ученія, т. е. отъ убѣжденности въ томъ, что ученіе это истинно. Поэтому требованіе свободы выставляется на первый планъ. Однако, если искренность понимать такъ, что каждый *въ правѣ* высказывать себя тѣмъ, что онъ есть и каковъ есть, то это можетъ привести къ цинической грубости, къ безстыдству, и вообще послѣдствіемъ неправильно понятаго требованія быть искреннимъ и соединеннаго съ тѣмъ требованія свободы оказывается *индивидуализмъ*, при которомъ невозможно единство христіанской жизни. Требованіе искренности, убѣжденности есть идеальное, а потому обязательно лишь стремленіе къ тому, а не простое обладаніе этимъ свойствомъ и всяческое, т. е. необдуманное проявленіе его въ словѣ и дѣлѣ. Другіе сущность христіанской вѣры полагаютъ не столько въ ученіи, сколько въ образѣ поведенія, и сообразно съ тѣмъ важнейшею чертою христіанской жизни признаютъ повиновеніе авторитету, безпрекословное припятіе въ руководство (послушаніе) тѣхъ требо-



ваній, съ которыми христіанинъ долженъ сообразовать свою жизнь. При такомъ пониманіи христіанской жизни, свойственномъ католичеству, сущность ея полагается лишь въ покорности и преданности высшей воли. Очевидно, что въ этихъ взглядахъ на существо христіанской жизни берутся разныя стороны этой жизни въ совершенной ихъ раздѣльности и изолированности. Христіанская вѣра должна обнимать, всѣ стороны человѣческой жизни и проявляться во всѣхъ сферахъ дѣятельности. Поэтому для полноты понятія о сущности христіанской вѣры необходимо рѣшить, что слѣдуетъ считать основнымъ началомъ въ духовной природѣ человѣка. Если не для исполнѣ точнаго, то для приблизительно вѣрнаго рѣшенія вопроса объ основномъ началѣ духовной жизни человѣка можетъ служить опредѣленіе различія человѣческаго существа отъ другихъ низшихъ существъ. Самое очевидное и бесспорное отличіе человѣка отъ животныхъ есть даръ слова, языкъ. Принимая же во вниманіе, что строеніе языка главнымъ образомъ зависитъ отъ основаній логическиххъ, слѣдуетъ смотрѣть на языкъ, какъ на органъ чѣловѣческаго мышленія и, слѣдовательно, какъ на выраженіе разума, а потому, конечно, разумъ, понимая его въ широкомъ смыслѣ, и должно признать, да всегда и признавали, основнымъ, существеннымъ преимуществомъ человѣка. Если, напр., воля противопоставляется уму, то единство разума этимъ не нарушается, коль скоро будетъ принято то бесспорно правильное понятіе о волѣ, что она есть практическій разумъ. При этомъ чувствованія получаютъ значеніе посредствующаго звена между умомъ (разсудокъ) и волею: чрезъ чувствованія мысль, идея, представленіе переходитъ въ намѣреніе и дѣйствіе, отсюда—важность чувствованій въ практической жизни, въ особенности въ области религіозной вѣры. Съ другой стороны, обыкновенно вѣру противопоставляютъ разуму. Но слѣдуетъ относительно этого замѣтить, что вѣра свойственна человѣку, какъ существу разумному, и въ этомъ



смыслъ справедливо извѣстный естествоиспытатель Катрфажъ считаетъ религіозность отличіемъ челоуѣка въ сравненіи съ животными, у которыхъ ни малѣйшаго слѣда религіозности не замѣчается, а потому правильнѣе противопоставлять вѣру религіозную не разуму, а *знанію*. Но говорятъ, что въ области вѣры есть предметы, или истины для разума челоуѣческаго непостижимыя. Но именно разумъ приводитъ челоуѣка къ признанію необходимости предположенія такихъ предметовъ, именно разумъ одни предметы, представляемые имъ, подчиняетъ своей компетенціи, другіе, напротивъ, полагаетъ какъ превышающіе присущую ему силу разумнѣя или познанія, вынуждаемый къ тому извѣстными основаніями. Такъ, выше указаны основанія для вѣры въ бытіе сверхъестественнаго. Итакъ, наша задача состояла въ томъ, чтобы въ области религіозной вѣры указать начала или основанія раціональныя, чѣмъ однако не исключается ни существованіе въ этой области вышеразумнаго, т. е. превышающаго челоуѣчскій ограниченный разумъ, ни существованіе иныхъ элементовъ, хотя имѣющихъ связь съ разумомъ, но все же и отличныхъ отъ собственно такъ называемыхъ раціональных началъ. Наша задача очевидно философская и иной задачи для философіи религіи, очевидно, быть не можетъ.

Что касается теперь содержанія изложенныхъ разсужденій, то два вопроса подлежали главнымъ образомъ нашему разсмотрѣнію: а) вопросъ объ основаніяхъ и существенныхъ чертахъ религіозной вѣры и б) вопросъ о различномъ отношеніи челоуѣка къ необходимому содержанію вѣры. Рѣшеніе перваго вопроса состоитъ въ томъ, что существеннымъ содержаніемъ религіозной вѣры служитъ вѣра въ бытіе сверхъестественнаго начала и въ откровеніи челоуѣчеству такового начала. Вѣра эта составляетъ черту, общую въ содержаніи христіанскаго ученія со всѣми иными религіозными ученіями. Особенность же христіанства заключается въ историческомъ и раціональномъ оправданіи означенной



вѣры,—вѣры въ сверхъестественное. Нашему обсужденію подлежить только послѣдняго рода оправданіе, которое состоитъ въ слѣдующемъ: основаніями для вѣры въ сверхъестественное служатъ тѣ начала, которыя составляютъ границы естественнаго. Таковы: *бытіе вещей, жизнь и разумъ*. Допустимъ ли мы происхожденіе этихъ началъ, или, напротивъ, предположимъ, что начала эти вѣчны, въ томъ и другомъ случаѣ мы приходимъ къ мысли о сверхъестественномъ. *Естественное* происхожденіе бытія вещей, жизни и разума немислимо, ибо естественное происхожденіе состоитъ въ такомъ сочетаніи перемѣнъ, которое даетъ лишь иной видъ существующему, но не производитъ самаго бытія, слѣдовательно, бытіе вещей не могло произойти естественнымъ порядкомъ, а могло быть произведено лишь сверхъестественной причиной. Если же предположить, что бытіе вещей изначально, то самая безначальность этого бытія была бы свойствомъ сверхъестественнымъ, ибо въ природѣ, въ естественномъ порядкѣ вещей, все имѣетъ начало и конецъ. Жизнь и разумъ также нельзя признать происшедшими естественнымъ образомъ. Ибо ни живое не можетъ произойти естественнымъ образомъ изъ мертваго, ни разумное изъ неразумнаго. А потому и для происхожденія жизни, какъ равно и для происхожденія разумнаго существа, необходимо допустить бытіе причины сверхъестественной. При томъ предположеніи, что и бытіе вещей, и жизнь и разумъ вѣчны,—вѣчность можно отнести лишь къ основнымъ элементамъ существующаго, а не просто ко всему существующему, взятому въ совокупности. Для того же, чтобы такковыя элементы могли быть причиною происхожденія не только живыхъ, но и разумныхъ существъ, необходимо признать эти вѣчно сущіе элементы вещей не только обладающими жизнью, но и способными къ разумной дѣятельности. Но отличительная черта разумной дѣятельности есть единство. Какъ же возможно, чтобы безчисленное мно-



жество раздѣленныхъ элементовъ сами по себѣ согласовались въ своихъ дѣйствіяхъ, дабы могло получиться единство дѣятельности. Ясно, что необходимо признать бытіе начала объединяющаго дѣйствіи элементовъ. Въ такомъ случаѣ разумная дѣятельность должна быть отнесена къ этому началу, при чемъ такое начало необходимо мыслить какъ сверхъестественное.

Уже изъ сказаннаго видно, что для усвоенія понятія должнаго о бытіи и откровеніи сверхъестественнаго начала, требуется значительное, можно сказать, высокое развитіе духа человѣческаго. Поэтому и въ исторіи христіанская вѣра могла явиться лишь постѣ долговременнаго приготовленія человѣческаго рода къ принятію ея. И понятіе о сверхъестественномъ началѣ, о его существѣ и свойствахъ, и понятіе объ откровеніи требуютъ, для усвоенія ихъ, съ одной стороны, различенія, а съ другой, объединенія границъ естественнаго (бытіе, жизнь и разумъ), слѣдовательно, всеобъемлющаго воззрѣнія на весь міръ естественнаго съ возвышеніемъ мысли надъ предѣлами этого міра. Богъ вѣченъ, ибо вѣчны бытіе, жизнь и разумъ. Какъ существо вѣчное, Богъ ни отъ чего независимъ, напротивъ, все, что не есть Богъ, все естественное отъ него зависимо, и потому прежде всего получается то понятіе о Богѣ, что Онъ *всемогущъ*, что Онъ Господь *Вседержитель*. Какъ высочайшій всемогущій разумъ, Богъ всему существующему сообщилъ не только бытіе, но и познаваемость, а потому прежде всего Самъ обладаетъ совершеннѣйшимъ знаніемъ всего и, слѣдовательно, *премудръ*, ибо *всевѣдущъ*, а вмѣстѣ съ тѣмъ *всемогущъ*, а вѣдѣніе, соединенное съ властью, и есть премудрость. Наконецъ, какъ жизнь вѣчная, Богъ не есть Богъ смерти, но жизни, а потому всякой твари, по мѣрѣ ея восприимлемости, даруетъ участіе въ жизни, а разумнымъ существамъ даетъ участіе въ жизни вѣчной, божественной, слѣдовательно, есть существо *всеблагое*. Одинъ и тотъ же единый Богъ откры-



вается въ исторіи, какъ Сущій, Сый въ качествѣ Отца, какъ Разумъ—Слово въ качествѣ Сына, и какъ жизнь въ качествѣ Духа, при чемъ этимъ различнымъ явленіямъ сверхъестественнаго начала соотвѣтствуютъ вѣчносущія разности въ Богѣ въ видѣ трехъ ипостасей, изъ коихъ Отецъ ни рождается, ни исходитъ, Сынъ вѣчно рождается, а Духъ вѣчно исходитъ. Тѣ же основанія, которыя служатъ къ рациональному оправданію христіанскаго ученія о Богѣ, изъясняютъ также постепенное развитіе религіознаго сознанія въ язычествѣ. Степени этого развитія соотвѣтствуютъ основаніямъ для вѣры въ сверхъестественное: а) *фетишизмъ* состоитъ, такъ сказать, въ обожествленіи простаго *существованія*, ибо всякій существующій предметъ обращаетъ въ нѣчто божественное; б) *анимизмъ* божественное отождествляетъ съ *жизнью* вообще (почитаніе всякихъ живыхъ существъ); в) *антропоморфизмъ* божественное представляетъ въ образѣ чловѣка, какъ существа *разумнаго*.

Объ отношеніи чловѣческому къ очерченному выше содержанію христіанскаго вѣроученія должно сказать прежде всего, что отношеніе это двояко: теоретическое и практическое. Первое отличается болѣею подвижностію и активностію; послѣднему же отношенію свойственна мнительность, осторожность, вытекающая изъ опасенія, чрезъ допущеніе какихъ-либо перемѣнъ, затронуть самыя основы. Перемѣны въ мысли, въ теоріи не то, что перемѣны въ жизни: послѣднія трудно исполнимы, и послѣ того, какъ уже произведены, нельзя уже сдѣлать ихъ какъ бы вовсе не бывшими; слѣдъ свой онѣ оставляютъ во всякомъ случаѣ, тогда какъ въ теоріи легко исполнимы всякія передѣлки и поправки. Означенная двойственность отношенія чловѣческаго къ вѣрѣ такъ необходима для чловѣка, по самой его природѣ, что поэтому и въ области вѣры религіозной необходимо различается вѣроученіе отъ практическаго выраженія его частію въ богослуженіи (культъ), частію въ управленіи. По-



сему и задача, подлежащая разрѣшенію со стороны человѣка въ области вѣры религіозной,—двоякая. Въ отношеніи теоретическомъ она состоитъ въ постоянномъ выясненіи разности и вмѣстѣ связи между знаніемъ и вѣрою, наукою и религіей. Взаимодѣйствіе между знаніемъ и вѣрою, какъ силами живыми, дѣятельными, измѣнчиво; посему и требуетъ постояннаго къ нему вниманія и установленія все новыхъ и новыхъ опредѣленій его.— Въ отношеніи практическомъ не менѣе трудную задачу составляетъ установленіе измѣнчиваго отношенія между свободою и необходимостію, между естественнымъ стремленіемъ къ искренности и прямотушію въ дѣлѣ усвоенія содержанія вѣры и признанія его истинности, съ одной стороны, и между необходимостію подчиненія требованіямъ, вытекающимъ изъ даннаго человѣчеству образа христіанской жизни, изъ коихъ главное и важнѣйшее есть требованіе единства жизни всего христіанскаго общества. Только любовь христіанская можетъ обезпечивать всегда правильное рѣшеніе означенныхъ задачъ христіанской жизнедѣятельности, предохраняя отъ всего, что можетъ угрожать цѣльности, вообще здравому состоянію міровоззрѣнія христіанскаго и жизни христіанской, и указывая надлежащія пути къ достиженію всякій разъ наилучшаго разрѣшенія означенныхъ задачъ. Итакъ, любовь—безспорно высшее начало христіанской жизни: она выше вѣры, соединенной съ надеждою; въ любви исполненіе надежды и завершеніе вѣры. Но въ этомъ высшемъ своемъ значеніи любовь не столько есть принципъ земного человѣческаго бытія, гдѣ много говорятъ о любви, но мало ея на самомъ дѣлѣ, сколько идеаль, осуществленіе котораго, по ученію вѣры, ожидается лишь въ будущей вѣчной жизни, которая должна быть мыслима, какъ совершенное единеніе душъ человѣческихъ съ Богомъ, а чрезъ Бога и между собою.

II. Личный.