Издательский проект "Университет"

Классическая философия
Тексты и исследования
5

СПЕКТОРСКИЙ Е.В.

ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА

Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году

Царь Царем. 1676. Никита Павловец

Москва. 2013

СПЕКТОРСКИЙ
Евгений Васильевич

русский философ, правовед, религиозный мыслитель серебряного века. Родился 15 октября в городе Острог Волынской губернии в 1875 г. Выпускник юридического факультета Варшавского университета. В 1913 г. стал профессором Киевского университета, в 1918 г. — деканом юридического факультета. Был ректором Киевского университета. В 1920 г. вынужден эмигрировать. Преподавал в Белградском и Люблянском университетах. В 1934 г. становится членом-корреспондентом Сербской королевской академии наук. С 1947 г. читал лекции в Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке. Завершил свой земной жизненный путь в Нью-Йорке 3 марта 1951 г.

ISBN 978-5-906233-07-3
9 785906 233073

Кафедра философии политики и права
Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Научно-образовательный центр (НОЦ) «Философские, религиоведческие и социально-исторические исследования» ФИСМО КубГУ

Кафедра философии Кубанского государственного университета

Спекторский Евгений Васильевич

Христианская этика

Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году

Москва
Центр стратегической конъюнктуры
2013

УДК 2:23/28
ББК 86.2:86.37
С71

Редакционная коллегия
П.Е. Бойко (председатель, д.ф.н., Краснодар, Россия),
А.В. Воробьев (издатель, Москва, Россия),
И.П. Коновалов (к.и.н., Москва, Россия)
Е.Н. Мощелков (д.п.н., Москва, Россия),
Александр Петрович (д.ф.н., Косовская Митровица, Сербия)
Цветина Рачева (д.ф.н., София, Болгария)
О.Ю. Сумин (к.ф.н., Монреаль, Канада)
А.А. Тащиан (зам. председателя, к.ф.н., Краснодар, Россия)

Спекторский Е.В.

С71 **Христианская этика**: Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году / Сост., вступ. статья и примеч. П.Е. Бойко, Л.А. Бойко, И.В. Попов М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. — 150 с.

(— Классическая философия. Тексты и исследования, 5)

ISBN 978–5–906233–07–3

Предлагаемое читателю издание — до сих пор не переиздававшаяся работа выдающегося русского философа, культуролога правоведа и публициста **Евгения Васильевича Спекторского (1875–1951)**: *«Христианская этика. Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году»*. Работа достаточно полно отражают содержание той концепции философии христианской культуры (философии «христианского идеализма»), которая проходит через все творчество русского мыслителя.

Предназначается для преподавателей, аспирантов и студентов философских, религиоведческих, теологических и других гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся проблемами теории и истории христианской культуры в современном мире.

Первое издание лекций было осуществлено Русской академической группой в США в 1980 году (*Спекторский Е.В.* Христианская этика. Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году // Записки русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1980. Т. 14. С.77–190)

© Бойко П.Е., Бойко Л.А., И.В. Попов, 2013.
© Воробьев А.В., оформление, 2013.

ISBN 978–5–906233–07–3

Научное издание

Сдано в набор 11.10.2012. Подписано в печать 16.10.2012.
Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Усл.-печ. л. 9,375. Уч.-изд. л. 7,78. Эл. изд.

Центр стратегической конъюнктуры **7720376@mail.ru**
141280, МО, г. Ивантеевка, ул. Луговая, д. 1. Тел. +7(495)**772–03–76**

СОДЕРЖАНИЕ

Л.А. Бойко, П.Е. Бойко, И.В. Попов. Христианская этика Е.В. Спекторского как опыт деархаизации христианской идеи в современном мире 4

Спекторский Е.В. Христианская этика

I. Предмет этики 15
II. Проблема истины в этике 19
III. Этика и наука 21
IV. Этика и философия 23
V. Этика и искусство 27
VI. Христианское мировоззрение 31
VII. Христианская теория познания 33
VIII. Христианская метафизика 38
IX. Бог 39
X. Природа 42
XI. Человек 47
XII. Женщина 54
XIII. Общество 58
XIV. Этика 60
XV. Эволюция европейской этики 82
XVI. Христианская деонтология 85
XVII. Обязанности по отношению к Богу 92
XVIII. Вера 100
XIX. Надежда 103
XX. Любовь 112
XXI. Обязанности по отношению к Богочеловеку 115
XXII. Обязанности по отношению к Святому Духу 118
XXIII. Обязанности по отношению к человеку 123
XXIV. Обязанности по отношению к самому себе 124
XXV. Обязанности по отношению к другим людям 136
XXVI. Обязанности по отношению к природе 142

Об авторе и составителях 149

Л.А. Бойко, П.Е. Бойко, И.В. Попов

Христианская этика Е.В. Спекторского как опыт деархаизации христианской идеи в современном мире

Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос,
и не подвергайтесь опять игу рабства *(Галл.: 5,1)*

О Русь! В предвидении высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?
Вл. Соловьев. Ex oriente lux

Предлагаемая читателю книга — продолжение нашей предыдущей публикации, вышедшей в серии «Классическая философия. Тексты и исследования» (Спекторский Е.В. Христианство и культура / Сост., вступ. статья и примеч. П.Е. Бойко, Л.А. Бойко. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013). Она является опытом социально-философского и этического развития основных идей теории христианской культуры выдающегося русского мыслителя серебряного века Евгения Васильевича Спекторского (1875–1951)[1]: Представленный

[1] Подробнее о жизни и творчестве Е.В. Спекторского — замечательного русского философа и правоведа, выдающегося лектора и публициста см.: *Арсеньев Н.С.* Памяти Е.В. Спекторского // Возрождение. Литературно-политические тетради. Париж, 1951. Тетр.1 6. С. 197 –199; *Билимович А.Д.* Памяти профессора Е.В. Спекторского // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1970. Т. IV. С. 148–157; *Зеньковский В.В.* Е.В. Спекторский // Русская религиозно-философская мысль XX века / Сб. статей под ред. Н.П. Полторацкого. Питсбург, 1975. С. 317–321; *Он же.* История русской философии: В 2 т. Ростов/н-Д.Т. 2.; *Он же.* Мои встречи с выдающимися людьми. Часть 1. Киев // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1994. Т. XXVI. С. 52–54; *Лосский Н.О.* История русской филосо-

текст — запись лекционного курса по христианской этике, прочитанного русским философом незадолго до смерти (после окончания Второй Мировой войны Спекторский переехал из Европы в США) студентам Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году. Первая публикация этой незаслуженно «забытой» работы давно стала большой библиографической редкостью. Она была осуществлена усилиями Русской академической группы в США в 1980 г., через 30 лет после смерти философа, и до настоящего времени была мало известна отечественной историко-философской науке и почти недоступна российскому читателю[2]. Между тем, основное идейное содержание Лекций свидетельствует о серьезном мировоззренческом, научно-методологическом и духовно-просветительском значении теории христианской практической философии Е.В. Спекторского для современного общества (как в России, так и на Западе), основывающегося на христианских (все равно — «западных» или «восточных», ибо во Христе «нет ни эллина, ни иудея») нравственных идеалах и ценностях. Особенно актуальной эта теория представляется для многострадальной Родины философа — православной России, духовному служению которой Е.В. Спекторский посвятил всю свою творческую жизнь.

В настоящее время Россия осознает необходимость единой для всего полиэтничного государства системы духовных ценностей, единой национально-государственной и гражданско-правовой идеи. Два с лишним десятка лет постсоветской истории были связаны с государственно-идеологическим и ценностно-правовым опустошением общественного сознания нашего Отечества, которое активно заполнялось случайным и эклектичным содержанием. Разрушительные псевдоидеалы

фии. М., 1991. С. 389; *Ермичев А.А.* Е.В. Спекторский (1875–1951). Биобиблиографический указатель // *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии: В 2 т. СПб., 2006. Т. 2. С. 506–523; *Timachev N. S.* Professor Spektorsky // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк. 1970. T.IV. С. 158–162; *Филатов В.М.* Спекторский Евгений Васильевич // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С.485–487; *Щеглов В.В., Щеглова Л.В.* Философский портрет Е.В. Спекторского // Вест. МГУ. Сер. 7. Философия. 1997. № 4. С. 3–12; *Яковенко Б.В.* История русской философии. М., 2003. С. 361, 384, 432, 455.

[2] Спекторский Е.В. Христианская этика. Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году // Записки русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1980. Т. 14. С.77–190.

космополитизма, массовой культуры и потребительства буквально захлестнули духовную жизнь российского общества, породили в нем идейный и политико-правовой нигилизм, забвение национальной истории и культуры, чувство исторической неполноценности и неуверенности в завтрашнем дне. Неизбежным следствием такого духовного потрясения стали «болезни» всех сфер общественной жизни — демографический кризис, снижение продолжительности жизни, высокая детская смертность, разложение института семьи и брака, наркомания и алкоголизм, бедность, чиновничий произвол, криминализация и коррупционные процессы как печальные символы постсоветской России. Все народы огромной державы оказались перед лицом реальной угрозы прекращения своего исторического бытия, утраты национального самосознания, духовной и культурной самобытности.

Называют много причин, приведших страну к такому положению, но чем больше выдвигают причин этого, тем менее они становится понятными в действительности. Ведь любое множество причин сразу же влечет за собой вопрос, какая же из них главная и решающая. На наш взгляд, главная причина всего этого — невнимание к *философскому осмыслению христианской идентичности* Российского государства. Поскольку религия является субстанциальностью нравственности народного духа, каковая осуществляется в государстве, постольку особенность религиозного мышления народа определяет его культурно-исторический тип.

Представляется весьма актуальной и своевременной мысль ряда современных российских исследователей (А.Н. Муравьев, Т.Г. Человенко, С.А. Нижников и др.) о том, что глубинные причины неудач России в конце XX в. не только в экономике, но и в «слабой или подражательной эпистемологической базе российской гуманитарной науки», в ее одностороннем увлечении англосаксонской инструменталистско-прагматической культурой или постмодернистским эклектизмом и релятивизмом. Все эти дехристианизирующие духовные факторы ведут к разрушению культурно-исторической идентичности России, а следовательно, превращению ее в «отработанный шлак мировой истории».

Однако зададимся вопросом: насколько сегодня в России и в мировом научном сообществе в целом адекватен уровень понимания

(именно понимания, а не представления, пусть и правильного) действительной духовной сущности православно-христианской, а значит, и русской (российской) культуры и цивилизации? Именно от этого зависит истинность не только *постановки вопросов*, которые сегодня формулируются достаточно точно, но и, самое главное, нахождения *логически верных ответов* на эти вечные для «загадочной русской души» вопросы! Ведь внутренняя *духовная несвобода* России заключается в том, что в ней всеобщий принцип христианства еще не получил своего развития в полной мере! Выражаясь поэтическими образами Вл. Соловьева, приходится констатировать, что российский мир, помня об идее Христа, на уровне культурно-исторического явления, тем не менее, тяготеет к Ксерксу. Разрыв между христианской сущностью и «неоязыческим», анти- и / или псевдохристианским явлением до сих пор остается неснятым. И в этом заключается подлинная *трагедия* русского национального духа!

Таким образом, ключевой проблемой духовного развития современной России, как и всего православно-христианского мира в целом, является вопрос о сущности философского определения идентичности русского народа во всемирной истории.

Отвечая на этот вопрос, многие позитивистски ориентированные исследователи прибегают к сугубо историческим факторам и, например, соотносят православно-русскую культуру с *византийским архетипом* (в его разнообразных социальных, политико-правовых и экономических составляющих). Доминирует устойчивое убеждение, что подлинное православие или тождественно византизму, или, по крайней мере, имеет в нем свою непреходящую духовную сущность.

Однако культурно-исторический *византизм* (с его подавлением индивидуально-личностного начала, сильными дохристианскими древнеазиатскими элементами, ветхозаветным «вертикализмом», иерархизмом и архаизмом, боязнью духовных изменений, нравственным и политическим деспотизмом и т.д.) *есть исторически пройденная* форма православного христианства. Возврат к ней невозможен, и, что самое главное, духовно опасен, так как грозит разложением самой Идеи Свободы во Христе, подменяет ее архаичностью и духовным деспотизмом ветхозаветного фарисейства, распявшего Христа за проповедь духовного обновления обветшавшей веры в Бо-

га («***Я разрушу храм сей рукотворенный***, и через ***три дня воздвигну другой, нерукотворенный***» (Мар. 15, 29); «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мат. 5, 17) и т.д.). Византизм и все его разнообразные современные цивилизационные формы — *весьма опасный и тонкий соблазн*, который православно-русский мир должен распознать и преодолеть.

По справедливой оценке Н.А. Бердяева, православие должно выйти из поствизантийского состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. «Тогда только оно и приобретет мировое значение»[3].

Именно в этом интеллектуальном контексте свободного философствования во Христе рассматривает идею православной культуры Е.В. Спекторский. Опыт его лекций по христианской этике указывает на необходимость философского отношения к идеям и ценностям православия. Он говорит нам о необходимости преодоления природного в человеке и утверждения его бесконечной свободы в Логосе-Христе. Человечество должно реализовать эту всеобщую свободу в своей духовной, социальной и хозяйственной деятельности. Система этих культурных форм образует основное содержание развития христианского общества, причем определяющую роль играет духовная культура. Она выступает как тотальность философских, религиозных, частнонаучных и эстетических идей. В языческом и ветхозаветном обществе эти идеи еще слишком натуралистичны, зависимы от внешней среды. Здесь еще нет полноты свободы человеческой личности, ее творческой энергии и мощи. Христианство творчески преобразует натурализм и родовой мифологизм античного и иудейского миросозерцания, наполняет древние (ветхие) религиозные, философские и художественные формы новым духовно-личностным содержанием, возвышает культуру к бесконечному и конкретно-всеобщему. «Христианская философия, — справедливо замечает Е.В. Спекторский, — это не изолированная философия духа и не изолированная философия природы. Это философия духа в рождении, преображении и воскресении преодолевающего и преобра-

[3] Бердяев Н.А. Истина Православия. URL: http://lib.ru/HRISTIAN/istina.txt.

зующего природу» (Спекторский Е.В. «Христианство и культура»). Логоцентризм современной христианской культуры заключается в ее стремлении к творческому преобразованию природы и общества, к совершенствованию человеческой жизни во всей ее полноте. Прогресс духовной культуры современного мира имеет глубоко христологический, т.е. богочеловеческий смысл. Человек — это прежде всего творческая личность, это свободный соработник Божий, преобразовательная энергия (синергия) которого реализует замысел Творца о мире, воплощает идею Мирового разума. Всеобщее онтологическое преображение мира и человека, стремление к «новой земле» и «новому небу» выражает, таким образом, суть христианского понимания идеи прогресса, несмотря на все ее исторически неизбежные искажения в эпоху Средневековья, Нового и Новейшего времени.

Дехристианизация культуры в индустриальную эпоху оказывается не разложением христианства как такового, а снятием ограниченности его узкого, клерикального понимания, отрицанием уже реализовавшей себя абстрактно-догматической формы, которая должна уступить место наиболее совершенной, философской системе православно-христианского миропонимания. Только на уровне мысли, в сфере философского знания православие обретает подлинно всеобщий, общечеловеческий смысл, доказывая то, что «нет ни эллина, ни иудея… но все и во всем Христос» (Колосс. 3, 11). В этом духовном состоянии человек и обретает подлинную свободу, понимая, что «Царствие Божие внутри Вас есть» (Лук. 17, 21). Уже в своей земной жизни он способен внутренне преобразиться и идейно воскреснуть во Христе, духовно обновить себя и окружающий мир, возвыситься от физического к метафизическому, трансцендентному: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (II Кор. 5, 17).

В то же время всеобщая свобода во Христе есть не столько данность, сколько заданность; это духовный идеал, который, будучи по своей природе процессом, должен непрерывно проявляться в человеческой жизни, наполняя ее Истиной, Добром и Красотой абсолютного бытия.

Итак, мы возвращаемся к тем основным вопросам, которые стояли перед Е.В. Спекторским: что же такое современная, православно-христианская культура с философской точки зрения? Каковы ее

идейные основания и пути дальнейшего развития? Ответы на поставленные вопросы можно найти в опыте классической философской и теологической мысли. Ее обобщению и было посвящено творчество русских христианских философов от П.Я. Чаадаева до Е.В. Спекторского, А.Ф.Лосева и Е.В. Линькова, сторонников идейного универсализма православного христианства, которое, будучи всеобщим идеализмом, имеет общечеловеческий смысл и возвышается над конфессиональными, этническими и культурно-историческими особенностями отдельных народов и цивилизаций. Русские мыслители категорически не принимали узкое, конфессионально-клерикальное понимание христианства. По этому поводу Е.В. Спекторский справедливо замечает: «Существующие церкви преследуют слишком специальные цели, чтобы с ними можно было связывать всю нашу культуру вообще. Они культивируют особую, вероисповедную религиозность, то, что именуется церковностью, с особой иерархией, особыми обрядами, особыми догматами» (Спекторский Е.В. «Христианство и культура»).

Об этом же говорит и Н.А. Бердяев: «признание исключительного духовного значения Православия как наиболее чистой формы христианства не должно порождать в нем самодовольства и вести к отрицанию значения западного христианства. Наоборот, мы должны узнать западное христианство и многому учиться у него. Мы должны стремиться к христианскому единению… Христианство не может быть изолировано от мира, и оно продолжает в нем движение, не отделяясь и оставаясь в мире, должно быть победителем мира, а не быть побежденным»[4].

Очевидно, что всем особенным конфессиональным моментам нужно противопоставить всеобщий критерий подлинно христианского отношения к жизни — приверженность разуму и добродетели как Божественному в человеке. Христианин — это тот, кто живет духовной, т.е. разумной и добродетельной жизнью, органично сочетая теорию (мысль) и практику как соответствующее ей действие. По сути, это и означает, что источником православно-христианской культуры является всеобщая диалектика абсо-

[4] Бердяев Н.А. Истина Православия. URL: http://lib.ru/HRISTIAN/istina.txt.

лютного идеализма, в которой совпадают божественное и человеческое духовное бытие.

Итак, классическая христианская философия и теология понимает православно-христианскую культуру как опыт духовно-творческой жизни, снимающей ограниченность природного в человеке и утверждающей его бесконечную свободу в Логосе-Христе. Именно эту *всеобщую свободу* духовной, социальной и экономической жизни и *должна реализовать* современная российская цивилизация. Она должна стремиться к подлинному общенациональному единству, гражданской солидарности, диалогу в сфере межконфессиональных и социальных отношений.

Благодаря развитию этой «философии Родины» (А.Ф. Лосев) как опыту философского определения православно-христианского «цивилизационного кода» России мы можем донести до российского общественного сознания основополагающую мысль: утверждение общероссийской гражданской солидарности, формирование общей системы духовных ориентиров обусловлено *осознанием религиозной и нравственно-правовой идентичности.* Именно она откроет новые перспективы для сохранения и развития уникального культурного наследия народов России как важнейшего богатства и конкурентного преимущества нашей страны в XXI веке.

По словам выдающегося современного российского философа Е.С. Линькова, в истории России «разумная форма бытия выступала, прежде всего, в формах искусства, религии и мысли. Шедевры русского искусства известны всему миру. Как и греки, русские прошли духовный путь от признания многих особенных богов до триединого Бога, представление о котором является религиозной формой конкретной, всеобщей истины. Идейно православная форма христианства имеет своим истоком духовную деятельность Сократа, Платона и Аристотеля, который впервые дал определение триединой природы Бога. Эта истина является неколебимой по настоящее время в византийско-русской форме православия. Внутреннему духовному процессу формирования и принятия представлений о триединой природе Бога соответствовало преобразование особенных нравов и обычаев русской общины в стихию нравственности единого народа. Всеобщее нравственное начало определяло жизнь каждого индивида

без уничтожения его самостоятельности. История формирования русского языка выражает в себе самой все указанные моменты развития русского национального духа»[5].

Согласно мысли Линькова, XIX, XX века и все предшествующие столетия показывают, что дух России и ее братских народов развивался через особенные способы бытия истины и ее выражения. Мы завершили эту фазу — фазу, если угодно, язычества в особенных способах истины в истории развития духа россиян. И мы стоим на грани выступления единого, всеобщего момента истины. Мы находимся на грани разумной формы выражения истины в познании природы, истории человеческого духа, природы Бога, их отношения[6].

Концепция христианской практической философии Е.В. Спекторского позволяет надеяться на то, что на сегодняшний день, несмотря на глубочайший кризис нашего социального и духовного бытия, мы не исчерпали себя, а исторически подошли к *разумной реальности духа народа России*, его цивилизационного, православно-христианского самосознания как основания *единой российской нации-государства*. От олигархическо-чиновничьей и монопартократической России «мертвых душ» (Гоголь) мы должны прийти к подлинной, духовно живой, свободной и творческой России, к Востоку не Ксеркса (новоявленных «великих инквизиторов», идеологических наследников хана Батыя и т.п.), но Христа!

Лекции по христианской этике русского философа Е.В. Спекторского — тому в помощь.

---

[5] Интервью с Евгением Семеновичем Линьковым (2008) // Philosophia perennis MMVIII. Альманах Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии. СПб., 2008. С. 215–228. URL: http://www.smyrnyh.com/?page_id=141.

[6] Там же.

Спекторский Евгений Васильевич

Христианская этика

Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской
Духовной академии в г. Нью-Йорке
в 1950/51 академическом году

I. Предмет этики

Предмет этики — человеческое поведение, не в смысле более или менее автоматических рефлексов и аффектов (*behavior — лат.*), а в смысле сознательных поступков (conduct — *лат.*). Поведение составляет главное содержание человеческой жизни, но опять таки понимаемой не в смысле физиологического процесса, а в смысле душевной и духовной деятельности. Древние греки различали растительное и телесное прозябание, и душевную и духовную *жизнедеятельность*. Римляне выражали оба термина словом *vita* (*лат.*). До XIX века учение о человеке как только телесном существе относилось к зоологии. Но затем под зоо-логиею стали понимать только науку о животных. А биологию лишили морального и духовного смысла и превратили в отрасль естествознания, изучающую также и человека, но исключительно как явление природы. И появился т.н. биологизм, сводящий всю без остатка жизнь человека к физиологическим, химическим и физическим отправлениям. В сущности это — зоологизм. Этику занимает душевная и духовная жизнь человека. Его телесная жизнь занимает ее постольку, поскольку человек может и должен управлять своим телом или поскольку на теле и происходящих в нем процессах проявляются последствия поведения.

Необходимые условия всякой этики: признание свободы человека и признание правил, ограничивающих эту свободу или руководящих ею.

Свобода, т. е. возможность поступать, или действовать, есть самоочевидный факт, который непосредственно подтверждается опытом повседневной жизни и не может быть опровергнут никакими теориями вроде т. н. детерминизма, подчиняющего все без остатка поведение человека необходимости физических или социальных процессов, независимых от его воли. Как и все «измы», детерминизм это теория, свободно выбранная людьми. И когда детерминисты доказывают правильность этой теории индетерминистам, они сами себя опровергают, ибо напрягают всю свою волю, чтобы выбрать как можно более основательные доводы для убеждения противников.

Детерминизм не приемлем для этики. Но она конечно очень считается с телесными и общественными условиями (не причинами) жизни человека. И с этим связывается целый ряд нравственных задач.

Свободное поведение человека может быть совершенно произвольным, капризным, анархическим. Но оно может быть введено в известные границы теми или иными правилами. Правила могут быть или технические или этические. Технические правила относятся только к *целесообразности* (*finality — лат.*): если хочешь осуществить такую-то цель, то сделай то-то и то-то. При этом цели обсуждаются совершенно независимо от их моральной ценности. Так, например, Аристотель и Макиавелли исследовали средства с помощью которых «тиран» может захватить и удержать власть в государстве, совершенно независимо от того, одобряет ли это нравственность или нет. Техника изготовления ядов или взрывчатых веществ совершенно не считается с тем, какое дальнейшее употребление будет сделано из них. Правила, или нормы, этические подчиняют цели и все вообще человеческое поведение отрицательным или положительным требованиям долженствования. Не делай того-то, потому что это безнравственно или несправедливо или неприлично. Ты не должен так поступать, хотя и можешь. Делай то-то и то-то, потому что этого повелительно требует твой долг. И ты можешь делать это, потому что ты должен. Если бы люди были совершенны, то их *меньшая*, как выразился бл. Августин, *свобода* (*libertas minor — лат.*), состоящая в *возможности грешить* (*posse рессаге — лат.*), сменилась бы *большею свободою* (*libertas maior — лат.*), т.е. *невозможностью грешить* (*non posse рессаге — лат.*).

Субъективную, внутреннюю основу этики составляет совесть, заложенная в каждом нормального человеке как нравственное чувство или как нравственное сознание. Объективную, внешнюю основу этики образуют требования нравов, права, государства. Они образуют то, что называется этосом. И субъективные и объективные основы относительны, зависят от личностей и изменчивы в связи с местом и временем. Посему этика нуждается в абсолютной основе. Таковою может быть или природа, или человек, или Бог.

На природу опиралась античная этика. Высшим правилом поведения считалась *жизнь сообразная с природою*: *secundum naturam*

vivere (лат.). При этом природа понималась пантеистически как живое божество, заботливая мать, указывающая людям как надо жить. Посему, например, Аристотель учил, что человек это «по природе политическое животное» и что на том же основании и рабство нормально. Настоящим правом древние римляне считали «*естественное право*» (*jus naturale — лат.*). Но обожествление природы было отвергнуто христианством («ищи выше», требовал блаженный Августин). А начиная с XVI века на природу стали смотреть как на бездушный механизм (world machine[7]). Природа пассивна. Она связана не нравственными, а естественными законами. Это — физическая среда жизни человека и объект его техники. Он не раб природы. Напротив, он стремится подчинить ее себе.

Греческие софисты провозгласили человека мерою всех вещей. И, начиная с эпохи гуманизма, человек стал неоднократно считать самого себя альфою и омегою всего мира, абсолютным, автономным существом, которое само себе закон. Это та гордыня, во имя которой Максим Горький заявил, что «человек звучит гордо». Но недаром задолго до христианской проповеди смирения от гордыни предостерегал языческий философ Гераклит. Человек слишком далек от совершенства, слишком связан физическими и социальными условиями своего существования, чтобы считаться абсолютным мерилом всякого бытия и долженствования. Кроме того, люди непохожи друг на друга. Посему, когда софисты провозгласили человека мерою всех вещей, они этим хотели только подкрепить свое отрицание каких бы то ни было не только абсолютных, но даже объективных критериев. Если не смотря на это настаивать на том, что только сам человек при всей его субъективности может и должен быть авторитетом для себя и судьею собственного поведения, то получается соблазн самомнения, самодовольства и самооправдания. Посему блаженный Августин и обращал к человеку свой призыв «ищи выше».

Абсолютного может быть только сверхприродная и сверхчеловеческая основа этики, иначе говоря, Бог. Вот почему, когда Сократ отказался от ориентации на природу и требовал «познай самого себя», он нашел в своей совести «нечто демоническое», т. е. божественное.

[7] World machine — мировую машину (англ.).

В противовес софистам Платон заявил, что «Бог есть мера всех вещей». Кант построил свое этическое учение на категорическом (не гипотетическом) императиве, совершенно автономном, т. е. самозаконном (а не гетерономном, т. е. инозаконном), совершенно свободном от какой бы то ни было опоры, как на земле, так и на небе. Но затем он все таки пришел к убеждению, что такая этика непременно «постулирует», т. е. требует Бога как ручательство ее обязательности. Шопенгауэр уверял, что все боги востока и запада обязаны своим возникновением вопросу об основах морали. Это действительно религиозный вопрос. И стремление так именно ставить и решать его очень свойственно человеку. Недаром французский ученый Catrefage определил человека как animal religiosum[8].

Всякая этика религиозна. Нет этики без религии. И нет религии без этики. Особенно большое значение имеет христианская этика — не только потому, что мы христиане, но еще и по другим основаниям. Она несравненно содержательнее, чем этика других религий, например, конфуцианства, довольствующегося требованием почтения к родителям и предкам, или буддизма с его идеалом полного удаления от людей и мира для того, чтобы раствориться в нирване, т. е. небытии. Христианская этика настолько универсальна и содержит в себе столько общечеловеческих мотивов, что Тертуллиан находил у каждого язычника «*свидетельство души от природы христианской*» (*testimonium animae naturaliter christianae — лат.*). Наконец, вся наша культура выросла из христианства, поставившего личной и общественной жизни людей такие проблемы, которые очень актуальны и для современности и для грядущих времен. Правда христиане делятся по вероисповеданиям, которые не всегда одинаково понимают этическую проблематику. Так, например, основу католической этики составляет учение об оправдании добрыми делами. Протестантская же этика учит об оправдании верою и усматривает у католиков «юридизм», т.е. чрезмерное внимание к внешним проявлениям человеческого поведения в ущерб внутренней настроенности. Но этим не исключается общая этическая основа нравоучения отдельных вероисповеданий, давшая основание заметить, что вероисповедные пере-

[8] Animal religiosum — религиозное животное (лат.).

городки не доходят до неба. В вопросах этики, как и богословия, православие занимает мудрую середину и имеет высокое призвание быть синтезом христианства.

II. Проблема истины в этике

Лейбниц различал истины разума и истины факта. Первые устанавливаются путем доказательства, вторые — путем опыта. Правильнее было бы различать три типа истины: формальный или логический, онтологический и деонтологический. Формальная истина состоит в отсутствии противоречий между понятиями независимо от того, соответствуют ли они реальной действительности или нет. Так, например, не довольствуясь трехмерною Эвклидовою геометриею, Лобачевский, а вслед за ним другие математики занялись построением геометрии с большим числом измерений. Логика необходима для всякой науки. И в этом смысле Аристотель назвал ее органом всякого познания. Без логики нет научного познания. Но на одной логике можно построить только формальное познание. Этого не понимали средневековые схоластики. Как выразился Лейбниц, они принимали солому терминов за зерно вещей. И они смешивали *искусство формального рассуждения* (*ars disserendi — лат.*) с *искусством раскрытия материальной истины* (*ars inveniendi — лат.*). Раймунд Луллий[9] даже изобрел логическую машину, состоявшую из концентрических кругов, на которых были написаны основные научные понятия. И ему казалось, что путем вращения и комбинации разных кругов можно получать новые истины. Кант утверждал, что естествознание научно лишь постольку, поскольку оно может быть сведено

[9] Раймунд Луллий (ок.1235- ок. 1315) — философ-мистик, писатель и поэт, миссионер. Основным достижением его творчества явилась его всеобщая реалистическая точка зрения (предвосхищение гегелевского принципа панлогизма), указывающая на разумную необходимость гармонии разума и веры, философии и теологии.

к математике. Это правильно, поскольку наши знания о природе, особенно неорганической, приобретают точность только тогда, когда они облечены в математическую форму. Но когда некоторые современные физики до того увлекаются математическими формулами, что совершенно забывают об их отношении к подлинному физическому миру, то их по справедливости упрекают, что они возвращаются к схоластике.

Онтологическая истина состоит в соответствии наших мыслей эмпирической действительности. Это истина бытия. В нем может быть мало логики. И поэтому такие рационалисты, как Спиноза, сильно преувеличивали, когда учили о полном совпадении порядка и связи идей и вещей: ordo et connexio rerum idem est acordo et connexio idearum[10]. В XIX веке получила успех мысль об иррациональности бытия: в нем вопреки логическому закону тождества А не всегда есть А, оно может оказаться каким-нибудь В и даже своею противоположностью, не А, ибо тогда же статическое мировоззрение сменилось динамическим и, начиная с Гегеля, в мире усмотрели диалектику, т.е. спор, борьбу различных и даже противоположных начал. Столь же существенно бытие может расходиться и с долженствованием. Правда Спиноза не различал их и отождествлял реальность и совершенство: per realitatem et perfectionem idem intelligo[11]. Но по большей части онтологическое познание не совпадает с деонтологическим[12]. Первое описывает, второе предписывает. Первое старается узнать то, что есть и бывает, и на основании этого угадать, что будет. Деонтологическое же познание интересуется тем, что должно быть, хотя бы этого никогда не было и не будет. Как выразился математик Пуанкаре, из изъявительного наклонения никак не может выйти повелительное.

Деонтологическая истина состоит в соответствии наших мыслей идее или идеалу должного. Ее критерий — такие идеи как добро, справедливость. Когда мы пытаемся заполнить эти отвлеченные

---

[10] Ordo et connexio rerum idem est acordo et connexio idearum — порядок и связь вещей тот же, что порядок и связь идей (лат.).

[11] Per realitatem et perfectionem idem intelligo — реальность и совершенство есть одно и то же (лат.).

[12] Деонтология, (от греч. δέον — должное) — наука, посвящённая проблемам морали и нравственности. Термин введен И. Бентамом в XIX в. для обозначения науки о должном в целом».

идеи более или менее конкретным содержанием, то получаются идеалы. С их точки зрения мы оцениваем и судим реальную действительность и по большей части приходим к заключению, что сущее далеко не совпадает с должным.

Очевидно, что истины этики это истины долженствования. Она конечно не может обойтись без логики, чтобы не впасть в непоследовательность. И она не может быть равнодушна к познанию действительности. Более того, такое познание нередко получается путем сопоставления того, что должно быть, с тем, что есть и бывает. Этические идеи обладают большою эвристическою ценностью, не говоря уже о их практическом значении. Вот почему Платон назвал идею добра величайшею наукою. А Кант провозгласил примат, т.е. первенство практического разума перед теоретическим.

III. Этика и наука

В течение долгого времени не проводили резкой границы между этикою и наукою, которая в свою очередь не отделялась от философии и религии. Античная классификация наук была несложна: логика, физика и этика. При этом этика охватывала весь этос, т.е. всю личную и публичную жизнь людей. И она понималась не как теоретическое познание, а как практическое руководство к жизни. В таком же смысле понимались выделившиеся из нее дисциплины: политика как искусство, которое, по уверению Аристотеля, доступно только зрелым людям; экономика, т.е. буквально, домоводство, умение вести домашнее хозяйство; юриспруденция, т.е. практическое законоискусство, которое, по мнению римских юристов, доступно только людям зрелого возраста. В средние века философия, не отличавшаяся от науки считалась *служанкою богословия* (*ancilla theologiae — лат.*). И онтологическое познание подчинялось деонтологическому. Посему, например, на порядок в природе смотрели не как на естест-

венное явление, подчиненное физическим законам, а как на награду за соблюдение людьми нравственных законов. Всякого же рода пертурбации вроде потопа, землетрясения и т.п. считались не естественными явлениями, а наказанием людей за несоблюдение нравственных законов. Под конец средних веков явилось учение о двойной истине, философской и богословской: то, что считалось истиною в философии и науке может не считаться истиною в богословии и обратно. Так было положено начало разлучению религии и философии, но наука еще не отделялась от философии. Начиная с XVI века в кругах, считавших себя передовыми, религиозные истины или совсем отвергались или считались относительными, а научные истины были провозглашены абсолютными. Под науками же разумелось только естествознание (такое понимание доныне сохранилось во Франции: Les Sciences). И во имя этого естествознания отвергался, как выразился Спиноза, предрассудок добра и справедливости, т.е. вся этика. Только Кант, принявший полностью для теоретического разума такое естествознание, восстановил этику как специальную область разума практического. В XIX веке основатель позитивизма Огюст Конт (Comte) если не фактически, то принципиально отделил науку не только от теологии, но также и от метафизики, т.е. философии. Наука ищет только онтологическую истину путем простого констатирования фактов и связи между ними. Как заметил физик Kirchhoff она только описывает и ничего не объясняет. Она описывает не только явления природы, но также и человеческую жизнь. Посему возможна, например, наука о религии или о религиях как конкретном явлении совместной жизни людей. И такую науку могут разрабатывать даже атеисты. Подобным образом существует наука о нравах, или этосе, изучающая, что считают нравственным отдельные люди и целые общества в разные времена и каково их действительное поведение. При этом совершенно исключаются всякого рода деонтологические оценки. В таком же смысле психологи описывают явления душевной жизни людей, а социологи — их социальную жизнь. Поскольку занимающиеся этим ученые не впадают в метафизику натурализма и материализма, принципиально исключающую какую бы то ни было этику, постольку их исследования могут быть полезны для нее как вспомогательный материал.

В последнее время в ученом мире происходит процесс, прямо противоположный тому, что происходило в XVI веке. А именно все научные истины, не исключая даже математических аксиом, как утверждал Henri Poincare, признаются относительными. А все абсолютное возвращается религии. Сообразно с этим для этики открываются очень широкие перспективы в сотрудничестве как с религией, так и с наукою.

IV. Этика и философия

Философия (буквально любомудрие) долгое время составляла одно целое с наукою и религиею. От религии она начала отделяться в средние века, особенно под их конец, когда появилось учение о двойной истине — богословской и философской. Окончательно она отделилась от богословия в эпоху гуманизма. Но она продолжала смешиваться с наукою. И еще Гегель (Hegel) удивлялся, что англичане говорят «философский барометр». Отделение философии от науки было сделано в XIX веке в значительной степени благодаря Огюсту Конту, различавшему теологию, метафизику и позитивную, или положительную науку. В настоящее время философия занимает промежуточное положение между религиею и наукою. Это уже не религия, но еще не наука. И обратно, это уже не наука, но еще не религия. Это такая область умственной деятельности, в которой наша мысль совершенно свободна. Религиозная вера связана откровением и авторитетом учащей церкви. Научное знание связано доказательством, наблюдением и экспериментом. В философии же наш *ум предоставлен самому себе* (*intellectus sibi permissus — лат.*, как говорили в XVII столетии). Здесь ум безгранично свободен. Он здесь применяет не догматические методы богословия и не эмпирические, поверочные методы науки, а свободные, критические или близкие к художественному творчеству методы — интуицию, гипотезы и конструкцию, иначе мысленное построение. Из трех модальностей, возможности, действительности и необходимости (posse, esse et

necesse) философия чаще всего прибегает к возможности. Посему Христиан Вольф назвал всякую философскую систему *сочетанием совозможностей* (*compossibilium — лат.*). Для философии не обязателен ни религиозный, ни научный опыт. Встречая на своем пути внешние препятствия (выражение Фихте), философская мысль не смущается ими. Более того, она иногда понимает все бытие, весь мир, как творение свободной мысли, ее представление.

Такая неограниченная духовная свобода сообщает философии немалую привлекательность. Это, как выразился Платон, пир ума. В ней человек легко и непринужденно поднимается над тесною областью реального в огромный мир возможного: le reel est etroit, le possible est immence[13]. Или, как у Шиллера говорит Валленштейн, мир узок, а мозг широк (eng ist die Welt und das Gehirn ist breit[14]). Однако в этом есть и опасность, правда, прекрасная, как думал Платон, но все же опасность. В философии легко потерять почву под ногами, впасть в необузданное фантазерство или пустую фразеологию, заменяющую, как заметил Лейбниц, соломою терминов зерно вещей. Философия часто вырождалась в праздное мудрословие, оправдывавшее и слова Цицерона, что нет такого абсурда, который не был бы сказан кем-либо из философов, и слова Паскаля, что смеяться над философиею это и значит философствовать по настоящему, и слова Канта, что в метафизике можно смело болтать всякий вздор, и слова Вольтера: когда кто-нибудь говорит и не понимает того, что говорит, а слушающий его делает вид, что понимает, то это и есть философия.

Средством против такого блуждания философской мысли является ее ориентация на науку или религию. Тогда, нисколько не теряя своей свободы, она ею пользуется не для праздного фантазерства, а для критического осмысления и углубления того, что они дают. Кант уподоблял науку одноглазому Полифему[15] и видел задачу филосо-

---

[13] Le reel est etroit, le possible est immence — реальное тесно, возможное обширно (лат.).

[14] Eng ist die Welt, und das Gehirn ist breit — тесен мир, а мозг широк (нем.) — Ф. Шиллер.

[15] Полифем, в греческой мифологии сын Посейдона и морской нимфы Тоосы. IX песнь «Одиссеи» Гомера посвящена приключениям Одиссея в пещере Полифема, который во время опьянения и сна был ослеплен героем, избежавшим участи своих спутников, съеденных Полифемом. Не зная настоящего имени своего обидчика, так как Одиссей

фии в том, чтобы дать ему второй глаз. Он же учил, что теория без опыта пуста, но и опыт без теории слеп. Наука исследует факты. Но недаром было замечено, что нет ничего бессмысленнее факта как такового. Факт надо еще объяснить. А всякое объяснение уже выходит за пределы строгой науки. На этом особенно настаивал немецкий физик Kirchhoff: дело науки, учил он, описывать, а не объяснять. Всякое объяснение это уже не эмпирия, а теория. И вот тут на помощь науке приходит философия. На громадное значение философских гипотез для науки указал в своей книге «Наука и гипотеза» знаменитый французский математик Henri Poincare: он считал даже аксиомы Эвклидовой геометрии не более как гипотезами. Еще дальше пошел немецкий философ Faihinger. В своей книге «Die Philosophie des als ob» (философия того, что как будто бы[16]) он отметил значение для науки фикций, т.е. таких предположений и объяснений, о которых заведомо известно, что им ничто не соответствует в действительности. Таким образом философы пытаются осмыслить и объяснить то, что исследуют ученые. В свою очередь, когда философы пытаются выработать целостное мировоззрение, они, чтобы не потерять почвы под ногами, не могут не считаться с данными науки.

Подобным же образом философия подкрепляет и объясняет религиозный опыт. Так, например, в сочинениях стоика Сенеки имеются мотивы столь близкие к христианским, что могла даже возникнуть легенда о его переписке с апостолом Павлом. Средневековые мыслители пытались дать не только богословское, но еще и философское объяснение необходимости боговоплощения (cur Deus homo?[17]). Один схоластик уверял даже, что с помощью философии в богословии *все понятно, omne intelligibile (лат.).* Лейбниц так далеко не шел. Он признал богословские истины сверхразумными. Но, утверждал он, это нисколько не значит, что они противоразумны. И наш разум может прибавить много своих собственных соображений к ис-

---

назвал себя «никто», ослепленный великан, на зов которого сбежались соседи киклопы, кричит, приводя их в замешательство, что его ослепил «никто». Узнав от отплывающего Одиссея его подлинное имя, Полифем в ярости от того, что свершилось давнее предсказание оракула о его ослеплении именно Одиссеем, сбрасывает скалы на его корабли.

[16] «Philosophie des Als ob — «Философии „Как если бы“», — так называется одна из книг Ганса Файингера (1852–1933), немецкого философа-неокантианца».

[17] Cur Deus homo? — почему Бог стал человеком? (лат.)

тинам откровения. В таком духе он и писал философские трактаты о природе и благодати и о богооправдании («Теодицея»). Многие рационалисты XVII и XVIII веков, в том числе и Кант, рассуждали «о разумности Христианства». В свою очередь философия нередко заимствует у религии и перерабатывает по своему ее учение. Так, например, отказ от Аристотелева статического мировоззрения и переход к динамическому был подготовлен христианским учением об изменчивости мира, о том, что небо и земля прейдут, и о том, что все мы преображаемся (II Кор. III, 18). Корни новейших учений о социальной «междузависимости» (interdependance sociale) тоже содержатся в христианстве.

Ввиду этого нет никакой необходимости как превращать философию в покорную *служанку богословия* (*ancilla theologiae — лат.*), как это пытались сделать в средние века, так и отвергать ее во имя науки. Она имеет полное право на существование. И это ее существование одинаково полезно и религии и науке.

Так как философия ищет истину, то ее проблемы относятся ко всем трем возможным типам истины. Сообразно с этим философия делится на критическую (иначе гносеологию, теорию познания), теоретическую (иначе онтологию, или метафизику) и практическую (иначе деонтологию, или этику). В отличие от наук и богословия с их методологиею познания фактов и откровения, философская гносеология ставит вопрос об истине вообще. Что есть истина? Доступна ли она нашему сознанию? Можем ли мы обладать ею? Какова сообразно с этим достоверность как веры, так и знания? Раз эта критическая потребность пробудилась, раз удивление, этот по утверждению Платона и Аристотеля, первородный философский пафос, сменилось сомнением, трудно не только философствовать, но даже знать и верить, не решив или по крайней мере не поставив предварительно гносеологической проблемы.

Другая область философии — метафизика. Ее проблема — теоретическая, проблема бытия, не бытия отдельных предметов, минералов, растений, животных, людей, а бытия вообще, мира как целого. Когда мы хотим своим умом понять смысл бытия, решить вопрос о первых причинах и конечных целях мира, тогда мы занимаемся философскою онтологиею. Потребность в ней проявляется более или

менее ярко у каждого человека уже в детстве. Кто из нас, будучи ребенком, не озадачивал взрослых вопросами о смысле и значении бытия? Как это отметил Бэкон, основные предметы метафизического интереса это Бог, природа и человек.

Наконец, третья область философского интереса это практическая проблема — что делать, не в техническом смысле простой целесообразности, а в этическом смысле нравственного долженствования. Это не онтология. Она столь существенна, что в сущности все люди заняты ею, хотя далеко не всегда сознают это — подобно Мольерову мещанину, не подозревавшему, что он всю свою жизнь изъяснялся прозою. И это дало Канту основание провозгласить примат, т.е. первенство практического разума перед теоретическим. Правда у религии есть свои догматические ответы как на эту тему, так и на все остальные философские проблемы. Но при желании отнестись к этим проблемам критически остается только философствовать. Таков именно путь философской этики.

Таким образом этика входит в философию как ее составная часть. Этика это нравственная философия. Христианская же этика это такое деонтологическое философствование, которое ориентируется на христианство. От нравственного богословия она отличается тем, что не исходит от принципов христианства как чего-то наперед данного и подлежащего только догматическому толкованию, а приходит к ним путем свободного искания, путем проблем, а не теорем.

V. Этика и искусство

Под искусством разумеется творчество, для которого верховною идеею является красота. Как и все идеи, красота не поддается точному определению. И Кант едва ли действительно установил ее сущность, определив ее, как все то, что нам нравится без понятия. Всякое искусство пытается реализовать идеал при посредстве произведений, действующих на чувство. Можно различать три вида ис-

кусства: высокое, или гениальное; среднее, или талантливое; низкое, или ремесленное. Высокое искусство это творчество гениев Божиею милостью. Их произведения совершенны, не стареют со временем и приближают нас к вечности. Великие мастера производят впечатление высших существ, как бы получивших с небес особую миссию давать воплощение идеалам чистой красоты. Пушкин писал: «признак Бога вдохновенье». О девятой симфонии Бетховена Глинка заметил, что это кусок неба, упавший на землю. Среднее искусство это удел талантов. Разница между гением и талантом гениально изображена в произведении Пушкина «Моцарт и Сальери». Таланту не дано подниматься до полного совершенства. В его творчестве преобладает не вечное, а временное. Но, как заметил Гете, кто служит лучшему в свое время, тот служит для всех времен. Низкое, или ремесленное искусство это творчество людей, употребляющих свои способности не для воплощения идеальной красоты, а для посторонних целей, например нравоучения, сенсации, обогащения, угождения вкусам толпы. Большой грех берут на себя настоящие артисты, когда они ставят свое богоданное дарование на службу ремесленному искусству. Еще большее преступление совершают они, когда превращают низкое искусство в низменное, проституируют красоту или подставляют под нее безобразие. Если они не хотят или не могут прислушиваться к божественному глаголу, звучащему в их душе, то было бы лучше если бы они просто зарывали свой талант в землю.

Так как в душевной жизни людей чувство занимает очень крупное место, то этим объясняется большое влияние искусства на их поведение. Возьмем для примера действие музыки. Не странно ли, спрашивал Гамлет, что бараньи кишки вытягивают душу? Не странно ли, что Тургенев в «Песни торжествующей любви» и Толстой в «Крейцеровой сонате» изобразили нарушение долга и даже преступление, вызванное музыкою. Не странно ли, что она нередко парализует человека, превращает его как бы в лунатика, который без сознания и без воли стремится куда-то, может быть, к своей гибели — подобно тем сказочным крысам, которые, удаляясь от берега, плывут за лодкою чародея, пока хватает сил, и затем тонут, потому что никак не могут оторваться от звуков его флейты. Не странно ли, что под боевую песню или бравурный марш люди так часто бодро и весело

шли навстречу неминуемой смерти. Не странно ли, что первый толчек к бельгийской революции и к Брюссельским баррикадам дала сыгранная в театре оперная увертюра. Не странно ли, что ожидание конца мира связывается со звуком трубы. Кто, наконец, не испытывал освобождающего от уз пространства и времени, как выражался Шопенгауэр, действия благородной музыки, когда взор затуманивается, сердце охватывает какая-то мягкая грусть и живо чувствуется принадлежность к какому-то лучшему, высшему миру. Не менее велико влияние художественного слова и литературных образов. В наших суждениях о людях мы часто прибегаем к этим образам: Отелло — воплощение ревности, Гамлет — колебаний между «румянцем воли и бледностью размышления», Гарпагон и Плюшкин — скупости и т. д. На этом основании в классификации наук профессора А.Л. Блока (отца поэта) эстетика предшествует этике, давая ей критерии.

В связи со всем этим приобретает большое значение вопрос об отношении между искусством и этикою. По этому поводу идет спор между тремя мнениями. Согласно первому, высказанному Аристотелем, искусство вызывает нравственное очищение («катарсис»). Пушкин вменял себе в заслугу, что чувства добрые он лирой пробуждал и милость к падшим призывал. Достоевский уверял, что красота спасет мир. Это мнение безусловно правильно по отношению к высокому искусству. Идея красоты пребывает в полной гармонии с идеями добра и истины. Греческий идеал «калокогафия» (от «калос» прекрасный, и «агафос» — добрый) выражал стремление сочетать добро с красотою. Без всякой тенденциозности, без всяких назидательных соображений настоящее искусство всегда морально, потому что оно открывает людям идеальные образы высокого совершенства и заставляет их задумываться над смыслом жизни. Сверх того существуют некоторые виды искусства специально преследующие моральные задачи: таковы басни, сатира, комедии с т.н. тезисами. Второе мнение отстаивает такое «искусство для искусства», которое если и не враждебно морали, то равнодушно к ней. Одно дело красота, другое — добро. Сочетание рисунка, красок и светотени занимает настоящего живописца совершенно независимо от тех или иных моральных соображений. О них, например, не думали флорентийские

художники, заботившиеся преимущественно о четкости рисунка, или голландские мастера светотени (особенно Рембрандт) или венецианские живописцы, увлекавшиеся красочностью, колоритом. Так называемые декаденты требовали от поэзии только красивой формы без какого бы то ни было определенного содержания, значит и нравственного. Оскар Уайлд уверял, что понятие добра и зла свойственно только таким людям, у которых нет никаких других понятий. При таком понимании искусство низводится на степень простой техники, которая, как и всякая вообще техника, этически безразлична. Гении не опускаются до такого воззрения. Но таланты нередко поддаются его соблазну. Наконец, согласно третьему мнению искусство более чем аморально: оно антиморально. За это Толстой осудил его, а другие превознесли. Бодлер воспел «Цветы зла»[18]. Появился тип художественной богемы, смешивающей необходимую для творчества свободу с моральною распущенностью: экстравагантные костюмы, злоупотребления Baccho et Venere[19], превращение ночи в день и дня в ночь, принципиальное нарушение традиционного этоса, как чего-то буржуазного, филистерского, вообще неприемлемого для художника. Немало талантов было загублено таким образом (например Верлэн или Эдгар По). Теория антиморального творче-

---

[18] Шарль Бодле́р (1821–1867) — поэт и критик, классик французской и мировой литературы. Сборник «Цветы зла» — впервые был издан в 1857 г. и вызвал бурю негодования за «безнравственность» некоторых стихов. По приговору суда автор был вынужден заплатить штраф и изъять из книги шесть стихотворений; впоследствии в сборник вместо них вошли 35 новых. цельное поэтическое произведение, которое во втором издании было разделено на шесть глав, составляющих своеобразную автобиографию современной души в ее жизненном странствии. Первая глава показывает поэта, раздираемого противоборствующими силами, которые либо увлекают его на дно, либо возносят на небеса. Во второй главе поэт в течение суток блуждает по улицам Парижа, терзаясь своими бедами среди удручающего равнодушия современного города. В третьей главе он пытается найти забвение в вине и наркотиках. Четвертая глава («Цветы зла») — это цикл искушений, бесчисленных грехов, перед которыми он не устоял. В пятой главе, поэт бросает яростный вызов судьбе. Последняя глава, Смерть означает конец всего странствия. Символом освобождения предстает море как образ бесконечного, изнурительного кружения, которое не может дать покоя и отдохновения.

Следует отметить, что художественная идея сборника «Цветы зла» оказала огромное влияние на развитие современной поэзии.

[19] Злоупотребления Baccho et Venere — Вакха и Венеры («вином и женщинами») — лат.

ства нередко прикрывает порнографию и т.п. проявления низменного искусства.

В своей книге «О гении христианства» Шатобриан утверждал, что «из всех когда-либо существовавших религий христианская религия самая поэтическая». И действительно Новый Завет проникнут высоким художеством. Недаром о Христе Спасителе было сказано, что «множество народа слушало Его с услаждением» (Марк. XII, 37). Под влиянием христианства появилась мысль о «святом искусстве». И согласно легенде восточное исповедание пленило наших предков прежде всего своею красотою.

VI. Христианское мировоззрение

Принципиальную основу христианской этики и социологии составляет христианское мировоззрение. Его метафизический мотив — вера в сверхприродного и сверхчеловеческого Бога, а также в Богочеловека. Его этический мотив — любовь к Богу и к ближним. Исторически оно отличается от языческого и ветхозаветного мировоззрения, принципиально — от ахристианского и антихристианского.

Метафизическую основу язычества составляло обожествление или отдельных явлений и сил природы или всей природы как единого целого, божественной матери, указывающей людям как надо жить. Сообразно с этим этическую основу язычества составляет призыв к жизни, *согласованной с природою* (*secundum naturam vivere — лат.*). Ее заповеди долгое время понимались как оправдание силы, не останавливающейся и перед жестокостью. Так, например, беспощадная расправа Одиссея с женихами Пенелопы прославлялась Гомером как акт высокой нравственности. В «идеализме» Платона не было и тени гуманности. Он считал вполне нормальным «класть слабых детей в такое место как будто для них не было пищи». Только стоики облагородили языческую этику.

Метафизическую основу ветхозаветного мировоззрения составляет вера в сверхприродного и сверхчеловеческого личного Бога, а его этическую основу — вера в заповеди, предписанные этим Богом. Первоначально это мировоззрение было проникнуто национальною исключительностью. Но впоследствии, особенно у некоторых пророков, и метафизика и этика приобрели универсальный характер. Бог национальности становится Богом правды (Исайя LVII, 19). Вот почему Новый Завет провозглашает не нарушение, а исполнение древнего закона, причем однако исполнение означает также и восполнение. Оно производится в трояком направлении — ввысь, вширь и вглубь. В первом отношении знаменательны слова Христа: «вы от нижних; Я от высших; вы от мира сего, Я не от мира сего (Иоан. VIII, 23). Во втором отношении проповедуется любовь не только к дальним, но даже к врагам. Наконец, в третьем отношении вместо внешнего выполнения формальных требований закона христианство взывает к сердцу человека. Сообразно с этим синтезом всего христианского мировоззрения оказывается формула: «слава в вышних Богу, на земле мир, в человецех благоволение (Лук. II, 14). Это значит, что мир и притом всеобщий и длительный возможен только при славе в вышних Богу, когда люди горе имеют сердца, и при благоволении вместо ненависти и равнодушия.

Безошибочным практическим руководством для всей жизни людей, как личной, так и общественной, христианское мировоззрение признает слова Христовы: «без Меня вы не можете сделать ничего» (Иоан. XV, 5). Этим оно существенно отличается от антихристианского мировоззрения. Ахристианское основывается на убеждении, что все может быть сделано без Христа. Оно не враждебно христианству, но оно глубоко равнодушно к нему. Оно только терпит его как суеверие. Сообразно с этим прусский король Фридрих II брезгливо заявил, что в его государстве «каждый может спасаться по своему фасону». Антихристианское мировоззрение основано на убеждении, что все может быть сделано не только без Христа, но и против Него. Оно стремится к «дехристианизации» всей нашей жизни. Всякую религию оно считает злом, подлежащим искоренению. Вслед за Марксом его усвоили большевики.

VII. Христианская теория познания

С тех пор как пафос удивления, которое Платон и Аристотель считали началом философии, был подорван сомнением, всякое сознательное мировоззрение основывается на том или ином понимании истины. Соответственная проблема может быть решена или скептически, или догматически или критически. Христианское мировоззрение не приемлет скептицизма. Скептицизм, т.е. принципиальное отрицание возможности познать истину, составлял сущность учения софистов, признавших мерою всех вещей всякого человека с его изменчивыми субъективными настроениями. Скептиком был и римский администратор Пилат, который в ответ на заявление Христа, что Он «на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине», иронически спросил: «что есть истина» (Иоан. XVIII, 38). Апостол Иаков писал, что «сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой» (Иак. I, 6). Новый Завет относится скептически только к тем, кто принимает свое незнание или полузнание за окончательное знание (II Тимоф. III,7, I Кор. VIII, 2), предается пустым словопрениям (I Тимоф. VI, 4, 5, II Тимоф. II, 11, 14, 16, 23 Титу III, 9) или, как книжники и законники, самоуверенно «взяли ключ разумения» (Лук. XI, 52). Не приемлет христианство и догматизма в смысле слепой веры без всякой критики. Дух свободного исследования не преследовался ни Христом, говорившим «истина сделает вас свободными» (Иоан. VIII, 32) и предлагавшим «исследуйте писания» (Иоан. V, 39), ни апостолами предупреждавшими «все испытывайте» (I Солун. V, 21), «не всякому духу верьте, но испытывайте духов» (I Иоан. VI, I). Христос никого не задерживал при Себе насильственно. И посему «многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили» (Иоан. VI, 66). Апостол Павел писал: «надлежит быть и разномыслиям между вами» (I Кор. II, 19). Тертуллиан предлагал подтверждать истинность христианства «*словами, не ударами*» (*verbis, non verberibus — лат.*). И один древний писатель Вописк отметил, что «христианство распространялось с огромною свободою». На него ссылался один из столпов либерализма в начале XIX века Бенжамен Констан. Христианское понимание истины характеризует-

ся правдивостью. Всякая мистификация, всякий обман, хотя бы и «*благочестивый*» (*pia fraus — лат.*), им отвергается. Пришедший свидетельствовать об истине Христос спрашивал: «кто из вас обличит Меня в неправде?» (Иоан. VIII, 46), Апостол Иаков предупреждал: «не лгите на истину» (Иак. III, 14). Апостол Павел ссылался на «нелживого Бога» (Титу I, 3) и увещевал: «отвергнув ложь, говорите истину каждый ближнему своему» (Ефес. IV, 25). Нет в Новом Завете и того устрашающего, террористического понимания истины, которое так свойственно многим религиям: primus deos fecit timor[20], уверял Лукреций. Страх Божий типичен для ветхозаветной премудрости (Псал. CXI, 10; Притчи 1, 7, 9, 10); «Господь Саваоф — страх ваш и Он — трепет ваш» (Исайя, VIII, 13). По христианскому же воззрению веруют и вместе с тем трепещут только бесы (Иак. II,19). Испуганным и трепетавшим Христос говорил: «это Я, не бойтесь» (Матф. XIV, 27). «Смело действуя о Господе» (Деян. XIV, 3), истину христианства апостолы исповедуют «со всею смелостью» (Деян. IV, 29), «с дерзновением» (Деян. IV, 31, XIII, 46), «со всяким дерзновением» (Деян. XXVIII, 31), «небоязненно» (Деян. XIX, 8).

Истина для христианства это не нечто тайное, пифическое, иератическое, оккультное. Христос «говорил явно миру и тайно не говорил ничего» (Иоан. XVIII, 20). Истина Его учения открыта и младенцам (Матф. XI, 25, Лук. X, 21). Если Он не говорил народу без притчи (Матф. XIII, 34, Марк. IV, 34), то не для затемнения своего учения, а, напротив, для большей ясности. Он не учреждал никакого тайного религиозного общества. Если же Иосиф Аримафейский и Никодим приходили к Нему тайно ночью, то только «страха ради Иудейска» (Иоан. XIX, 38). Ап. Павел не хранил про себя «возвещенную ему через откровение тайну» (Ефес. III, 3), а, напротив, утверждал, что ему «дано открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны» (Ефес. III, 9). И он про поведывал «тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую» (Кол. I, 26). Для апостола знание это уже не запретный плод, украдкою сорванный с древа познания, ибо Бог «хочет, чтобы все люди достигли познания истины» (I Тим. II, 4). Таким образом получается христианское дополнение формулы

[20] Primus deos fecit timor — первым создал богов страх (лат.).

Аристотелевой «Метафизики»: «Все люди от природы стремятся к знанию». Тех, кого ап. Павел считал духовными младенцами, он, как настоящий педагог, питал «молоком, а не твердою пищею» (I Кор. III, I, 2, Евр. V, 12). Но зрелым он говорил: «вникай в себя и в учение» (I Тимоф. IV, 16), «испытывайте самих себя» (II Кор. XIII, 5), «все испытывайте» (I Сол. V, 21), «всякий поступай по удостоверению своего ума» (Римл. XIV, 5). Когда он противопоставлял казуистической мудрости книжников и софистической мудрости совопросников века сего (I Кор. I, 20) «безумное Божие» (25), то он имел в виду то, что впоследствии сформулировал Лейбниц, а именно, что истины откровения сверхразумны. Даже Апокалипсис Иоанна это не апокриф. Это не сокровение. Это откровение.

Такому взгляду на истину соответствует и христианский культ. В отличие от языческих капищ с их отдельными дворами и всяческими преградами, завесами, скрывающими не то Изиду, не то пустоту, христианские храмы открыты. Миряне или присутствуют при совершении литургии, как у католиков, или, как у православных, соборне, «миром» непосредственно принимают участие в ней.

С таким пониманием истины связано и то, что в Новом Завете она постоянно отождествляется со светом, познание — с просвещением. Но это не уничтожающий, выжигающий, всепожирающий свет Люцифера или Аполлона. Это также не пламя контрабандным образом похищенного Прометеева огня. Это тихий свет, просвещающий всех людей, светящий всем, кто имеет очи, чтобы видеть. Это свет, делающий все явным, все обнаруживающий (Ефес. V, 13). При этом осуждается мракобесие тех людей, которые «более возлюбили тьму, нежели свет» (Иоан. II, 19). Так как мы «не сыны ночи, ни тьмы» (I Сол. V, 5), то апостол предлагал «не участвовать в бесплодных делах тьмы» (Ефес. V, II) и благодарить Бога «избавившего нас от власти тьмы» (Кол. 1, 13). Посему Новый завет совершенно неповинен в том обскурантизме, который так часто приписывается христианству его врагами. Тропарь на Рождество Христово подчеркивает, что «воссия мирови свет разума». И христианству вполне конгениально утверждение Пушкина, что «ложная мудрость мерцает и тлеет пред солнцем бессмертным ума».

Христианская истина это «здравое учение» (Тит. I, 9; II, I; I Тимоф. I, 10; II Тимоф. I, 13), «здравое слово» (I Тимоф. VI, 3), обращенное к

«рассудительным» (I Кор. X, 15). «Нет, достопочтенный Фест — сказал ап. Павел, — я не безумствую, но говорю слова истины и здравого смысла» (Деян. XXVI, 25). Христианство не требует от верных истерии, кликушества. Оно обращается к уравновешенным людям. Оно возвышает, расширяет и углубляет их сознание, оставляя его все время под контролем здравого смысла. Быть может, отсюда пошло Спенсерово определение науки как систематизованного здравого смысла. А французы прямо таки отождествляют христианское с понятным: il faut parler chrétien, si vous voulez que je vous entende, говорится у Мольера[21].

Христианской теории познания чужда та нескромная гордыня, с которою даже такие мыслители, как Кант и особенно Гегель, утверждали, что абсолютное, всеисчерпывающее знание вполне доступно людям и что, более того, именно они, эти философы, полностью открыли его. Для христианства настоящее, полное знание это только Божественная премудрость, Божественное всеведение. Ап. Павел говорит о «едином премудром Боге» (Римл. XIV, 26; I Кор. I, 24; I Тимоф. I, 17). Он один обладает «бездною премудрости и ведения» (Римл. XI, 33), «всеми сокровищами» (Кол. II, 3), «многоразличной премудрости» (Ефес. III, 10). «И нет твари, сокровенной от Него; но все обнажено и открыто перед очами Его» (Евр. IV, 13). Ему не нужны абстракции, обобщения, конструкции и т. п. методологические ухищрения. Он без них сразу проникает в мельчайшие подробности бытия: Ему известен каждый волос на голове каждого человека (Лук. XII, 7). Такое всеведение не дано людям: «кто познал ум Господень» (Римл. XI, 34; I Кор. II, 16) спрашивал ап. Павел, который совсем не был «невеждою в познании» (II Кор. XI, 6) и поразил Феста «большою ученостью» (Деян. XXVI, 24). Все схемы, модели, абстракции, с помощью которых люди «якоже зерцалом в гадании» (I Кор. XIII, 12) отвлекаются от частного и индивидуального в сторону общего и отвлеченного, подтверждают не столько силу, сколько, напротив, слабость их знания. Это понимал Лейбниц, когда утверждал, что настоящее знание состояло бы в том, что мы бы знали каждый листочек на каждом дереве, всю его, так сказать, биографию. Но этого нет.

---

[21] Il faut parler chrétien, si vous voulez que je vous entende — следует говорить по христиански, если хотите, чтобы вас поняли (фр.).

Мы или дискурсивно, отрывочно переходим от одного предмета к другому без интуитивного разумения их целостной связи, или же удаляемся от предметов вообще и от объективного мира в пещеру нашего ограниченного ума, где, по Платону, зримы только тени, и там строим абстрактные теории, далеко не адекватные конкретной действительности. Вот почему самоуверенное всезнайство осуждается такими христианскими мыслителями как Паскаль. Как предупреждал Сент-Бов, мы подвижны и судим о подвижных существах. Но из этого отнюдь не следует, что мы осуждены на абсолютный агностицизм, на полное незнание или на безысходные заблуждения. Это опровергается уже одним фактом существования и процветания науки с ее теоретическими и практическими результатами. И это было бы несовместимо с нашею верою в то, что мы носим в себе образ и подобие Божие, значит, хотя и в слабой степени причастны Его премудрости. Нашу способность к познанию Декарт приписывал правдивости Бога, не желающего вводить нас в обман. Но полное и окончательное всеведение всегда остается для нас неосуществленным идеалом, пределом, или, выражаясь математическим языком, асимптотою нашего стремления к совершенному знанию.

Критерием для проверки научного знания служат доказательство и опыт. Но есть истины трансцендентные, т.е. выходящие за пределы нашей эмпирии и посему научной проверке не подлежащие. Они входят в Божественную премудрость. Как же они могут, хотя бы частично, стать достоянием также и людей. Для христианского сознания этот вопрос разрешается «посредником между Богом и человеками, человеком Христом Иисусом» (I Тим. II, 5). Он «сделался для нас премудростью от Бога» (I Кор. I, 30). Он «на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (Иоан. XVIII, 37). Вместе с Ним «свет пришел в мир» (Иоан. III, 19). «Сын Божий пришел, и дал нам свет и разум» (I Иоан. V, 20). В Нем мы «обогатились всяким познанием» (I Кор. I, 5). В этих пределах «мы имеем ум Христов» (I Кор. II, 16).

Таким образом сущность христианской гносеологии состоит в том, что абсолютная истина это Божественное всеведение. Она нам недоступна в полном виде. Но так как мы сотворены по образу и подобию Божию и посему являемся «причастниками Божеского естества» (II Петра, I, 4), то мы субъективно способны к ее частичному

восприятию. Объективным посредником между Богом и нами является Богочеловек. И через Него мы получаем это частичное восприятие. Так заполняется пропасть между познающим субъектом и объективною, отчасти даже абсолютною истиною, ибо «мы получаем познание от Бога» (Гал. IV, 9). Конкретным источником такого познания является Слово Божие, содержащееся в Священном Писании. В нем имеются регулятивы и для христианского познания и для христианского поведения. В этике человек идет навстречу Богу, но и Бог идет навстречу ему. Объективный критерий нравственных истин это Божьи заповеди. «Законом познается грех» (Римл. III, 20). Субъективный их критерий это совесть, стоящая на правильном пути даже у язычников, когда они «не имеющие закона, по природе законное делают» (Римл. II, 14): «они показывают, что дело закона у них написано в сердцах: о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Римл. II, 15).

VIII. Христианская метафизика

Для объяснения смысла бытия возможны две метафизики, или онтологии: языческая и христианская. Основная тенденция языческой метафизики — имманентный монизм. Это значит, что она ищет смысл мира, не выходя из его пределов и стремится привести к одному знаменателю все многообразие бытия. Начало положил Фалес, сводивший все к воде. Верховное понятие такой метафизики — субстанция. Она понимает все предметы и всех людей как свои акциденции. Одни метафизики считают такою субстанциею материю, другие — дух. Спиноза сводил все к природе. Гегель учил о мировом разуме. Шопенгауэр о мировой воле. Такой разум, такая воля совпадают с миром. И без них ничто же бысть, еже бысть[22]. То обстоя-

[22] И без них ничто же бысть, еже бысть — и без них ничто не начало быть, что начало быть (церковнослав.).

тельство, что из России не вышло крупных метафизических систем объясняется не бедностью русской философской мысли, а тем, что ей чуждо полное растворение Божества в природе или вообще в имманентном бытии. Основная тенденция христианской метафизики — трансцендентный монотеизм. Чтобы понять смысл мира, она выходит за его пределы и находит опору в сверхмировом Божестве. Для нее Бог это *самое реальное существо, Ens realissimum (лат.)*. И вся прочая онтология и феноменология, всяческое бытие и бывание получает свой смысл и значение только с такой высшей точки зрения. По традиции, идущей от Бэкона, такая метафизика слагается из учения о Боге, природе и человеке.

IX. Бог

Для языческого сознания божество или отождествляется с отдельными силами и явлениями природы или сливается с нею. Поскольку, как заметил Ксенофан, представления о богах составлялись по образу и подобию человеческому, постольку боги наделялись всяческими человеческими свойствами, не исключая и недостатков, как душевных, например, зависть, ревность, так даже и физических (хромой Гефест). Для христианского же сознания Бог выше и природы и человека: — «ищите выше», предлагал язычникам бл. Августин. Как же обретает Бога христианское сознание? Тремя путями: мистическим, богословским и философским.

Мистический путь состоит в том, что человек чувствует живого Бога своим сердцем, более того, воспринимает Его всем своим существом. И это его устремление столь крепко, что его ничто не колеблет. Это такая вера, которую не могут подорвать никакие возражения от разума (*credo quia absurdum — лат.*) и которая совершенно не нуждается ни в каких доказательствах. Она не только осмысливает личную жизнь человека, но и согревает ее: «блажен кто верует, тепло ему на свете». Но ей угрожает опасность чрезмерного сосре-

доточения на личных, субъективных переживаниях. Нередко она переходит в экстаз, экзальтацию, совершенно ускользающую от контроля разума и парализующую волю. Вот почему христианская мистика ознаменовалась не только весьма возвышенными и глубокими проявлениями, но также и сектантским пиэтизмом и чрезмерною эмоциональностью.

Богословский путь состоит в том, что основным источником богопознания признается Слово Божие, содержащееся в священных книгах. Таким образом «мы признаем или, лучше, получаем познание от Бога» (Гал. IV, 9). Не богословская мысль открывает Бога, а Бог Сам Себя открывает ей. Он ей не задан, а дан. Она воспринимает откровение и подвергает его толкованию и систематизации с помощью всех средств, имеющихся в распоряжении человеческого разума. Идеал богословия законченная система вероучения и нравоучения, основанная на откровенном Слове Божием. Как и все идеалы, он никогда не осуществляется полностью. И это спасает богословскую мысль от статического застоя, сообщает ей динамику. Это не значит, что Бог меняется со временем. Он превыше времени. У пророка Исайи Он говорит: «Я — Господь первый и в последних — Я тот же» (Исайя XLI, 4); «прежде Меня не было Бога и после Меня не будет» (XLIII, 10). Равным образом и про Иисуса Христа ап. Павел писал, что Он «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. XIII, 8). Это значит, что абсолютное, вполне адекватное, исчерпывающее познание «сокровенного Бога (Илия XIV, 15) никогда полностью не постигается в условиях нашей земной жизни. Этим оправдывается молитва: «Ты еси Бог, неизреченен, недоведом, невидим, непостижим». Этим же объясняются заявление бл. Августина, что Бог *лучше познается незнанием* (*seitur melius nesciendo — лат.*), а также крайности так называемого апофатического, т.е. отрицательного богословия, утверждающего, что даже с помощью слова Божия мы знаем только то, что не есть Бог и не можем ничего сказать о том, что Он есть. Так далеко настоящее положительное богословие не идет, ибо тогда пришлось бы отвергнуть все откровение. Но поскольку богословие стремится возможно совершеннее познать Бога, постольку и в нем есть движение и разномыслия, которые ап. Павел признал даже желательными (I Кор. XI, 19).

В отличие от богословского богопознания, идущего от Бога к человеку, философское богопознание идет от человека к Богу. Путь философии — богоискательство. Здесь не Бог открывается человеку, а, напротив, человек открывает Бога. Правда, существует мнение, что *не подобает философу прибегать к Богу*, *non est philosophia recurrere ad Deum (лат.)*. И когда, например, Лаплас изложил Наполеону свою теорию происхождения мира из туманной массы материи, а тот, воспитанный в понятиях деизма, спросил его, «а где же тут Бог», то астроном ответил ему, что он «не нуждается в этой гипотезе». Философы материалистического направления идут еще дальше и позволяют себе глумиться над Богом: Геккель назвал Его «парообразным позвоночным». Но прав был Николай Кузанский (XV век), назвавший всю нашу ученость без религиозного завершения не более как *ученым невежеством* (*docta ignorantia — лат.*). Прав был и Бэкон, уверявший, что только мелкие глотки из кубка познания удаляют от религии, более же глубокие непременно ведут к ней. Наука имеет дело с фактами. Философия пытается их объяснить. Рано или поздно, но неизбежно она признает все свои объяснения относительными и посему недостаточными. Тогда ей только и остается или признаться в своем бессилии (таков «агностицизм» Спенсера) или «постулировать», т.е. затребовать Бога как единственное окончательное объяснение. В таком, например, смысле Лейбниц завершал основанную на законе достаточного основания причинную цель всего существующего единым Богом, как последним и окончательным достаточным основанием: il n'y a qu'un Dieu et il suffit[23]. Державин в своей оде «Бог» взывает: «Ты есь, природы чин вещает». Деисты не могли обойтись без Бога как Творца, теисты — как Вседержителя. Философская литература XVII и XVIII веков изобилует рассуждениями «о разумности христианства», «демонстрировавшими» его догматы и составлявшими то, что называлось «естественным богословием». Еще чаще, чем метафизика, постулирует Бога этика. Увенчивая свой «категорический императив» постулатом бытия Божия, Кант в сущности только переводил на язык философии более категорическое новозаветное утверждение о познании Бога

[23] Il n'y a qu'un Dieu et il suffit — есть лишь один Бог и этого достаточно (фр.).

через делание добра: «а что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди» (I Иоан. II, 3). Это утверждение очень характерно для христианского мировоззрения. С одной стороны еще более решительно, чем в книге «Исход» (XXXIII, 20): «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» заявляется, что не только «делающий зло не видел Бога (III Иоан. I, II), «всякий согрешающий не видел Его и не познал Его» (I Иоан. III, 6), «кто не любит, тот не познал Бога» (I Иоан. IV, 8), «всякий преступающий учение Христово и не пребывающий в нем не имеет Бога» (II Иоан. 1, 9), но что вообще «Бога никто никогда не видел» (I Иоан. IV, 12) и Его «никто из человеков не видел и видеть не может» (I Тимоф. VI, 16). Но с другой стороны чистые сердцем признаны блаженными потому, что они «Бога узрят» (Матф. V, 8). И о святости сказано, что «без нея никто не увидит Господа» (Евр. XII, 14).

Христианское познание Бога облегчается тем, что «знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум да познаем Бога истинного» (I Иоан. V, 20). Поскольку Его благовествование принимается нами, постольку оно до того приближает нас к Богу, что мы сознаем себя Его детьми (Иоан. I, 12; I Иоан. III, 2,), которые «от Бога родились (Иоан. I, 12, 13) свыше (Иоан. III, 7). И посему мы смеем со дерзновением неосужденно взывати к Нему:«Отче наш» (Матф. VI, 9). Нам дан образ Бога, а «когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его как Он есть» (I Иоан. III, 2).

X. Природа

Для христианского мировоззрения природа это не божество и не автономный автомат, а Божие творение. Своим телом и происходящими в нем процессами, поскольку они независимы от воли, человек связан с нею. Но не она может указывать ему, что делать и как себя вести. Вот почему слово «природа» почти отсутствует в Новом Завете. Как руководство она упоминается только по одному мелкому по-

воду; апостол язычников (Рим. XI, 13) пишет своим греческим корреспондентам в Коринфе, еще недавно поклонявшимся природе: «не сама ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестие для него, но если женщина растит волосы, для нея это честь, так как волосы даны ей вместо покрывала» (I Кор. XI, 14). Он же упоминает о язычниках, которые «по природе законное делают» (Рим. II, 14). Вообще же руководство природы с ее «немощными и бедными вещественными началами» (Гал. IV, 9) считается нормальным не для людей, а для «бессловесных животных» (Иуд. 1, 10), «водимых природою» (II Петр. II, 12). Для апостола Павла «иудеи по природе» (Гал. II, 15) это не иудеи по принципу, а иудеи по физическому рождению. «По природе мы все жили чадами гнева» (Ефес. II, 3). Вот собственно и все, что говорится о природе, как таковой, в Новом Завете. Появившееся благодаря стоикам словосочетание «закон природы» в нем не встречается, если впрочем не считать косвенного указания ап. Павла, что он «видит иной закон в членах своих, противоборствующий закону ума его» (Рим. VII, 23). Но не этот «закон греха» (Рим. VII, 25) детерминирует функцию тела, а призвание тела служить прославлению Бога (I Кор. VI, 20) и быть «членом Христовым» (I Кор. VI, 15), предоставляемым «в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. XII, I).

Сущность христианского взгляда на природу может быть сведена к двум идеям, теоретической и практической. Теоретическая идея это относительность природы, практическая это ее преодоление.

Есть два понимания всего на свете. По одному все в мире неизменно. Одно и то же небо, одна и та же земля. Одни и те же явления. Ничего нового под луною и над нею. Много *перемещений*, но никаких существенных *изменений*: *aliter, sed eadem (лат.)*. Никакой эволюции, ибо мир стабилизован. Так его понимал Аристотель. Так же его понимало возникшее после средних веков и окончательно сформулированное в XVII веке мировоззрение: мир это механизм, в котором, как в часах, точно повторяются одни и те же движения. В XVIII веке Монтескье объяснял, что «всякое различие это однообразие, всякое изменение это постоянство». По другому пониманию, напротив, нет ничего неизменного на свете. Сегодня непохоже ни на вчера

ни на завтра. Все рождающееся умирает. И таким образом жизнь есть постоянное обновление. Меняется и неорганическая природа — камни, металлы, даже солнце и звезды, ибо и они когда-то и как-то возникли и не только вращаются или стоят, но еще куда-то несутся и внутри их непрерывно происходят те или иные изменения. Вместо стабилизации всюду мобилизация. Начало такому пониманию мира положил уже Гераклит. Но он не был понят. И посему он был прозван «темным». Его продолжателем был Лейбниц, утверждавший, что «настоящее отягчено прошлым и беременеет будущим». Но эта сторона его философии долгое время оставалась непонятого. И динамическое мировоззрение возобладало только в XIX столетии. Только тогда история, которую Аристотель не находил даже возможным считать наукою, получила такое значение, что все столетие стали называть saeculum historicum[24]. Шлегель объявил, что мир это не система, а история. Из пространства, наполненного предметами, вселенная как бы превратилась во время, в котором совершаются процессы. Существительные вытесняются глаголами, склонения — спряжениями. Все в мире эволюционирует, становится, но никогда окончательно не устанавливается. Де Фриз открыл «мутации», а Бергсон «творческую эволюцию».

И вот в Новом Завете не приемлется статический, стабилизационный взгляд на природу. Она не абсолютна и не совершенна: «вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. VIII, 22). Порядок природы — преходящий, временный, ибо «небо и земля прейдут» (Матф. XXIV, 35). Вместо языческого образа светил, неизменных в своем строении и постоянно повторяющих одни и те же передвижения, любимый образ Нового Завета это произрастающее зерно. И проблема загробной жизни решается христианством не в смысле статической и языческой формулы бессмертия, т.е. сохранения на вечные времена того, чем человек был при жизни, а в смысле динамической формулы воскресения, как «иного жития вечного начала». Только в Ветхом Завете «Бог почил от всех дел своих, которые творил и созидал (Быт. II, 3). В Новом же Завете «Отец творящий» (Иоан. V, 19) «делает и доныне» (Иоан. V, 17); «и сказал сидящий на престоле: се

[24] Saeculum historicum — исторический век (лат.).

творю все новое» (Апок. XXI, 5). Во всем этом сказывается динамический взгляд на мир. Но во время оно и еще долгое время спустя такое понимание оказалось еще более преждевременным, чем в эпоху Лейбница. И оно не подвергалось специальной разработке, тем более, что космологические проблемы несравненно меньше занимали первых христиан, чем царство не от мира сего и единое на потребу; только ап. Петр мимоходом заметил, что «небеса и земля составлены из воды и водою» (II Петр III, 5); совсем как у Фалеса. А Лактанций считал безумцами интересующихся астрономией и недоумевал, какое блаженство может доставить исследование истоков Нила. Можно сказать, что бл. Августин едва ли не первый отдал должное истории как процессу, в который вовлечено все мироздание. Средневековые философы интересовались космологическими проблемами. Философия тогда считалась служанкою богословия. Но вместо того, чтобы служанка получала указание от госпожи, госпожа приняла от служанки ее взгляд на природу. Этот же взгляд питался Аристотелевым учением с его статистическим духом, а заодно с гелиоцентризмом и целым рядом заблуждений относительно отдельных явлений природы. Все это без всякой надобности было усвоено «учащею церковью», которая сама училась у язычника Аристотеля и освятила его идеи подтверждающим авторитетом «ангельского доктора» Фомы Аквинского. И это опять таки без всякой надобности вызвало сопротивление Западной церкви идеям Кеплера, Галилея и Ньютона, которые в сущности отлично уживались с общим духом христианского мировоззрения. В рассказе Лескова «Кадетский монастырь» вдумчивый священник обращает внимание детей на данный Христом образец смирения: Он не появился с силою и славою на каком-нибудь более значительном, чем наша скромная планета, небесном теле, и родился Он не в какой-нибудь столице и не в пышных чертогах, а в провинциальной Палестине, более того, в пренебрегавшемся Назарете и даже не в доме, а в пещере и положен был в ясли. Судьба христианства совсем не зависит от того, какое положение занимает земля среди прочих небесных тел. Оно предоставляет ученым «постигать, что широта, и долгота, и глубина и высота» (Ефес. III, 18). Его занимает не столько астрономическое, сколько метафизическое и мистическое небо. И исследование эволюции неорганической и ор-

ганической природы нисколько не противоречит его взгляду на относительность и изменчивость всего в мире. Противоречие получается только тогда, когда некоторые ученые выходят за пределы фактов и заполняют пробелы своего знания такими бездоказательными утверждениями, которые преследуют специальную цель отвергнуть бытие Божие и унизить достоинство человека, провозгласив его потомком обезьяны или какого-то небывалого «примата». Против такой тенденции нередко восстают сами эволюционисты. Так, например, известный исследователь муравьев Васманн заявил, что он полностью принимает дарвинизм и вообще эволюционное объяснение мира, но только в тех пределах, где оно действительно подтверждается фактами. Там, где их нет, получается пробел. Знание не может заполнить его. А тогда позволительна вера. Можно, говорит Васманн, согласиться с учением Канта и Лапласа о происхождении планетного мира из туманной массы материи. Но оно не объясняет, как произошла эта туманная масса. Далее, эволюционисты не могут объяснить, как из неорганической материи появились организмы, хотя бы в виде самой элементарной клеточки. Наконец, они не могут объяснить, как появился человек. Во всех этих случаях Васманн признал единственно возможным объяснением Божие творение.

Христианское мировоззрение не подчиняет человека природе и не сливает его с нею. Оно ставит его выше природы и вменяет ему в задачу ее преодоление. В этом отношении прообразом для человека служит Богочеловек. Вся земная жизнь Христа это непрерывное преодоление природы. Христос родился, преобразился, воскрес и вознесся. Он вступил в природу, преодолевал ее, совершая чудеса и исцеляя немощных и выступил из нее, дав людям завет следовать ему в этом отношении. Этим оправдывается техника со всеми ее чудесами, освобождающими человека от рабства природы. И этим открывается путь настоящей эволюции человека, от рождения в болезнях через всеобщее (II Кор. III, 18) преображение до воскресения, когда «последний враг истребится, смерть» (I Кор. XV, 26). «Когда тленное облечется в нетление и смертное в бессмертие» (I Кор. XV, 54), только тогда природа в ее нынешнем виде будет полностью преодолена.

XI. Человек

Паскаль спрашивал: «что за химера человек, какая новость, какое чудовище, какой хаос, какой предмет противоречий, какое чудо, судья всех вещей, бессильный, червь земли, хранитель истины, клоака недостоверности и заблуждений, слава и отвращение вселенной? Кто разберет эту спутанность? Право, это превышает догматизм и пирронизм и всю человеческую философию». «Человек превышает человека». Сам Паскаль дал два определения человека: «ни ангел ни зверь» и «мыслящий тростник». Такие определения, как и большинство других, например, Франклина: «существо, производящее орудия», или Бональда: «интеллигенция, обслуживаемая органами», не лишены остроумия и меткости, но далеко не исчерпывают тайну человека (mysterium hominis).

С тех пор как Сократ провозгласил: «познай самого себя», а Диоген с фонарем искал человека, антропологическая проблема занимала античную мысль. Одно ее решение, чисто материалистическое, предложил Демокрит: весь человек состоит без остатка из атомов, причем душа это те же атомы, только более легкие. Из этого Эпикур сделал практический вывод: если таково строение человека, то нечего бояться смерти: пока человек жив, смерти нет, а когда наступает смерть, человека уже нет, ибо тогда без остатка рассыпаются составлявшие его атомы. Из этого вытекало отрицание моральной ответственности человека за его поведение и призыв наслаждаться жизнью, пока не поздно: *carpe diem (лат.), рви день*. Золотая молодежь, теснившаяся возле Августа и спешившая насладиться плодами произведенного им политического переворота, превратила это учение в философию кутежей, исповедовавшуюся «поросятами из эпикурова стада», как выразился Гораций. Приблизительно тогда же проблема идеального человека, о котором Менандр писал «как хорош человек, когда он на самом деле человек», решалось в смысле своеобразно понятого гуманизма. Humanitas означала светскость культурных горожан в отличие от неотесанной деревенщины. Посему она отождествлялась с urbanitas (от urbs, город — лат.). И ей противопоставлялась rusticitas (от rus, деревня– лат.). Во время «золотого века» римской литературы такая humanitas означала изысканность литера-

турного языка, умение вертеть стилем, в конце письма поставить vale и т. п. Такое понимание настоящего человека возродилось в эпоху т. н. гуманизма. Тогда гуманистом считался знаток и подражатель античной литературы. Ни о какой гуманности в смысле человеколюбия при этом не было и речи. И посему, например, в эпоху «возрождения» в Италии обычным явлением было сочетание изящной гуманистической культуры с полным аморализмом и вопиющими злодеяниями. Тогда именно и появилось особое «гуманитарное» образование. Его сущность не в том, чтобы действительно всесторонне изучать живого человека и совершенствовать его, а в том, чтобы знать мертвые языки древних греков и римлян, а также их литературные произведения и по возможности подражать им, чтобы тоже стать «классиками». Такое понимание гуманитарного образования, в отличие от «реального», сосредоточивающегося на математике и естествознании, сохранилось доныне. Еще и сейчас французы говорят: faire ses humanités[25].

Глубже поставил проблему человека Сократ, внявший дельфийскому призыву «познай самого себя» и открывший в себе «нечто демоническое», т.е. божественное, под чем он разумел совесть. Еще, глубже понял проблему Платон. Он внес в понимание человека такие мотивы, которые были чужды античному мировоззрению. Прежде всего он отказался от традиционного взгляда на человека как на существо гармоническое по природе. Согласно такому взгляду предоставленный самому себе человек не хочет и даже не может сделать ничего худого. Посему нет необходимости в принуждении: и без него человек по собственному влечению всегда поступает хорошо. Из этого следует отказ от какого бы то ни было принуждения в воспитании, в политической и общественной жизни: все само собою устраивается наилучшим образом. Такая оптимистическая антропология создала традицию, не исчезнувшую и доныне. К ней примкнул Пелагий, уверявший, что человек может спастись от греха собственными силами, не нуждаясь в благодати. К ней примкнул Рабле, приглашавший людей делать все, что им угодно, без какого бы то ни было морального контроля. К ней примкнул Руссо, утверждавший, что человек от природы добр и что все зло происходит от цивилизации,

[25] Faire ses humanités — получать классическое образование (фр.).

которая портит его. К ней примкнули либералы первой половины XIX века, верившие, что социальная гармония создается совершенно свободною игрою личных влечений и интересов. К ней примкнул и Гюйо, автор книги о «морали без обязательств и санкций», в которой он всецело полагается на естественную склонность человека к благожелательной экспансии. И вот Платон, быть может, под влиянием восточных учений о поврежденном человеке утверждал, что по своей природе человек это совсем не гармоническое существо. Это «не прекраснейшая система». Человек, учил он, состоит из трех частей. Верхняя помещается в голове. Здесь действует разум. Между шеею и грудобрюшною преградою помещается сердце, орган не любви и нежности, как думали в сентиментальном XVIII веке, а сердитости, гнева. Наконец, низ человека это брюшная полость, где сосредоточены чувственные вожделения. Таким образом вместо одной души оказываются целых три: разумная, гневливая и чувственная. Каждая стремится к преобладанию. Посему предоставленный самому себе человек являет жалкое зрелище анархии противоборствующих начал и постоянной опасности засилья низших начал. Выход из этого — суровая аскетическая дисциплина, господство разума над гневливостью и вожделениями. Такой «политике внутри нас» должно соответствовать и устройство внешней политической жизни: государства, уверял Платон, будут бедствовать до тех пор пока цари не начнут философствовать или философы царствовать. С таким драматическим пониманием человеческой природы у Платона соединялось стремление связать человека с трансцедентальным миром идей. Есть два мира, учил он: один всегда есть, но никогда не бывает, а другой, напротив, всегда бывает, но никогда не есть. Первый мир это мир чистых идей. Второй это наша эмпирическая действительность. И вот, утверждал Платон, настоящая родина настоящего человека это мир идей. Оттуда он приходит и туда он стремится, пребывая в тюрьме, именуемой телом. Все его знание это воспоминание о том, что известно в горном мире идей. Таким образом Платонова антропология расширяет понятие человека, так сказать ввысь. Вширь распространили это понятие стоики. Среди них были и император Марк Аврелий и раб Эпиктет. И они учили, что ничто человеческое не чуждо людям, каково бы ни было их правовое или социальное положение.

В их антропологии, как и в Платоновой, были мотивы отчасти подготовлявшие христианство.

Еще больше подготовляла его ветхозаветная антропология. Самым существенным в ней было учение о создании человека по образу и подобию Божию. Образ дан человеку, а подобие задано ему. Сообразно с этим человеческая жизнь осмысливается как призвание, как выполнение или невыполнение поставленной Богом задачи. Другою существенной особенностью этой антропологии является учение о грехопадении первозданного человека, повредившем его природу и обременившем все его потомство наследственным грехом.- Таким образом подготовлялось новозаветное утверждение, что мир лежит во зле и что нет совершенства на земле.

Согласно новозаветной антропологии состав человека тройной: телесный, душевный и духовный. В отличие от язычества и некоторых сект, христианство не проповедует ни культа плоти, ни ее умерщвления. Немощная плоть (Матф. XXVI, 41) это не только «тело смерти» (Римл. VII, 24), но и святой «храм Божий» (Иоан. II, 21; I Кор. III, 16, 17) и «член Христов» (I Кор. VI, 15). Телесный состав призван к соучастию не только в земной жизни, но и в загробной. И христианская формула жизни это не служба телу, а служба тела. Этого не понимает или не желает понять телесный человек, этот живущий во плоти «должник плоти» (Римл. VIII, 12), беспомощный по отношению к инстинктам и позволяющий им детерминировать его поведение. Далее христианская антропология производит «разделение души и духа» (Евр. IV, 12) и сообразно с этим различает еще душевного и духовного человека. «Душевные люди, не имеющие духа» (Иуд. I, 19) находятся во власти психических процессов, мешающих им подняться на духовную высоту метафизических и этических принципов, где полностью раскрывается настоящий человек. Только духовный человек «судит о всем» (I Кор. II, 15). Человек, пребывающий на духовной высоте, «имеет ум Христов» (I Кор. II, 16) и познает в самом себе Христа (II Кор. XIII, 15). Как выразился Державин, «плоть есть персть земная, а дух — влияние небес».

Благодаря своему сложному составу человек занимает на земле центральное положение. Своим телом он включен в материальную природу. И благодаря этому он соучаствует в жизни растений и жи-

вотных. Но своим духом он причастен сверхприродному миру. И это роднит его с ангелами, буквально вестниками, вестниками Божьей воли в мире сем. Такое положение человека хорошо изображено в оде Державина «Бог»: «Поставлен, мнится мне, в почтенной Средине естества я той, Где кончил тварей Ты телесных, Где начал Ты духов небесных И цепь существ связал всех мной. Я связь миров повсюду сущих, Я крайня степень вещества, Я средоточие живущих, Черта начальна Божества. Я телом в прахе истлеваю, Умом громам повелеваю, Я царь — я раб, Я червь — я бог!».

В отличие от языческого римского права, понимавшего личность как своего рода личину, *маску* (*persona — лат.*) или искусственную *голову* (caput — лат.) которая то надевается на более или менее привилегированных граждан, то *укорачивается (capitis deminutio — лат.*), то совсем снимается или *вообще не надевается* (servus caput non habet– лат.), христианство сразу же признало личность неотъемлемым признаком всякого человека. Для него личность это не индивид, т.е. буквально, более уже не делимая частица материи (individuum от dividere, делить — лат.), это не единица, которая, механически слагаясь или умножаясь с равными и подобными ей единицами, без остатка растворяется в социальной массе. Это также не сверхчеловек, становящийся по ту сторону добра и зла, чтобы самоопределиться в своеволии. Это индивидуальность, в которой фактическое своеобразие сочетается со всечеловеческим призванием. Слово «человек» в Новом Завете не «звучит гордо», как у Максима Горького. Но это звание носили Христовы спутники. И посему апостол Петр, когда сотник Корнилий «встретил его и поклонился, падши к ногам его, — поднял его говоря: я тоже человек» (Деян. X, 25, 26). Это звание носил и «человек Христос Иисус» (I Тимоф. II, 5), Сын Божий, охотно именовавший себя сыном человеческим. Всю полноту и ценность человечности определил Понтийский Пилат, когда, указывая на Богочеловека, он сказал: «Се человек».

В своем дальнейшем развитии учение о человеке более или менее уклонялось от христианской антропологии, а иногда и совершенно отвергало ее. Так, например, в средние века возобладало учение о двойном составе человека — из души и тела. Их соотношение связа-

ли с Аристотелевым учением о форме и материи. И под влиянием Аристотеля некоторые схоластики учили, что душа формирует, образует тело. Декарт разъединил душу и тело: душа это мысль, а тело это пространство. Общего между ними нет ничего. Если же они пребывают в согласии, то, как на этом настаивали картезианцы, это происходит по каждому случаю, при каждой оказии благодаря вмешательству Божества. Так возник «окказионализм», охотно прибегавший к аналогии между парою часов, показывающих одно и то же время. Лейбниц пошел дальше и учил, что гармония между душою и телом не устанавливается Богом ad hoc[26] при всяком отдельном случае, а предустановлена Им раз навсегда. Таким образом вместо учения о воздействии души на тело получилась теория их параллелизма. Этим устранялся драматизм человеческого состава. И уподобление часам сообщало поведению человека механический характер. Дальше пошел в этом направлении Спиноза. Вместо дуализма души и тела он провозгласил монизм единой мировой субстанции, по отношению к которой то, что именуется душою или телом, это не более как акциденции; и человек это духовный автомат (*automa spirituale — лат.*). Дальнейшая эволюция состояла в том, что или возродили старое о *физическом влиянии* (influxus physicus — *лат.*) тела на душу или же просто свели всего человека без остатка к телу. Сенсуалисты учили, что разум это чисто выскобленная доска (tabula rasa– *лат*), пассивно воспринимающая и отражающая внешние впечатления через органы чувств: сенсация и рефлексия — такова Локкова формула человеческой активности. Удивительно, что он еще выделял из этого процесса нравственные идеи, которые он считал прирожденными каждому человеку. Но сенсуалисты XVIII века оказались последовательнее: Ла Меттри написал книгу с красноречивым заглавием «Человек машина». Некоторое улучшение произошло в конце этого века. Лессинг, Гердер, Кант, Шиллер сообщили *гуманности* (*Humanitat — лат.*) смысл уважения к личности и ее достоинству во всяком, даже падшем человеке. И Кант различал две антропологии: одна интересуется тем, что природа делает из человека; другая — тем, что человек делает из природы.

---

[26] Ad hoc — к этому (случаю) — лат.

В XIX веке возобладало первое понимание антропологии. Ее имя было усвоено и присвоено натуралистическою доктриною, утверждавшею, что кто знает тело человека, тот знает и душу и дух, ибо это не более как его функции; была отвергнута мысль Шеллинга, что «дух есть вечный остров, к которому нельзя добраться от материи через какие угодно обходы без прыжка». Иные антропологи пошли еще дальше. Отвергая дух, одни из них отрицали и душу, но хоть допускали «душевные явления». И так появилась «психология без души». Другие на этом не остановились. Они отвергли и душевные явления и свели их или к психофизиологии или просто физиологии. Стали все более и более демонтировать и унижать человека. Все духовное сводится к душевному, душевное к телесному, телесное к биологии, биология к химии, химия к физике и механике. И получилось данное Ле Дантеком определение человека: *un mecanisme de mecanismes de mecanismes (лат.)*, механизм, состоящий из механизмов, которые в свою очередь состоят из механизмов[27]. Но нет худа без добра. Крайности натуралистической антропологии вызвали критику. Целый ряд философов и ученых XX века усомнился в том, что путь от тела через душу к духу соответствует требованию всякого научного познания объяснять неизвестное известным, *темное ясным* (*obscurum per clarum — лат.*). Совсем напротив, тут делаются тщетные попытки объяснять *ясное темным* (clarum *per obscurum – лат.*). И вот появляется новое учение о человеке. Оно идет, так сказать, не снизу вверх, а сверху вниз. От духа нисходят к душе, а от души к телу. Вместо того, чтобы объяснять душевную жизнь человека процессами, происходящими в животных и растениях, Дриш, несмотря на то, что он — ученик материалиста Геккеля, прибегает к обратному пути. Он именует животных и растения психоидами, т.е. душеподобными существами и пытается понять то, что в них

[27] Ле Дантек, Феликс (1869–1917), французский биолог и философ. Опираясь на идеи Конта, Ле Дантек отстаивал концепцию натуралистического монизма, согласно которой между живой и неживой природой нет существенного различия. В природе в целом господствуют, полагал он, естественные законы, и прежде всего — закон механистического детерминизма, а потому нельзя говорить о существовании в ней какой-либо целесообразности и свободы) определение человека: un mecanisme de mecanismes de mecanismes, механизм, состоящий из механизмов, которые в свою очередь состоят из механизмов.

происходит, по аналогии с тем, что мы наблюдаем у человека. Зомбарт[28], Мизес[29] и другие ученые возвращаются к христианской трихотомии, учат о духе, душе и теле и особенно настаивают на необходимости начинать с духа, ибо именно тогда *similia similibus cognoscuntur (лат.), подобное познается подобным*. В этом отношении они только повторяют заявление ап. Павла: «кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (I Кор. II, 11).

XII. Женщина

Христианское понимание человека распространяется и на женщин. Апостольское понятие «внутреннего человека» (Римл. VII, 22; Ефес. III, 16) применялось к ним апостолом Петром, призывавшим, чтобы их украшением служил «сокровенный сердца человек» (I Петра, III, 4). И апостол Павел провозгласил: «нет мужескаго пола ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Галат. III, 28). Эти заявления были естественным последствием того, как Иисус Христос относился к женщинам. Когда женщина возлила на Его голову драгоценное миро, Он истолковал это как предварение помазания Его тела к погребению (Марк. XIV, 8). И Он просил «оставить ее и не смущать» (6). Не смущал Он личною беседою бедной вдовы, пожертвовавшей две лепты от скудности своей (Лук. XXI, 1–4). Но, подозвав своих учеников, Он дискретно обратил их внимание на то, «что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу» (Марк. XII,

---

[28] Зомбарт, Вернер (1863–1941) — немецкий экономист, социолог, историк культуры. Социологические и культурологические идеи трактовал в духе М. Вебера, а также использовал мотивы неокантианства, феноменологии, фрейдизма, философии жизни.

[29]. Мизес Людвиг (1881–1973), австро-американский экономист, представитель концепции крайнего либерализма в экономике, согласно которой недопустимой является любая степень вмешательства государства в деятельность экономических институтов.

43). Он прощал (Лук. VII, 48) или не осуждал (Иоан. VIII, II) грешницу без фарисейского негодования, но также и без идеализации падшей. При этом Он не разглагольствовал: Он только писал перстом на земле, наклонившись низко (Иоан. VIII, 6, 8), чтобы не смущать ни грешницы ни грешников и оставить их наедине с обличающею (9) совестью. Все это было необычно во время оно. Необычно было и то, что Христос беседовал с женщинами серьезно и о серьезном. По тогдашним понятиям вопросы духа не существовали для них. С ними вообще не очень-то разговаривали. И посему даже ученики Христовы «удивились, что Он разговаривал с женщиною» (Иоан. IV, 27). Еще более было удивительно, что, беседуя с нею у колодца, Он не ограничился разговором о питьевой воде, а перешел к вопросу о духе и истине. В доме Марфы, которая «заботилась о большом угощении» (Лук. X, 40), Христос говорил слово избравшей благую часть и сидевшей у Его ног Марии. Однако и у Марфы жизнь не ограничивалась домашним кругом и одним житейским попечением. По поводу смерти Лазаря Христос беседовал именно с нею, а не с Мариею. И при этом оказалось, что и ей далеко не чужда благая часть (Иоан. XI, 27). Слово Христово одинаково обращалось и к мужчинам и к женщинам, которые «следовали за Ним и служили Ему» (Марк. XV, 41). В свою очередь они наряду с апостолами распространяли это слово: «и многие Самаряне уверовали по слову женщины» (Иоан. IV, 39). Апостол Павел приветствовал женщин, которые «много потрудились о Господе» (Римл. XVI, 2, 6, 12). Он же учил, что верующая жена может освятить и спасти неверующего мужа (I Кор. VII, 14, 16).

Все это было чем-то неслыханным во время оно. Ни языческая ни ветхозаветная традиция не соответствовали такому отношению к женщинам. «Уведите прочь эту женщину», так, например, простился со своею плакавшею женою Сократ перед смертью. У древних римлян женщина первоначально считалась вещью, право на которую регулировалось юриспруденциею движимого имущества. Поскольку в ней стали находить живое и даже человекообразное существо, постольку она обрекалась на вечное несовершеннолетие под властною рукою мужчины: она — дочь своего мужа, сестра собственного сына. Ей мало дано. Но взыскивается с нее много. Столь же подчинен-

ное положение отводилось женщине и по Ветхому Завету. Как Диоген не нашел человека, так не нашел женщины и Экклезиаст: «еще искала душа моя и не находила вот чего: мужчину одного из тысячи я нашел, . а женщины между всеми ими не нашел» (Эккл. VII, 28). Несерьезное и неуважительное отношение к женщине еще долго продолжалось и впоследствии, даже в тех рыцарских и дворянских кругах, которые возвели ее на пьедестал «дамы». От нее требовалось только, чтобы она была дамою приятною во всех отношениях и, как выразился Монтескье, «сохраняя себя для удовольствия одного, служила еще для развлечения всех». Провозглашенная в 1789 году «Декларация прав человека и гражданина» оказалась не более как декларациею мужчин. И напрасно Олимпия де Гуж в своей «Декларации прав женщины» взывала, что «если женщина имеет право восходить на эшафот, то она должна также иметь право на трибуну»[30]. Мирабо и Робеспьер настаивали на подчиненности женщины. Наполеонов гражданский кодекс 1804 г. сильно ограничил семейные и имущественные права женщин. На них не было распространено введенное во Франции в 1848 г. всеобщее избирательное право. И не малым успехом пользовались оскорбительные суждения о них женоненавистника Шопенгауэра. Жорж Санд, а впоследствии т.н. суффражистки[31] в Англии поставили т.н. женский вопрос. Но ответ на него по большей части стали искать не в христианстве, давным-давно решившим его в благоприятном смысле, а вне его и даже вопреки ему. Женскую эмансипацию, т.е. освобождение часто понимали в смысле права на распущенность, т.н. свободную любовь, что в сущности невыгодно для самих женщин и скорее унижает их, чем возвышает. Сейчас женский вопрос более или менее всюду разрешен в смысле правового, политического и хозяйственного равноправия. Имея в виду численный перевес женщин над мужчинами, предос-

---

[30] Инициативу женского движения в этой стране и славу первой французской феминистки приписывают Олимпии де Гуж, составившей в 1791 году Декларацию прав женщины и гражданки. В Декларации содержались требования предоставления женщинам политических, в том числе избирательных прав, возможности занимать государственные посты.

[31] Суффражистки — участницы движения за предоставление женщинам избирательного права, развернувшегося в кон. XIX — нач. XX вв. в Великобритании, США и ряде др. стран

тавленное им избирательное право может когда-нибудь обеспечить им большинство в законодательных учреждениях. Как в этом, так и в других отношениях оказалось возможным утверждать, что наступает царство женщины («гинекократия») и что будущее принадлежит ей. Ей теперь много дано. Но тогда с нее много должно и взыскиваться. Можно ли ожидать, что, выйдя на общественное поприще, она внесет оздоровление в семейную и публичную жизнь, будет бороться против алкоголизма, проституции, преступности, милитаризма и вообще «спасет мужа» (Иер. XXXI, 22)? Или она только присоединит свои недостатки к тому злу, которое успели натворить мужчины, и даже, как легендарная Цирцея, превратит их в свиней?[32] Все зависит от того, вспомнит ли современная женщина, кому она обязана признанием за нею человеческого достоинства, и поймет ли она, к чему это ее обязывает. Одна французская поговорка галантно отождествляет волю женщины с Божиею волею: ce que la femme veut, Dieu veut[33]. Шиллер воздал честь женщинам за то, что они «украшают земную жизнь небесными цветами». Но он же отметил, что во время народных волнений иные из них напоминают гиен. События последних десятилетий выдвинули таких женщин как Коллонтай, садистические чекистки с расширенными от кокаина зрачками, испанская «Пассионария» и румынская Анна Паукер[34].

---

[32] Цирцея — в древнегреческой мифологии дочь Гелиоса, волшебница с острова Эя, обратившая в свиней спутников Одиссея, а его самого удерживавшая на острове в течение года. В переносном смысле — коварная обольстительница.

[33] Que femme veut, Dieu le veut — что хочет женщина, того хочет Бог (фр.).

[34] Спекторский очевидно имеет в виду образ великой испанской «пассионарии» Долорес Ибаррури и румынской Анны Паукер (1893-1960) — революционерки, сторонницы террористических методов борьбы, румынского политического деятеля, министра иностранных дел Румынии и фактического лидера РКП в конце 1940 — начале 1950-х гг.

XIII. Общество

Как и всякая религия, т.е. буквально, связь, христианство связывает людей не только с Божеством, но также и друг с другом. Unus christianus nullus christianus[35]. Христианское учение об обществе содержится в следующих текстах: «если ходим во свете, то имеем общение друг с другом» (I Иоан. I, 7); «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Матф. XVIII, 20); «Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Иоан. XIV, 20); «один Бог и Отец всех, который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Ефес. IV, 6). Из этого следует, что общество это понятие не сборное, а соборное. Это не механический агрегат, не инертная масса, влекомая физическою необходимостью, не стая. Это свободный союз одушевленных и одухотворенных лиц, сознательно соработающих во имя высших принципов. Самым существенным в нем является не физическое общение и даже не психическое, а духовное. Сообразно с этим общество это союз личностей. Не оно творит личности, а напротив, личности творят его. Каковы личности, таково и общество. И настоящая общественность не столько дана как естественный факт, сколько задана как моральная обязанность. Более или менее успешно эта задача может выполняться только во имя Божие. *Через Бога*, с которым, как заметил даже язычник Цицерон, у человека «*первое общество*» (*prima homini cum Deo societas — лат.*), личность приобщается обществу и притом такому, в котором все низшее, разъединяющее отпадает как не существенное. Это общество, «где нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колос. III, 11), Лейбниц назвал христианское братство превосходнейшим и самым широким обществом (fraternitas Christiana societas excellentissima, latissima humana societas[36]). Наконец, христианская общественность строится не на борьбе, паразитизме или приспособлении к какой угодно среде, а на сотрудничестве и взаимопомощи. «Если друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь,

[35] Unus christianus nullus christianus — один христианин — не христианин (лат.).

[36] Fraternitas christiana societas excellentissima, latissima humana societas — христианское братство — наилучшее общество, высшее человеческое общество (лат.).

чтобы вы не были истреблены друг другом» (Гал. V, 15). Участники христианского общения — «соработники Божий» (I Кор. III, 9). И к ним относятся слова Христа: «Я посреди вас как служащий» (Лук. XXII, 2). Они «носят бремена друг друга» (Галат. VI, 2), «повинуясь друг другу» (Ефес. V, 21) и «подчиняясь друг другу» (I Петра V, 5), ибо «кто отличает тебя? что ты имеешь, чего бы не получил?» (I Кор. IV, 7); «никто не ищи своего, но каждый ищи пользы другого» (X, 24). Такая общественность исключает принудительную «уравниловку» или тоталитарную Gleichschaltung. Она приемлет факт социальной дифференциации, но при непременном условии сохранения сотрудничества и взаимопомощи: «служения различны, а Господь один и тот же» (XII, 5). Жизнь человека это призвание и служение. Посему «служите же друг другу каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (I Петра, IV, 10). «Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так и мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Римл. XII, 4, 5). Благодаря такому сотрудничеству общество описывается как « тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей» (Ефес. IV, 16). «Тело же не из одного члена, а из многих» (I Кор. XII, 14). При этом случается, что «члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее» (22). И всегда возможно, что первые окажутся последними, а последние первыми (Матф. XIX, 30). Таким образом, как это отметил Лилиенфельд, и христианству не чуждо уподобление общества организму. Но при этом биология приводится отчасти как иллюстрация, отчасти как назидание, подобно тому «симбиозу» или взаимопомощи растений и животных, которые русские ученые Кесслер и Северцов, а вслед за ними Кропоткин противопоставили учению дарвинистов о борьбе уже за одно голое существование как основном законе всякой жизни. В социальной философии первых десятилетий XIX века еще существовало понятие «духовного организма».

Идеалом христианского общества, поскольку оно занято житейским попечением, является такое его устройство, чтобы каждый его член трудился в соответствии со своими способностями, никогда не упуская из вида общего блага — согласно завету Иоанна Златоуста:

«никто не должен жить для себя одного, но всякий, и художник, и воин, и земледелец и купец обязан посвящать себя занятиям для пользы и выгоды общества. Кто живет только для себя одного, а о других не радит, тот лишний, тот не человек».

Идеалом христианского общества, поскольку горе имеются сердца, является церковь с ее призванием «собрать воедино чада Божия расточенные» (Иоан. XI, 52) и сделать «близкими бывших некогда далеко» (Ефес. II, 13). Согласно никейскому символу такая единая церковь, как singulare tantum, является предметом не знания, а веры, т. е. «уповаемых извещения, вещей обличения невидимых» (Евр. XI, I). Фактически от монизма идеальной единой церкви еще весьма далек плюрализм реальных эмпирических церквей с их вероисповедными и юрисдикционными перегородками, которые, как заметил один русский иерарх, не доходят до неба. Но это нисколько не должно колебать веру в единую церковь как предел, асимптоту всякого единения верующих. И это налагает на всех христиан обязанность не только молиться о соединении всех, но также и трудиться в этом направлении, предпочитая подлинную христианскую любовь тому, что третий вселенский собор осудил как «надменность власти мирские под видом священнодействия».

XIV. Этика

Когда появилось христианство, уже существовало немало моральных учений в своем роде весьма усовершенствованных. На дальнем востоке давно уже соблюдалось почтение к родителям и предкам согласно заветам Конфуция. В Индии проповедовалась мораль пассивного страдания и сострадания, мораль бледного размышления, стирающего с лица румянец воли и все же накапливающего такую громадную духовную энергию, что из головы отшельника идет пар, дикие звери ложатся у его ног и испуганные боги почтительно являются к нему за поручениями. Та природа, на которую ориентирова-

лась греко-римская этика, иногда настолько одухотворялась, что стоики приписали ей заповедь всечеловеческой солидарности. Наконец, Ветхий Завет рядом с несовершенным законом местного и временного значения содержал универсальные заповеди и проповедывал «мир и дальним и ближним» (Исайя LVII, 19). Тем не менее христианство не только оживило этическую проблематику, но еще внесло в нее большую высоту, ширину и глубину.

Прежде всего оно очистило от чужеродных примесей обе предпосылки всякой этики, а именно свободу и долг. Античную мораль приводила в оцепенение мысль о роке, фатуме, против которого бессильны не только люди, даже и цари, как Эдип, но еще и боги. Стоическая этика не только не провозгласила освобождения человека от судьбы, но напротив всемерно подтверждала философскими доводами его зависимость. О фатуме написал специальный трактат Цицерон. И имела успех формула: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt (лат.)*: судьба ведет желающего и тащит сопротивляющегося. Стоики еще затемнили свободу материализмом: Сенека уверял, что *все вещественно, даже добро*, bonum corporalis res est *(лат.).* И вот христианство решительно отвергло такой детерминизм, особенно подчинение человека «гнусной», как выразился Кантемир, материи. Правда, ап. Павел видел «в членах своих иной закон, противоборствующий закону ума его» (Римл. VII, 23). Но это не физический монизм. Это дуализм, допускающий преодоление физического закона духом, проповедующий такое преодоление и считающий его вполне возможным, ибо у людей есть по крайней мере «начаток духа» (Римл. VIII, 23). А это служит залогом нашего перехода «от рабства тления в свободу славы сынов Божиих» (Римл. VIII, 21). Христианская этика обращается к свободному человеку: «к свободе призваны вы, братия» (Гал. V, 13). Но это не свобода ничем не сдерживаемого произвола. Это свобода, связанная нормою долженствования, оценивающею человеческое поведение. Христос заявил: «если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения в грехе своем» (Иоан. XV, 22). Ап. Павел высказался еще решительнее в послании к народу юристов: «грех не вменяется, когда нет закона» (Римл. V, 13); «*где нет закона, нет и преступления*» (Римл. IV, 5); законом познается грех» (III, 20); «я не иначе узнал

грех, как посредством закона» (VII, 7). Отсюда правило уголовного права цивилизованных народов: *nullum crimen sine lege (лат.).*

Кроме веры в свободу и в обязанность, с этикою по большей части связывается вера в воздаяние: добро вознаграждается, а зло наказывается. Такова языческая вера в Немезиду. Таково же и ветхозаветное учение о награждающем и карающем Боге. Пятикнижие учит о каре, постигающей не только нарушителей закона, но и «детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх. XX, 5, Числ. XIV, 18, Второз. V, 9). У пророков наследственная ответственность за грехи заменяется личною. Иеремия предсказывает такие дни, когда уже не будут говорить: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина»; но «каждый будет умирать за свое собственное беззаконие, кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет» (Иер. XXXI, 29, 30). И Иезекиил сообщает об отмене пословицы относительно винограда и оскомины (Иез. XVIII, 2), ибо «сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына» (20). Согласно ветхозаветному учению воздаяние получается на земле и наградою за добро оказывается наслаждение земными благами. Такова именно была награда, полученная Иовом за его верность Богу (Иов. XL11,12, 17). И вот христианство одухотворяет воздаяние. Евангелие не обещает награды на земле, где все преходяще и несовершенно и посему праведник нередко преследуется, а злодей как будто благополучен. Оно говорит «велика ваша награда на небесах» (Матф. V, 12). Это конечно не значит, что оно обещает нечто вроде языческой Валгаллы или Магометова рая. Небесная награда это «жизнь вечная во Христе», тогда как «возмездие за грех смерть» (Рим. VI, 23). Адские же муки Исаак Сирин прекрасно определил как «позднее раскаяние». И Иоанн Златоуст предлагал: «будем доискиваться не о том, где геенна, а как избежать ее». Сообразно с этим получается христианское решение проблемы счастья. Она до того занимала античную этику, что греки выражали понятия «хорошо делать» и «быть счастливым» одним и тем же словом. И Варрон насчитал целых 288 решений этой проблемы. Общим у всех них было благополучие в обстановке земной жизни, между тем нагорная проповедь открывает совсем иную перспективу блаженства. О земле говорится по поводу кротких, что они унаследуют ее. Плачущим обещается

утешение, алчущим и жаждущим правды — насыщение ею, миротворцам — наречение сынами Божиими, милостивым — что они только помилованы будут. Величайшая награда обещается нищим духом и изгнанным за правду, «ибо их есть царство небесное»; чистым сердцем, «ибо они Бога узрят» (Матф. V, 3–10). И всем, кто подвергается поношениям и гонениям за Христа, предлагается радоваться и веселиться, ибо велика их награда не в мире, который лежит во зле, а на небесах. (12). Христианство застало несколько ответов на вопрос, почему в мире существует зло, вопрос, который у Платона ставится в виде сопоставления благополучного злодея и гонимого, распятого праведника. Псалмопевец недоумевал: «доколь, Господи, нечестивые торжествовать будут?» (Пс. XCIV, 3). Согласно персидскому учению Зороастра, или «маздеизма», существуют два бога: добрый Ормузд и злой Ариман. Они ведут между собою борьбу. И в нее вовлечена вся тварь. У древних греков была склонность приписывать все беды зависти богов (как, например, в рассказе о Крезе) и вообще их неуместному вмешательству в человеческие дела. Так, например, у Гомера Приам утешает Елену: «ты предо мною невинна, единые боги виновны». Эпикур, напротив, снимал с богов всякую ответственность. В мире, учил он, нет логики, нет целесообразности. В нем не видно плана. Сколько ненужных пустынь, гор, болот. Сколько болезней и всяческих бедствий. Но все это произошло случайно, благодаря механическому сцеплению атомов, из которых состоит весь мир. Боги здесь решительно не при чем. Они ведь совершенны. Значит они счастливы. Значит, они ни о чем не беспокоятся. Они ведут беззаботное существование в «метакосмиях», т.е. междумировых пространствах, нисколько не интересуясь тем, что делается на земле. Христианское решение проблемы зла состоит в том, что оно происходит от злоупотребления свободою, тою, как выразился Августин, меньшею свободою (libertas minor), которая состоит в *возможности грешить* (*posse рессаге — лат.*), в отличие от *большой свободы* (libertas maior-лат.), свободы праведника, который уже *не может грешить* (*non posse рессаге — лат.*). И не Богу следует приписывать происхождение зла в мире, «потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью» (Иак. I, 13, 14). Посему ап. Па-

вел предостерегает: «берегитесь, чтобы сия свобода ваша не послужила соблазном» (I Кор. VIII, 9). Не злой Бог, а злые люди являются источником зла на земле. «Радикальное зло» Кант находил в самой природе человека.

Маловерные или неверные люди вместо того, чтобы оправдаться перед Богом и молить Его, чтобы Он научил их оправданиям Своим, совсем напротив требуют от Него, чтобы Он оправдался перед ними. Особенно сильно это выразил персидский поэт и философ Омар Хайям: «Ты наше сердце в грязный ком вложил. Ты в рай змею коварную впустил. И человеку — Ты же обвинитель? Скорей прости, чтоб он Тебя простил». «Скажи», вопрошает Леонид Андреев, обращаясь к небесам. Почему мир устроен не так, как хотелось бы разным людям? В частности *как совместить Божию благость со злом в мире*: *si Deus bonus, unde malum? (лат.).* Этот вопрос стал очень актуален в XVII столетии, когда процветал деизм и философия религии сосредоточилась на Боге-Творце. Ответ Декарта состоял в том, что Бог знал, что делал, когда творил мир и не нуждался ни в чьих советах; на это указывал уже пророк Исайя: «кто уразумел дух Господа и был советником у Него и учил Его?» (Исайя, XL, 13). Ответ Спинозы состоял в том, что никакого зла в мире нет, ибо, учил он, «под реальностью и совершенством я понимаю то же самое», различие добра и зла это предрассудок, а объяснение чего бы то ни было волею Божиею это убежище невежества *(asylum ignorantiae — лат.*) и великое препятствие науки. Иной ответ дал Лейбниц в книге, озаглавленной «Опыт теодицеи о благости Бога, свободе человека и происхождении зла». Мир, учил он, не был бы творением Божиим, если бы он не был наилучшим из возможных миров. Если же в нем существует зло, то это не более как недостаток добра. Зло не эффективно, а дефективно. Оно не непреодолимо, ибо мир развивается, эволюционирует и, значит, изменяется, а где изменение, там всегда есть возможность совершенствования. Этою возможностью обладают и «монады», из которых по учению Лейбница состоит весь мир. Посему он назвал их perfectihabiae (лат.). Таков и человек, одна из наиболее свободных монад. Он и может и должен участвовать в творческой, совершенствующейся эволюции. Свой оптимизм Лейбниц старался подкрепить характеристикою Бога как доброго и даже

любезного существа, которое он нашел возможным уподобить царствовавшим в его время женщинам. Как этот тон, так и все вообще изящное построение Лейбница не удовлетворило тех, кого смущает драматизм человеческой жизни и обилие всякого рода бедствий. Вольтер возроптал по поводу Лиссабонского землетрясения и в своем романе «Кандид» высмеял учение о том, что все идет к лучшему в лучшем из миров. У Достоевского Иван Карамазов заявляет: «Бога приемлю, но мира Его не приемлю», и посему «билет Ему почтительнейше возвращаю». Стендаль шел дальше и утверждал: «единственное оправдание Бога это то, что Он не существует». А некоторые протестантские богословы вообще отказываются от разрешения проблемы теодицеи, т.е. буквально, богооправдания. Быть может, затруднение вызывается неправильною постановкою проблемы. Тем не менее у нее есть одно достоинство: благодаря ей не усыпляется совесть и в поисках смысла жизни сознание следует указанию бл. Августина: «ищи выше».

Христианская этика это этика не мысли, а действия. Она проповедует не жалкие слова которые порождают другие слова, в свою очередь порождающие новые слова, слова и опять слова. Она не довольствуется одною лишь мыслью, порождающею мысли же и никогда не переходящею в действие. Она осуждает книжников и фарисеев, которые «говорят и не делают, возлагают на плечи других людей бремена тяжелые и неудобоносимые», «а сами не хотят и перстом двинуть их» (Матф. XXШ, 3, 4). Ее ценность не во взывании, не в словесном назидании, а в делании и живом примере. «Что вы зовете Меня: Господи! Господи! и не делаете того, что Я говорю?» (Лук. VI, 46). «Как же ты, уча другого, не учишь себя самого?» (Римл. II, 21). «Дети мои станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (I Иоан. III, 18). «Будьте же исполнители слова, а не слушатели только» (Иак. I, 22). И только «употребляющие усилие восхищают царство небесное» (Лук. XVI, 16). Этим христианская этика существенно отличается от того морального интеллектуализма, который парализует волю и, как у Гамлета, вытесняет румянец воли бледностью размышления. Так именно понимал сущность этики Сократ, который ставил познание добра и зла выше соответственного делания, так что выходило, что лучше быть сознательно злым, чем бессознатель-

но добрым. Продолжая эту традицию, Аристотель ставил на первое место «дианоэтические» добродетели рассудка. А Спиноза допускал только *умственную любовь к Богу* (*amor Dei intellectualis — лат.*). Бодрым призывом к деятельности христианская этика существенно отличается от ведантизма и буддизма с их проповедью пассивной бездеятельности. Такая проповедь оправдывается полным равнодушием к миру и ко всему, что в нем творится. Христианство же не довольствуется таким нейтралитетом и не удовлетворяется квиетизмом. Оно удостоверяет, что мир лежит во зле. Но на этом оно не успокаивается. Оно стремится обличить и преодолеть это зло. Сам Христос дал этому живой пример, осудив книжников и фарисеев за измену духу и изгнав торжников, вздумавших превратить храм Божий в «торговый дом» (Иоан. II, 16) и «вертеп разбойников» (Матф. XXI, 13). Чего христианство не одобряет, так это воздаяние за зло злом же (Римл. XII, 17; Сол. V, 15). Вместо того, чтобы ожесточать злых, оно советует обезоруживать их всюду, где можно, «мудрою кротостью» (Иак. III, 13). Ап. Павел предлагал «с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины» (I Тимоф. II, 25) и «если возможно быть в мире со всеми людьми» (Римл. XII, 18). В этом именно смысле Христос предлагал отдать сутяге даже больше, чем он требует, а именно, кроме рубашки, еще и верхнюю одежду (Матф. V, 40). Он призывал любить даже и врагов. Но врагов Он все-таки называл врагами, т.е., противниками добра. И Он совсем не советовал проявлять эту любовь в виде потакания и угождения злым людям или одобрения их злодеяний. Только в тех случаях, когда они не поддаются никаким вразумлениям и, не ведая, что творят, а то и ведая, решают доконать свою жертву, ей ничего не остается как принять полностью мучение и даже чем скорее, тем лучше: «что делаешь, делай скорей» (Иоан. XIII, 27), сказал Христос предателю. Архиепископ Александрийский св. Петр, сам принявший мученический венец во время Диоклетиана, обратил внимание, что Христос «не сам себя предал, но ожидал, доколе не пришли на Него с оружием и дрекольми». И посему он не одобрял тех экзальтированных исповедников, которые добровольно спешили отдать себя мучителям и этим как бы приглашали их сотворить зло: «да не соделаемся для них виновниками множайших смертей, аки бы вынуждая

их к большему ожесточению». Такую же мысль выразил Алексей Константинович Толстой в шуточном стихотворении, которое очень оценил Владимир Соловьев: «вонзил кинжал убийца нечестивый в грудь Деларю; тот, шляпу сняв, сказал ему учтиво: благодарю» т.д. Призыв Христа «не противься злому» (Матф. V, 39) нередко толковался совсем превратно. Одни, как Ницше, видели в нем подтверждение своего понимания христианства как рабской религии, одобряющей унижение человеческого достоинства. Другие, как Лев Толстой, не видят никакой разницы между праведною силою и злодейским насилием. И он проповедовал пассивное непротивление всякому злу, даже тому, которое причиняется ни в чем неповинным людям. Но настоящий христианин не может равнодушно смотреть на их страдания и идти по удобной линии наименьшего сопротивления, фарисейски утешаясь тем, что сам то он лично не причастен к злу, и, как Пилат, умывая себе руки. Когда человек по своей слабости не в силах если не положить душу свою за униженных и оскорбленных, то хоть заступиться за них, то это не оправдывает его ни перед Богом ни перед собственною совестью.

У всякой этики есть одна основная добродетель, кругом которой располагаются все ее требования. В Платоновой, а отчасти и вообще во всей античной морали такова справедливость, как синтетическая добродетель, охватывающая остальные, а именно мудрость, мужество и умеренность. В Новом Завете это любовь. «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (I Кор. XIII, 13). «Более же всего имейте усердную любовь» (I Петра, IV, 8). «Любовь есть совокупность совершенства» (Кол. III, 14). Христианская этика это этика любви. Христианская любовь это любовь духовная. Этим она отличается от любви телесной, т.е. плотского влечения, и от любви душевной, т.е. сочувствия, симпатии, вообще эмоционального расположения, которое проявлял иногда и сам Христос (Марк. X, 21, Иоан. XI, 5, XIII, 23, XIX, 26, XXI, 20), особенно по отношению к семье Лазаря и к своему ученику Иоанну. У духовной любви, как и у всего религиозного, двойное направление — метафизическое и социальное. Метафизическое это любовь к Богу — совсем новый религиозный мотив, возможность которого отрицал Аристотель. Еще необычнее, что христианство учит не только о

любви людей к Богу, но и о любви Бога к людям. По языческим понятиям боги или беззаботны и равнодушны к судьбе человеческой, или завидуют людям или запугивают их. Между тем по христианским понятиям «Бог есть любовь» (I Иоан. IV, 8, 16). И «в том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (I Иоан. IV, 10). Это обязывает. «Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (I Иоан. IV, 11). Так получается заповедь социальной любви. Можно установить три степени ее проявления. Высшая ее степень это самопожертвование. «Если кто хочет идти за Мною — говорил Христос, — отвергнись себя» (Матф. XVI, 24). Это значит не только «полагать душу свою за друга своя» (Иоан. XV, 13) или «за братьев» (I Иоан. III, 16). Это значит и нечто гораздо большее: «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Матф. V, 43, 44). Только при такой любви люди могут быть хоть приблизительно так совершенны, как совершен Отец небесный» (48). Однако в отличие от фарисеев, самодовольно убежденных, что они полностью исполняют свои обязанности, ни один настоящий христианин не станет утверждать, что он действительно не погрешает против так понятой заповеди любви. Недаром в писании сказано: «никто не благ, как только один Бог» (Марк. X, 18). Менее всего на это притязают настоящие праведники. Когда преподобного Агафона спросили, кто праведник и кто грешник, он ответил: «грешник это я, а кто праведник — один Бог знает». Вторая степень проявления любви это милосердие к голодным, жаждущим, странникам, нагим (Матф. XXV, 35 и след.), вообще к нуждающимся и обездоленным. Такую любовь проявил не только милосердный самарянин, «оказавший милость» (Лук. X, 37) человеку, который попался разбойникам, но и сам Христос, когда «увидел множество народа и сжалился над ними, потому что они были как овцы, не имеющие пастыря» (Марк. VI, 34), или когда сказал своим ученикам: «жаль мне народа, что уже три дня находятся при мне, и нечего им есть» (Матф. XV, 32, Марк. VIII, 2). Вместо «любить» русский народ говорит «жалеть». И Владимир Соловьев назвал «жалостью» этическое отношение человека к человеку. Наконец, третья степень христианской любви это «нели-

цемерное братолюбие» (I Петра, I, 22). «Все вы братья», говорил Христос (Матф. XXIII, 8). Это не только братство по крови во имя общего родоначальника, ветхого Адама (Деян. XVII, 26). Это братство во Христе, во имя общего Отца небесного, «ибо один у вас Отец, который на небесах» (Матф. XXIII, 9). В таком «братолюбии любовь» (II Петра, I, 7). Понимали ли свою непоследовательность идеологи французской революции 1789 года, когда, присоединив к свободе и равенству братство, они одновременно провозгласили «дехристианизацию»? Не может быть настоящего братства без христианства. И этим объясняется неудача всяких попыток создать на ахристианской или даже антихристианской основе такие суррогаты братства, как «солидарность», «взаимность» или «социальная междузависимость». Сначала всеми мерами, выражаясь сербским глаголом, «разбратили» людей, а потом стали тщетно искать замену братства.

Задача всякой этики дать человеческой жизни смысл и направление. Для обозначения этического смысла жизни древние греки употребляли слово «биос» в отличие от растительной и животной жизни, которую они называли «зоон». В начале XIX века позабыли это различие. Слово «биос» было усвоено и присвоено натуралистами. То, что прежде называлось зоологией в широком смысле слова, стали именовать биологией. Сообразно с этим у жизни отняли ее моральный смысл. Ее стали понимать только как физиологический процесс на физико-химической основе. Согласно формуле Биша (Bichat) жизнь это «сумма функций, сопротивляющихся смерти». По формуле Клода Бернара жизнь это просто смерть, точнее, медленное умирание. Спенсер объяснял, что жизнь это «приспособление внутренних процессов к внешним». При таком понимании жить это просто прозябать без какого бы то ни было смысла: «proper vitam vivendi perdere causam». Как выразился как-то Пушкин в момент уныния, такая жизнь это «дар напрасный, дар случайный». Воля к такой жизни, которую Анатоль Франс цинично определял как переход «из дыры в яму», не может быть ничем оправдана. Отсюда пессимизм и «нирвана», т.е., как ее обыкновенно понимают, конечный идеал полного небытия. Когда убийце Столыпина Богрову предложили просить о помиловании, чтобы сохранить свою жизнь, он отказался:

«что такое жизнь? еще несколько тысяч котлет». Для ускорения конца и для избежания сопряженных с жизнью неприятностей античный философ Гегезий предлагал самоубийство. За ним в новое время последовал Ле Дантек, автор определения человека как механизма, состоящего из механизмов, которые в свою очередь состоят из механизмов. Он проповедовал «эутанасию», буквально благую смерть, т.е. безболезненное самоубийство.

Совсем иначе относится к человеческой жизни христианство. Оно различает в ней два плана — телесный и духовный. Настоящая жизнь — духовная. Телесное же существование это не жизнь. Это даже не сон, как озаглавил одну свою пьесу Кальдерон. Это смерть. В этом смысле «начальник жизни Христос» (Деян. III, 15) заявил, что слушающий Его слово и верующий в Пославшего Его «перешел от смерти в жизнь» (Иоан. V, 24). Ап. Павел отождествлял греховную жизнь со смертью. Закон греха это закон смерти (Римл. VIII, 2). «Грех вошел в мир и грехом смерть» (V, 12). Люди стали «мертвыми по преступлениям» (Ефес. II, 5). О самом себе апостол писал: «грех ожил, а я умер» (Римл. VII, 9, 10); «бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (24). И ап. Иоанн разъяснил: «мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (I Иоан. III, 14). Христос же пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Иоан. X, 10). Началом такой, т.е. духовной жизни является рождение свыше: «если кто не родится свыше, не может увидеть царствия Божия» (III, 3). Это рождение «не от крови, не от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога» (I, 13). Дальнейшая эволюция духовной жизни состоит в том, что «мы все преображаемся» (II Кор. III, 18) и как бы воскресаем еще до наступления физической смерти. «Вы воскресли со Христом» (Кол. III, I), «ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его. то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим. VI, 5). А тогда физическая смерть это только «иного жития вечного начало».

В пределах церкви конкретной связью между такой чисто духовной жизнью и телесной являются таинства, которые совершаются с привлечением материальных элементов. Таковы в особенности крещение «от воды и Духа» (Иоан. III, 5) и причащение пресуществ-

ляющимся (Матф. XXVI, 26, 28, Марк. XIV, 22, 24, Лук. XXII, 19, 20, I Кор. XI. 24. 25) хлебом и вином.

Каков же смысл жизни человека с христианской точки зрения? Прежде всего жизнь это призвание. Протестантские богословы, особенно кальвинисты уделяют чрезвычайно много внимания догматическому вопросу о призванных и избранных ко спасению. В настоящей христианской этике вопрос ставится гораздо проще. Созданный по образу и подобию Божию всякий человек призывается не искажать этого образа и всемерно стремиться возможно более уподобиться своему совершенному первообразу. Таково общее призвание всех людей. Оно облагораживает их и возвышает над всей прочей тварью. Оно требует уважения к личности каждого человека, даже падшего и погрязшего в пороках, ибо в нем все еще заложены возможности, связанные с образом и подобием Божиим. Кроме такого общечеловеческого призвания, у каждого человека есть еще особое призвание в зависимости от полученных им даров и талантов. Так как люди — не индивиды, т.е. буквально «неделимые», а индивидуальности, не особи, а особы, не экземпляры рода человеческого, а личности, никогда не повторяющиеся, то и их дары не одинаковы. Сообразно с этим и «служения различны, а Господь один и тот же» (I Кор. XII, 5) и «каждому дается проявление Духа на пользу» (7). Это духовное призвание относится не только к духовенству, но также и к мирянам. При правильном употреблении их многообразные духовные дары обращаются во славу Божию. И все они тогда являются служителями духа, «поставленными на дело служения» (Ефес. IV, 12). Наконец, когда человек добросовестно и серьезно относится к тому житейскому делу, которым он занимается и которое дает ему почитание и общественное положение, то это дело освящается как «профессия», буквально, исповедание (по-немецки *Beruf*, т.е. п*ризвание*). Тогда все, конечно не предосудительные, занятия приобретают моральную ценность «функции», т.е. в первоначальном смысле этого слова службы, и притом двойной — Богу и обществу. В этом смысле св. Екатерина Сиенская говорила, что Христос ходит и среди кухонных горшков. Если бы каждый человек имел охоту и возможность добросовестно заниматься именно тем делом, которое соответствует его способностям, то, как утверждал Платон, были бы уст-

ранены очень многие социальные затруднения. И труд из проклятия превратился бы в благословение. Еще больше содействовало бы облегчению жизни сознание, что каждый по своему, но все сообща стараются быть соработниками Отцу, который «делает еще и доныне» (Иоан. V, 17). Если бы все люди были не принципиально только, а фактически совершенно равны, т.е. если бы совсем не было не только искусственного общественного неравенства, но и естественного, неравенства пола, возраста, способностей, здоровья и т.п., то не было бы никаких оснований для какой бы то ни было социальной этики. Но так как этого нет и так как установленное в цивилизованных странах формальное юридическое и политическое равенство представляет, как заметила г-жа Сталь, не более как восстановление естественного неравенства, то всегда будет существовать проблема, как должны относиться друг к другу неравные люди и как применить к ним ту справедливость, которую римляне называли aequitas. Без христианства эта проблема не может быть не только решена, но даже мало-мальски правильно поставлена.

Жизнь человека это не только призвание. Это еще испытание. Объективно оно состоит в том, что с момента своего появления на свет человек и в личной и в общественной жизни наталкивается на всевозможные телесные, душевные и духовные затруднения. Они иногда до того тяжелы, что испытание становится крестом. И тогда жизнь превращается в несение креста. Боссюэ уверял, что «наиболее свойственный Евангелию закон — это нести свой крест». Какое величие, какая сила духа, какая вера требуется для того, чтобы не пасть под тяжестью креста, не возроптать, не усомниться в Боге, не отречься от Него. И как огромна ответственность тех, на которых возложено более легкое бремя! Могут ли они спокойно наслаждаться телесным здоровьем, душевным покоем и общественным благополучием, видя, сколько горя, сколько страданий переносят их ближние далеко не всегда по собственной вине? Действительно ли они сами вполне безупречно выполняют свое призвание? Этот вопрос не может не возникнуть у всякого человека с нормальным нравственным сознанием. И это дает основание субъективному испытанию жизни человеческой: «Кто из вас без греха?» (Иоан. VIII, 7). Действительно ли данный человек выполняет свое назначение? Имеет ли

он право быть довольным самим собой и ставить себя в пример другим? Не должен ли он, «сурово совесть допросив», помнить, что он должен поспешать на Божеский призыв? Не является ли он должником перед Богом и людьми? Не должен ли он словами мудрой молитвы «даруй ми зрети моя прегрешения» просить Бога как о милости, как о даре, чтобы Он помог ему познать самого себя, не обольщаться, открыть в себе несовершенство и греховность и покаяться. Недаром и Иоанн Креститель (Матф. III, 2, Марк. 1, 4, Лук. III, 3, Деян. XIII, 24) и Христос (Матф. IV, 17, Марк. I, 15) начали свое благовествование с призывом к покаянию. У Шекспира Гамлет говорит о себе, что хотя он производит впечатление порядочного человека, однако он мог бы рассказать о себе такие веши, что лучше было бы ему не родиться. Карлейль назвал главным смертным грехом горделивое убеждение в собственной безгрешности.

Призвание, испытание, а подчас и крест — таков христианский смысл личной жизни. Смысл общественной жизни людей содержится в формуле: «слава в вышних Богу, на земле мир, в человецех благоволение» (Лук. II, 14). Эта формула столь значительна, что ее можно признать средоточием, концентрацией всего христианского мировоззрения. Она настолько универсальна, что ее могут принять и не христиане, поскольку и они задумываются над смыслом жизни. Здесь привлечены все три, так сказать, измерения всякой религии — ввысь, вширь и вглубь. И здесь указывается задача совместной жизни людей на земле. Это не утопия земного рая, невозможного, пока мир лежит во зле и еще не наступила полнота времен. Это не тот вечный мир покойников, о котором Лейбниц прочел надпись над входом в одно кладбище. Это не тот мир оцепеневшей пустыни, который насаждают всяческие насильники, по поводу чего Тацит заметил ubi solitudinem faciunt pacem appellant[37]. Это также не тот фальшивый мир, точнее, перемирие, передышка, *мир, для достижения которого надо готовиться к войне*: *sivis pacem, para bellum (лат.).* Настоящий мир, как и царство Божие, не от мира сего. Это Божий мир (Римл.ХУ, 20, 33, I Кор. XIV, 33, I Сол. V, 23, Кол. III, 15, Филип.

[37] Ubi solitudinem faciunt pacem appellant — там где они создают пустыню, они это называют миром (лат.).

IV, 7). Это мир, завиденный Христом: «мир оставляю вам, мир мой даю вам; не так как мир дает, Я даю вам» (Иоан. XIV, 27). Как ап. Иоанн заявил, что «Бог есть любовь» (I Иоанн IV, 8, 16), так ап. Павел провозгласил о Христе: «Он есть мир наш» (Ефес. II, 14). первое необходимое условие настоящего мира — это слава в вышних Богу, т.е. миролюбие во имя Божие, а не по корыстным, личным или политическим расчетам и не для земной славы: «не нам, Господи, не нам, а имени Твоему дай славу» (Псал. CXV, 1). Ганди приписывал неудачи Лиги Наций тому, что учредившие ее политики не очистили своего сознания и своей воли молитвой и покаянием. Второе условие мира это в человецех благоволение, т.е. желание добра другим людям или по крайней мере нежелание им зла. Мир Божий должен владычествовать в сердцах человеческих (Кол. III, 15). Но это не значит, что для мира достаточно успокоение только отдельных личностей. Мир социален. И посему это не тот личный покой к которому стремились восточные «исихасты», уходившие от мира в аскетическое сосредоточение на «умной молитве» в надежде на озарение «Фаворским светом». Как «царствие небесное силой берется и употребляющие усилие восхищают его» (Матф. XI, 12), так и тот земной «мир дальнему и ближнему», о котором писал уже пророк Исайя (Исайя LVII, 19) немыслим без усилий со стороны миротворцев. Только они могут быть уверены, что сынами Божьими нарекутся (Матф. V, 9). И чистые сердцем, между прочим, Бога узрят потому, что стараются иметь мир со всеми (Евр. XII, 14).

Христианское понимание мира существенно отличается от натуралистической теории Конта и Спенсера. Согласно этой теории, с естественной необходимостью, по закону природы, совершенно независимо от того, желают ли этого люди или нет, грубый, варварский военный тип общества уходит в безвозвратное прошлое. И на смену ему выступает промышленный тип, при котором уже нет больше войн, так что сама собой осуществится мечта пророка Исайи о серпах и оралах вместо мечей (Исайя, 11,4). Поверив этому предсказанию ученных, поэт Виктор Гюго воодушевился и в «Легенде веков» изобразил наш двадцатый век как счастливую эпоху, когда над городами станут носиться воздушные корабли, из которых будут раздаваться гимны во славу мира и сыпаться цветы на ликующие народы.

Но двадцатый век наступил. И что же оказалось? Промышленность не только не упразднила войны, но напротив, начала служить ей. И появилась военная промышленность. Воздушные же корабли действительно летают над землей. Но на людей они сбрасывают совсем не цветы. Невольно вспоминаются слова пророка Иеремии: «ждем мира, а ничего доброго нет, — времени исцеления, и вот ужасы» (Иер. VIII, 15, XIV, 19). И «великое запустение будет на этой земле» (Исайя, VI, 12). Почему? Потому что «нет мира нечестивым» (Исайя XLVIII, 22; LV1I, 21), и потому, что ахристианские и антихристианские пацифисты пренебрегают предостережением Христа: «без Меня не можете сделать ничего» (Иоан. XV, 5).

Где жизнь, там и смерть. «Биологически», в современном смысле этого слова, она является естественной необходимостью. Все, что рождается, обречено на смерть. Проф. Сикорский назвал ее последним долгом человека на земле. Она наступает то насильственно (в случае убийства или какой-нибудь катастрофы), то благодаря проникновению в организм смертоносных микробов, то вследствие одряхления организма. От образа жизни человека зависит ее замедление или ускорение. И в этом смысле до известной степени правильно замечание, что люди не умирают, а сами себя убивают, особенно если они «прожигают жизнь» и вообще ведут себя недостойно. «Нечестивые привлекли смерть и заключили союз с ней» (Прем. Солом. 1,16). «Оттого многие из вас немощны и больны, и не мало умирает» (I Кор. XI, 30), «ибо возмездие за грех смерть» (Римл. VI, 23). Но все-таки все люди смертны. У Толстого Иван Ильич принимал силлогизм: «все люди смертны; Кай — человек; значит, он смертен». Но он не только не хотел, а как-то даже не мог применить этот силлогизм к себе: то Кай, а я то совсем не Кай. Тем не менее и его настигла смерть и притом очень мучительная («Смерть Ивана Ильича»). Одним из любимых сюжетов средневековых и позднейших художников, например Гольбейна, была «пляска смерти»: она изображалась в виде скелета с косой, настигающей людей всех званий и состояний в разгаре их жизни. Биологи утверждают, что умирание начинается уже с момента рождения. Все усилия омолаживания стариков путем прививки им разных желез и других приемов, вообще т.н. макробиотики, т.е. учения об удлинении жизни, в луч-

шем случае только откладывают на некоторое время неизбежную смерть. Дальше этого не шел, например, Мечников, мечтавший только о том, чтобы люди умирали, вполне насытившись жизнью, подобно Аврааму (Быт. XXV, 8) и Исааку (XXXV, 29). Уже пророк Исайя мечтал о том, что «не будет более малолетнего и старца, который не достигал бы полноты дней своих, ибо столетний будет умирать юношею» (Исайя, LXV, 20). Однако во всех этих случаях смерть не устраняется. Она только откладывается. «И не будет того во век, чтобы остался кто жить навсегда и не увидел могилы» (Псал. XLVIII, 9, 10). О Мафусаиле сказано: «и он умер» (Быт. V, 27). И прав был Лермонтов, уверявший: «смешно бессмертие на земли». В легенде об Агасфере оно не смешно, а трагично. У словенцев есть пословица: «сегодня весел, завтра пепел».

С телесной смертью человека прерывается и его душевная жизнь. И вполне естественно возникает вопрос: что же такое смерть? Есть ли у нее какой-нибудь смысл? Или же прав Маутнер, назвавший смерть «непонятным отрицанием непонятной жизни». Если наша земная жизнь это только «прохождение тени» (Прем. Сол. II, 5; Парал. XXIX, 15), или, как уверял даже ап. Иаков, «пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий» (Иак. IV, 14), то стоит ли жить? К чему тогда думать и заботиться о вечном, бесконечном, даже просто о будущем? Не лучше ли оглушать себя, не думая о завтрашнем дне? «Покойся, ешь, пей, веселись» (Лук. XII, 19). Рви день, сагре diem. Станем есть и пить, ибо завтра умрем» (I Кор. XV, 32, Исайя XXII, 13) и скажем вместе с Рабле: «опустите занавес, фарс разыгран». Станем отмахиваться от мысли о смерти, подобно Вольтеру, шутившему, что он одной ногой стоит в гробу, а другой дрыгает. Но если отнестись серьезно к такому пониманию смерти, то нельзя не «возненавидеть жизнь» (Екклез. II, 17), ибо при таком образе мысли и жизни «сыны человеческие скоты сами по себе» (III, 18) и «преимущества у человека перед скотом нет» (19).

Для того чтобы осмыслить смерть, необходима сверхбиологическая точка зрения. И тогда как жизнь человека, так и его смерть не исчерпываются возникновением и прекращением телесных процессов, пространственных и временных, и душевных, только временных. Остается внепространственная и вневременная личность с ее

духовной жизнью. Что ее ждет после смерти? На этот вопрос можно дать три ответа: или уничтожение, или бессмертие или воскресение.

Формула уничтожения приходится по душе материалистам. При этом они ссылаются на естествознание. Но как раз оно учит, что в природе ничто не уничтожается. Уничтожение, т. е., полное исчезновение, превращение в ничто чего бы то ни было в мире было бы не меньшим чудом, чем отвергаемое материалистами творение из ничего. Одним из основных начал естествознания является закон не уничтожения, а сохранения материи, энергии или иного субстрата чувственного мира. Почему духовная энергия должна исчезнуть бесследно, если физическая не уничтожается? Поскольку бессмертие понимается как сохранение, постольку оно должно было бы быть более приемлемо для материалистов, чем уничтожение. Однако естествознание признает действительно бессмертными только низшие, одноклеточные организмы: они делятся, размножаются, но не умирают, по крайней мере естественной смертью.

Но и независимо от естествознания вера в бессмертие такого высшего организма как человек существует с давних времен. На первобытных ступенях культуры верили, что люди и после смерти продолжают существовать и притом именно в таком виде, в каком остановилась их земная жизнь. Сообразно с этим в могилы клали все необходимые для продолжения земной жизни до жен покойников включительно. Верили, что они могут даже выходить из могил и возвращаться в среду живых людей (французское *les revenants, возвращенцы*). Но так как покойник это все-таки труп, т.е., человек без чего-то очень существенного, то его появление вызывает страх. И средством против «вампиров» у некоторых народов доныне считается вбивание кола в могилу. Вера в бессмертие была облагорожена античными философами. Они считали, что человек состоит из души и тела. Платон учил, что тело это тюрьма, в которую заключена душа. Смерть это выход души из тюрьмы и начало ее самостоятельного существования, не имеющего конца. Платон допускал, что душа после смерти опять возвращается в земную жизнь. И его удивляло, что при этом она сама выбирает себе свое прежнее состояние. По учению Аристотеля, усвоенному схоластиками, все предметы, в том числе и человек, состоят из формы и материи. Материальную основу

человека составляют четыре элемента: земля, вода, огонь и воздух. А форма, образующая из них личность, это душа. Материя портится и уничтожается. Формы же остаются навсегда. Благоприятным обстоятельством для такой веры было статическое мировоззрение, согласно которому мир это замкнутое пространство, наполненное предметами, которые подчинены логическому и онтологическому закону тожества: А всегда есть А и никогда не может перестать быть А. Один из последних могикан этого мировоззрения Кант определил бессмертие как «бесконечное продолжение существования личности того же самого разумного существа».

Под влиянием античной традиции, а также вследствие смешения души и духа многие христианские мыслители усвоили идею бессмертия. Но при этом они уже влагают в это слово иное содержание, более соответствующее христианскому мировоззрению, а именно воскресение. Окоченевшее, как холодный труп, но, в отличие от него, не разлагающееся бессмертие не соответствует динамическому, эволюционному христианскому пониманию жизни. Настоящие христиане это люди обновления (I Петра II, 9), поспешающие к совершенству (Евр. VI, I). Если бы им удавалось уже во время земной жизни становиться так же совершенными, «как совершен Отец небесный» (Матф. V, 48), то они были бы готовы для бессмертия, ибо окончательное духовное совершенство исключает эволюцию, изменение: «когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (I Кор. XIII, 10). Но этого нет. Посему ап. Павел писал о Боге: «единый, имеющий бессмертие» (I Тим. VI, 16), «царь веков нетленный» (I Тим. I, 17). Об этом напоминает и погребальная песня: «святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помилуй нас». Теория бессмертия еще и потому неприемлема для христианства, что его относят только к душе, предоставляя тело весьма плачевной участи. Между тем для христианского воззрения тело это не только немощная плоть и носитель преходящих душевных процессов. Это еще «член Христов» (I Кор. VI, 15), «храм Святого Духа» (19). И воскресает весь человек, не исключая и тела, которое при этом преобразуется, ибо «сеется в тлении, восстает в нетлении, сеется тело душевное, восстает тело духовное» (I Кор. XV, 42, 44). В «нашем жительстве на. небесах Господь наш Иисус Христос преобразит

уничиженное тело наше» (Филип. III, 20, 21). Совершенно неприемлема для христианства вера, что загробное существование это аристократический удел только избранных лиц. Так рассуждал язычник Тацит при погребении Агриколы: non cum corpore exstinguntur magnae animae[38]. Так рассуждал и придворный проповедник Людовика XIV Боссюэ, начавший было одну свою проповедь в присутствии короля словами «все мы умрем» и поправившийся: «почти все». Так рассуждал протестантский богослов Сабатье и до известной степени С.Н. Булгаков. Еще менее приемлемо учение Н.Ф. Федорова о нашем долге не плодить новых людей, а каким-то непонятным образом воскрешать всех умерших[39].

Для христианского мировоззрения, также как и для Клода Бернара, жизнь, взятая в земном плане, это непрерывное умирание. Ламартин назвал жизнь прелюдией к песне, первую ноту которой поет смерть. «Я каждый день умираю», писал ап. Павел (I Кор. XV, 31). Разница только в том, что умирание понимается не в телесном смысле, а в духовном. Духовно человек умирает всякий раз, когда отходит от своего настоящего призвания. А вообще не одухотворенная жизнь это уже смерть. Но от такой смерти человек воскресает уже во время своего земного существования, поскольку он приобщается Христовым «глаголам вечной жизни» (Иоан. VI, 68). «Слушающие слово Христово имеют жизнь вечную и переходят от смерти в жизнь» (V, 24). Первоисточник такой жизни — не протоплазма, а Христос, который есть «путь и истина и жизнь» (XIV, 6). Это жизнь во Христе, ибо «мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. XVII, 28). Биография этой жизни начинается рождением свыше (Иоан. I, 13), «от Духа» (III, 6). Затем следует непрерывное преображение (II Кор. III, 18). И одним из моментов этой эволюции, столь же радикальным, как в эволюции тела выход из утробы матери, является то, в чем биологи видят прекращение жизни, именуемое смертью, а христиане — преставление и «иного жития вечного начало». Как зерно, погребен-

---

[38] Non cum corpore exstinguntur magnae animae — души великих не умерщвляются с телом (лат.).

[39] Имеется в виду «философия общего дела» русского философа-космиста Н.Ф.Федорова (1928–1903), отстаивавшего нравственную необходимость патрофикации — «воскрешения отцов» силами позитивной науки.

ное в землю, не оживает, если не умирает (Иоан. XII, 24, I Кор. XV, 36), так и человек вступает в настоящую жизнь только после прекращения его земного существования. Умирая, он «отходит». «Верные до смерти получают «венец жизни» (Откр. II, 10). Когда же наступит полнота времен, тогда «последний враг истребится — смерть» (I Кор. XV, 26).

В «Анне Карениной» Толстого говорится, что по поводу смерти брата Левина открылись «в этой обычной жизни как будто отверстия, сквозь которые показывалось что-то высшее». Но тайна этого высшего нам недоступна: «еще не открылось, что будем» (I Иоан. III, 2). Нам дано только предупреждение не воображать, что жизнь вечная это только повторение земной жизни: «в воскресении не женятся ни выходят замуж» (Матф. XXII, 30). Тем, которые упорно хотят приоткрыть эту тайну, не мешает иметь в виду совет Иоанна Златоуста: «будем доискиваться не о том, где геенна, а как избежать ее», а также слова Тертуллиана: «ты хочешь знать, как ты оживешь; узнай сначала, если можешь, как ты вошел в жизнь». Те же «вопрошающие мертвых» (Втор. XVIII, II), которые пытаются удовлетворить свое любопытство с помощью спиритизма или обращаются ко всякого рода гадателям и прорицателям, нередко становятся жертвами обмана и вместо мистики получают мистификацию; во всяком случае они уклоняются от христианского пути. Относительно загробных мытарств и вообще сверхъестественного мира не следует искать знамений, которые, все равно, не дадутся (Матф. XVI, 4). Гораздо достойнее исправно выполнять свое земное призвание, моля Бога о даровании возможности «прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати» и о «христианской кончине живота нашего, безболезненной, непостыдной и мирной» «Честна пред Господом смерть преподобных Его» (Псал. CXVI, 15). «Блаженны мертвые, умирающие о Господе» (Откр. XIV, 13). И «умерших в Иисусе Бог приведет с Ним» (I Сол. IV, 14). Страшна не физическая смерть а та «вторая» духовная, которой угрожает Апокалипсис (Откр. II, II, XX, 6, 14, XXI, 8). Страшны те адские муки, которые гораздо глубже, чем думал некогда старец Зосима («страдание о том, что нельзя уже более любить»), Исаак Сирин определил как позднее раскаяние и которые человек может испытывать еще и до смерти. Страшно такое состоя-

ние, когда доведенные до отчаяния «люди будут искать смерти, но не найдут ее, пожелают умереть, но смерть убежит от них» (Откр. IX, 6).

Склонный к «юридизму» католический Запад подчеркивает значение посмертного *дня гнева* (*dies irae — лат.*) с осуждением грешников на вечные муки. «Ангельский доктор» Фома Аквинский уверял, что блаженство райских небожителей увеличивается от сознания мук осужденных. Над входом в ад, как его изобразил Данте, красуется зловещая надпись: «оставьте всякую надежду, вы, которые входите». И попав в качестве туриста в ад, Данте с отвращением отпихивает грешников, хватающихся за его ноги. Православному сознанию более близок долготерпеливый и милостивый (Псал. СП, 8, Иис. Сирах. XVIII, 9) Бог, не желающий, чтобы кто погиб (II Петра III, 9), а напротив, желающий, чтобы все люди спаслись (I Тим. 11,4). Ориген и Григорий Нисский в понимании Божьего всепрощения доходили до веры, что даже и дьявол после покаяния спасется. Русскую аналогию «Божественной комедии» Данте представляет появившееся в XII веке и переложенное Кузьминым на язык современной поэзии «Хождение Богородицы по мукам». Увидя адские муки грешников, Она «восплакася вельми и прослезися» и обратилась к Богу с мольбой: «помилуй, Владыко, грешная, яко видех я, и не могу терпети, да се мучю и аз со крестьяны». Бог внял Ее мольбе и дал грешникам покой от великого четверга до пятидесятницы. И все возгласили: «Слава милосердию Твоему». У Достоевского Мармеладов выражает уверенность, что Богом будут приняты «пьяненькие, слабенькие, соромники, потому что ни единый из них никогда не считал себя достойным сего».

Светлая христианская этика не только примиряет сознательных людей с неизбежностью физической смерти. Она дает покой (Матф. XI, 29) их «отмаявшимся» душам и «изгоняет страх» (I Иоан. IV, 18) перед «царем ужасов» (Иова XVIII, 14). Горе превозглашается только тем, кто нарушает Божьи заповеди. Настоящие христиане никогда не падают духом, ибо они духа не угашают: «мы всегда благодушествуем» (II Кор. V, 6); «нас огорчают, а мы всегда радуемся (VI, 10), писал ап. Павел, взывавший: «всегда радуйтесь» (I Сол. V, 16). Евангелие предлагает «радоваться и веселиться» (Матф. V, 12) даже гонимым за Христа. Физические страдания, принимаемые за веру, не могут за-

глушить сознание Христовой близости. И тогда жизнь становится житием. Даже мученики принимали пытки и казнь с радостью, ибо они получали повод свидетельствовать о правде Божьей (греческое слово «мартирос» означает «свидетеля»). А кроме того, кровь мучеников считалась семенем христиан. Св. Серафим Саровский приветствовал всех, приходивших к нему: «радость моя». И у Достоевского Макар Иванович говорит подростку: «нет, ты не атеист, ты человек веселый».

XV. Эволюция европейской этики

Таковы принципы христианской этики. Фактическая мораль христианских народов пошла своим путем. И она уже прошла три стадии: этику святости, этику чести и этику честности. После этого она заблудилась и до сих пор еще не нашла выхода.

Этика святости это моральный максимализм, признание настоящей нравственностью только величайшего совершенства и притом понятого как страдание. Это этика аскетизма, подвига, мученичества. Она очень высока. Но именно вследствие этого она более или менее осуществлялась только исключительными людьми, которые уходили от повседневной жизни или в монастырь и пустыню или в руки истязателей. А заурядные люди преклонялись перед святостью, но не ставили своею жизненною задачей непременно быть на ее высоте. Тем более они превозносили тех, кто этого достигал. Их окружали ореолом. И они стали предметом почитания, особенно если принимали мученический венец.

Понимаемая в смысле самоотверженного личного подвига этика святости пережила первые века христианства и сохранилась отчасти до наших дней. Крестившись, князь Владимир стал «бояться греха». И творимой России была поставлена задача стать «святой Русью». Идеал святости вдохновлял Достоевского, Толстого и вообще наложил свой отпечаток на всю русскую великую литературу. Недаром Вогюе признал ее первоисточником Остромирово евангелие.

Высшей моралью средневековья вне стен монастырей была этика чести. Генетически она отчасти связана с этикой святости, ибо среди святых почитаются и Георгий Победоносец и другие воины, а в сонме чинов ангельских имеется и архистратиг Михаил. Социально она шире этики святости. Но она все же аристократична. Это этика всего лишь одного сословия — «благородного» дворянства, несущего «*точку чести*» (*point d'honneur — фр.*) на острие шпаги. Для горожан, мещан, тем более для «приписанных к глыбе» крепостных крестьян этика чести не применима. Это люди «подлые», гадкие (vilains) прозябающие ниже порога руководящей нравственности. Основная добродетель этики чести — верность. Верность Богу как небесному сюзерену, для которого надо отвоевать от неверных сарацин гроб Господень. Верность королю, которому однако вассал служит не как господину, а как первому между равными. Верность даме, с именем которой на устах паладин совершает чудеса ловкости и храбрости на турнирах и в боях и которой достаточно сказать слово, махнуть рукой или бросить перчатку, чтобы рыцарь, очертя голову, пошел на самое сумасбродное дело. Наконец, верность своему слову, хотя бы данному и врагу. Вообще рыцарь предупредителен ко врагу: *apres vous, messieurs les anglais (фр.)* — после вас, господа англичане (мы будем стрелять в вас). Вместо любви ко врагу — вежливость.

Такая этика не сразу исчезла после средних веков. Еще в XVIII веке Монтескье провозгласил именно честь принципом монархии — той сословной, дворянской монархии, о которой говорится в его «Духе законов». Но еще раньше началось ее вырождение. Старое рыцарство было высмеяно как донкихотство. Укрепленный замок был вытеснен городским отелем. А его средоточием стал салон, где и стали подвизаться эпигоны рыцарства. Потомки львиных сердец стали салонными львами, победителями дамских сердец. Вместо святых великомучеников и закованных в латы крестоносцев людьми «качества» стали великосветские кавалеры в разноцветных камзолах и в жабо. И они убивали не врагов, а время, утопая в развлечениях и соглашаясь, чтобы после них наступил хоть бы потоп. Он и наступил в 1789 году. Он смыл людей «качества» и их выродившуюся этику чести. Выплыли люди количества, предвкушавшие: после потопа мы. Они принесли новую мораль, подготовленную еще до революции, мораль честности.

Однако этика чести далеко не исчезла. Не исчезли и вызываемые ее поединки. Два великих поэта, Пушкин и Лермонтов, погибли на дуэли невольниками чести. Появилась и *сельская честь, cavalleria rusticana (лат.)*. Дольше всего держалась эта этика в войсках. Во время первой мировой войны один английский летчик, заметив во время воздушного столкновения с немецким авиатором Рихтгофеном, что у того испортился летательный прибор, не захотел уничтожить безоружного противника в неравном бою и, послав ему рукой дружеское приветствие, исчез, утопая в сиянии голубого дня. Русский генерал Скалон предпочел добровольную смерть соучастию в «похабном» Брестском мирном договоре большевиков и немцев. Однако в новейших армиях этика чести вытесняется или партийностью или разнузданностью кондотьеров.

Мораль честности зародилась еще в конце средневековья среди горожан, выделивших своеобразную купеческую аристократию с «фирмами» не менее древними и солидными, чем рыцарские геральдические щиты, и с торговыми домами, дорожившими своей репутацией не меньше, чем дворянские роды. Эти «подлые» с точки зрения рыцарской чести люди, возвышаясь, иногда стремились всеми правдами и неправдами «облагородиться» и пробраться в дворяне. Так получился комический тип мещанина во дворянстве. Его олицетворял не только простоватый Мольеров г. Журден (Le bourgeois gentilhomme) но и насмешливый Вольтер. Он осуществил мечту своей жизни в Фернейском замке, где он разыгрывал большого сеньора, держал салон и даже покровительствовал Богу: Deo erexit Voltaire[40], гласит надпись на выстроенной им часовне, причем крупными буквами написано не Божие имя, а Вольтерово. В «Женитьбе» Гоголя разборчивая купеческая дочка непременно хочет выйти замуж за дворянина. Однако были и такие горожане, которые с гордостью носили звание, не хуже дворян защищали его честь (как у Лермонтова «удалой боец, сын купеческий» Калашников) и вместо того, чтобы тянуться во дворяне, вырабатывали свой этос и свою буржуазную мораль. Это и была этика честности.

Ее сущность — профессиональная добросовестность. Честный человек не считает для себя труд унизительным, как люди профес-

[40] Deo erexit Voltaire — Богу воздвиг Вольтер (лат.).

сиональной чести. Он сам трудится, правда, не для других, а для самого себя. Но он считает справедливым, чтобы трудились и другие и притом тоже для самих себя. Он не зарится на чужое добро. Но он не желает, чтобы наносили ущерб его добру. Вообще он согласен и желает, чтобы с ним поступали так, как он поступает с другими. Он демократичен. Он требует равной меры для всех. Его мораль притязает на всеобщность и необходимость. В этом смысле он вдохновлял всю философию XVIII века. Кантов категорический императив, всеобщий и необходимый, уравнительный, добросовестный представляет классическую форму морали честности. И по своему был глубоко прав один Дюссельдорфский купец, написавший Канту, что его моральная философия не дала ему ничего нового, но внесла ясность в то, что он и раньше сознавал.

Так, постепенно расширяясь, общественная мораль христианских народов шла от святости единоличных праведников через аристократическую рыцарскую честь к всеобщей буржуазной честности, к тому, что Теодор Рузвельт назвал евангелием честности. Однако, в 19 веке «буржуазная мораль» была высмеяна и отвергнута сначала романтиками, а потом социалистами. И получилась пустота. Вместо того, чтобы заполнить ее новыми регулятивами или вернуться к старым, а еще лучше к вечным этическим принципам, техника стала вытеснять этику, теология деонтологию. И нашлись люди, провозгласившие аморализм добродетелью. Большой вопрос — стала ли от этого жизнь людей легче и лучше.

XVI. Христианская деонтология

Средоточие всякой этики составляет деонтология, или учение об обязанностях. Этические истины — деонтологические. И их нельзя заменять логическими или онтологическими истинами. В первом случае нравственные понятия удаляются от жизни, превращаются в отвлеченные термины и подвергаются более или менее схоластиче-

ской обработке по правилам формальной логики. Получаются системы, пленяющие сухих педантов искусным сцеплением понятий, но очень далекие от драматизма и трагизма подлинной жизни человеческой. Во втором случае вместо того, чтобы искать как люди должны поступать, рассматривается, и притом без всякой оценки, как люди поступают в действительности и что они думают о своих поступках в разные времена и в разных местах. Так получается обширная литература по психологии и социологии человеческого поведения. При отсутствии руководящих, регулятивных идей такая этология, или наука о нравах, представляет не более как накопление множества отрывочных фактов, нуждающихся в освещении. Когда же сырой материал этих фактов освещается натуралистической доктриной, то дурная метафизика парализует или во всяком случае портит доброе изучение. Всякая деонтология предполагает большую или меньшую независимость от физической, психической и неподходящей метафизической онтологии. Она убеждена, что нормальный человек может не быть рабом телесной стихии и душевных страстей. Кто совершенно не может справиться с ними, тот ненормален и глубоко несчастен. Те же теоретики, которые утверждают, что все люди таковы, и считают вместе с Клачесом, что дух это не более как паразит физиологии, не ведают, что творят. А творят они злое дело, ибо убивают то сознание ответственности, которое нередко имеется даже у закоренелых злодеев. Виктор Гюго возмущался теми, кто уверяет, что добродетель это сахар, порок — соль и все — только химия: «выйти из бессмертия; быть орангутангом; и желать быть скотом, имея выбор быть душой!» Деонтологии враждебна метафизика, внушающая людям, которые прекрасно могли бы владеть собой, что все их поведение «детерминируется», т.е. определяется и даже предопределяется всякого рода независящими от их воли «факторами». В пылу борьбы против пелагианства бл. Августин склонен был приписать Богу такой детерминизм. За ним в этом отношении пошли Лютер, написавший трактат De servo arbitrio, и особенно Кальвин. Получилось как бы возложение на Бога ответственности за всякое человеческое поведение. Поскольку при этом человеку все-таки предоставляется кое-какая свобода, постольку от него требуется, чтобы он оправдывался перед Богом не делами, а только верой. И это не-

смотря на совершенно определенное предупреждение ап. Иакова: «как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. I, 26). Когда Достоевский писал, что в сердце человека идет борьба между Богом и дьяволом, он тоже отдал дань этой односторонности. Христианская этика не провозглашает детерминизм. И ее вера в божественное Провидение отнюдь не исключает призыва человека к свободе (Гал. V, 13) и ответственности: «итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» Гал. V, 1). Без свободы нет обязанностей. Может быть речь только о связанности человека независимыми от него силами, Святой Нил Синайский считал нормальным, чтобы человек относился к Богу не как запуганный и беспомощный раб и не как своекорыстный наемник, а как сын Отца небесного.

Из трех модальностей, а именно возможности, действительности и необходимости этика отправляется от необходимости, однако не онтологической, а деонтологической. Затем она переходит к возможности осуществления ее требований. «Ты можешь, потому что ты должен», настаивал Кант. И, наконец, исследуется действительность, как результат осуществления, хотя бы частичного, или неосуществления тех возможностей, которые морально необходимы. В этом смысле можно сказать, что биография как всякого человека, так и целых народов, которым «Бог живой попустил ходить своими путями» (Деян. XIV, 15, 16), вообще вся история человечества это непрерывная и глубоко трагическая смена более или менее неосуществленных возможностей, диктовавшихся нравственной необходимостью. В этом же смысле Платон назвал идею добра «величайшим знанием», Кант учил о примате, т.е. первенстве практического разума перед теоретическим, а Генрих Риккерт признал всякое познание этическим.

Нравственная обязанность (*officium — лат.*) существенно отличается от *юридического обязательства* (*obligation — лат.*). Обязанность основывается на велении совести и на заповеди Божией. Обязательство же по большей части вытекает или из двухстороннего договора (*obligatio ex contractu*) или из *нанесенного вреда* (*obligatio ex delicto — лат.*). Предметом обязательств является выполнение или невыполнение точно определенных действий, относящихся по большей части к материальным благам. Обязательственные отноше-

ния регламентируются и контролируются гражданским законодательством. В цивилизованных государствах оно следит за тем, чтобы они не противоречили добрым нравам. И в случае спора истец имеет право требовать, чтобы ответчик *добросовестно* (*bona fide — лат.*) выполнил взятое им на себя обязательство. Между тем нравственность, особенно христианская, налагает на людей такие обязанности, которые выполняются совершенно добровольно и не могут быть предметом правового притязания. Только у первобытных народов и у язычников отношение между божеством и людьми понимается как договор, по началу do ut des[41]. Так, например, у деловитых римлян жрецы были как бы юрисконсультами и нотариусами в вопросах благочестия, которое Цицерон определил как справедливость по отношению к богам: est enim pietas iustitia adversus deos. Мотив договора имелся также в самом понимании ветхого «завета». В Библии говорится о Божием «завете с Авраамом, Исааком и Иаковым» (Исх. II, 24). Исходящие от Бога законы (Исх. XXI, 1) сопровождаются санкцией за их исполнение (Исх. XXIII, 23, Втор. VII, 2) и неисполнение (Лев. XXVI, 14 и след.). В четвертой книге Царств говорится: «и заключил Иодай завет между Господом и между царем и народом, чтобы он был народом Господним» (XI, 17; II Парал. XXIII, 16). А в книге Неемии упоминается данное Израильским народом «твердое обязательство» с подписью, печатью и клятвой» (X, 1, X, 30). Но Новый Завет это благая весть без какого бы то ни было правового притязания. Молитва об «оставлении нам долгов наших» (Матф. VI, 12) имеет в виду невыполнение обязанностей, а не нарушение обязательств. Когда ап. Павел писал «вы куплены дорогой ценой» (Кор. VI, 20, VII, 23), он не имел в виду, что за это требуется оплата как в юридических актах купли-продажи. И тот юридизм, который протестанты вменяют в недостаток католической церкви, состоит не в том, что между Богом и человеком признается договорное отношение, а в том что Бог любви вытесняется Богом судьей, в день гнева (dies irae) приговаривающим людей к строгому наказанию за неисполнение Его заповедей. Впрочем Сертильянж в своем «Катехизисе неверующих» утверждает, что «само таинство

[41] Do ut des — даю, чтобы ты дал (лат.).

это *договор обмена* (*un contrat d'echange-фр.*), а не даровое благодеяние».

Нравственные обязанности бывают отрицательные и положительные: «не делай того-то и того-то» и «делай то-то и то-то». Отрицательные обязанности свойственны начинающей этике. И их воспитательное значение огромно. Они предъявляют людям требование пользоваться своей духовной свободой так, чтобы сдерживать и ограничивать страсти и похоти, не давать им воли. Такова личная ценность отрицательных обязанностей. Их социальная ценность состоит в том, что они очень облегчают совместную жизнь людей. Не только большинство десяти заповедей имеет отрицательный характер, но многие философы склонны сводить всю нравственность к требованию: не делай другим того, чего не хочешь чтобы тебе делали другие. Регулятивами положительных обязанностей являются такие идеи как добро, справедливость и т.п. Когда эти отвлеченные и не поддающиеся точному определению идеи заполняются тем или иным конкретным содержанием, то получаются идеалы. Так, например, согласно Платонову идеалу справедливость состоит в том, чтобы каждый человек «делал свое дело», т.е. то, которое соответствует его способностям. Идеал нередко олицетворяется. Вся «Этика» Аристотеля сосредоточена на идеале разумного человека, всегда умеющего выбирать середину между двумя крайностями; и тогда, например, храбрость оказывается серединой между трусостью и безрассудной отвагой, щедрость — серединой между скупостью и расточительностью. Для христианской этики идеал совершенства это прежде всего Отец наш небесный (Матф. V, 48). Имея это в виду, Шаррон определил Бога как наше последнее усилие в сторону совершенства. Затем следует Христос как идеальный посредник между Богом и людьми. Наконец, святые как прообразы праведной жизни. Есть и прообразы зла в виде дьявола, нечистых духов или злодейских литературных типов. Печальным проявлением морального извращения является идеализация зла в виде Каина, Иуды предателя и т.п. В 1950 году вышла книга Гургена Яникиана «The Triumph of Judas Iscariot», изображающая Иуду как лучшего апостола, и «интернациональное литературное общество» наградило ее медалью Марка Твена. Бодлер вздумал было воспеть «цветы зла». Но затем он одумался и посвятил свое творчество католической церкви. Быть может,

еще тлетворнее, чем открытое служение злу, то моральное безразличие, в котором психиатры усматривают *душевную болезнь* (*moral insanity — лат.*) или парадоксальное смешение добра и зла, возмущавшее пророка: «горе тем, которые зло называют добром и добро злом, тьму почитают светом и свет — тьмою, горькое почитают сладким и сладкое — горьким» (Исайя V, 20).

Нравственные идеи и идеалы обыкновенно ведут к формулировке тех или иных деонтологических норм, или правил. Где же общее правило, там естественно возникает вопрос о его применении к тем или иным частным случаям, или в переводе с латинского языка «казусам». Так получается казуистика. У этого слова есть и хороший и плохой смысл. В хорошем смысле казуистика означает заботу о том, как лучше выполнить общую нравственную обязанность в данном частном случае или как разрешить столкновение между разными обязанностями, например, обязанностью всегда говорить правду (Ефес. IV, 25, Захар. VIII, 16) и милосердием, которое не позволяет сказать надеющемуся на излечение тяжело больному, что его дни сочтены. Примеры такого рода доброй казуистики имеются и в ответах Спасителя на каверзные вопросы фарисеев и в посланиях апостолов, особенно Павла, прошедшего фарисейскую школу. Плохая казуистика это та, о которой писал пророк Исайя: «все заповедь на заповедь, заповедь на заповедь, правило на правило, правило на правило, тут немного и там немного» (Исайя XXVIII, 10). Это та казуистика, в которой большими мастерами были фарисеи, эти «вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие» (Матф. XXIII, 24) и «затворяющие царство небесное, ибо сами не входят и входящих войти не допускают» (Матф. XXIII, 13). Они воображали, что своим крючкотворством могут поставить Христа в затруднительное положение. Плохая казуистика проникла в католическую этику, когда «лаксисты» одержали верх над «ригористами» и широко развернули теорию «пробабилизма» и «интенциональной» морали[42]. Это теория,

[42] Пробабилизм — одного из направлений католической казуистики, сложившегося в эпоху так называемой второй схоластики и контрреформации, т.е. в конце XVI — начале XVII вв. Сама же казуистика (теологическая наука о разрешении конкретных вероучительных моральных и частных случаев совести (casus conscientiae) — возникла в XII в., когда духовенство перестало считать для себя

знакомая уже Цицерону, который различал perfectum officium и medium officium[43], заменяла в морали необходимость вероятностью. Человеческие поступки оценивались не как добрые или дурные сами по себе и в зависимости от их соответствия или несоответствия деонтологической норме, а применительно к их последствиям. Цель оправдывает всякие средства, если последствия оказываются благоприятными в том или ином отношении. При всяком поступке существенна не его нравственная ценность, а его пригодность для тех или иных «интенций», т.е. намерений и целей. Вероятность такой пригодности и признается высшим мерилом такой морали. Сообразно с этим дополнили и даже почти вытеснили традиционное деление поступков на добрые и злые учением о таких поступках, которые сами по себе морально безразличны, но получают нравственную ценность только применительно к тем или иным обстоятельствам. В протестантских кругах эта мораль вызвала большое негодование. И Лютер сжег казуистический сборник «Summa angelica»[44]. Но протестовали и многие католики, особенно янсенисты и Паскаль, строго осудивший пробабилизм иезуитов в своей книге «des provinciales»[45].

обязательными ригористические правила, содержащиеся в так называемых пенетенциалиях. Так называемые лаксисты одержали верх над ригористами. До XVI в. казуистика строилась путем дедуктивного выведения различных частных правил из общих принципов нравственности. Это приводило к созданию все более и более громоздких моральных кодексов, бесконечные оговорки, дополнения и уточнения. К XVI в. стала очевидна необходимость разработки нового, пробабилистического метода решения нравственных казусов и проблем. Такие разработки начались после Тридентского собора (1545–1563), поставившего цель укрепить теологическую базу Римско-католической церкви перед лицом побеждавшего во многих странах Европы протестантизма и положившего начало контрреформации. Родоначальником нового католического пробабилизма считается теолог Бартоломе де Медина. Именно он впервые поставил вопрос о том, какова роль маловероятных мнений в принятии тех или иных нравственных решений. Постепенно иезуиты стали главными носителями и пропагандистами пробабилизма, так что уже в XVII в. эта теория стала восприниматься как чуть ли не официальная моральная доктрина ордена. Ее продолжением стала теория «интенциональной морали», согласно которой в основе моральных идей и суждений должны лежать интуитивно очевидные, общезначимые принципы и понятия.

[43] Perfectum officium и medium officium — обязанность почетную и общественную (лат.)

[44] «Summa angelica» — «Сумма ангелическая» (лат.).

[45] Е.В. Спекторский приводит неточное название трактата, который назывался «Lettres Provinciales»(«Письма к Провинциалу» (1656)).

Христианская деонтология обыкновенно учит о троякого рода обязанностях: к Богу, к самому себе и к другим людям. Против такого деления иногда возражают, что, собственно говоря, все обязанности относятся к Богу и все хорошее делается «ради Бога». У традиционного деления имеются два недостатка. Во-первых, в нем отсутствуют обязанности по отношению к Богочеловеку и ко Святому Духу. Кроме того, в обычном делении или совсем не упоминаются обязанности по отношению к природе или о них говорится только по поводу человеческого тела. Между тем человек, которого иногда называют микрокосмом, т.е. малой вселенной, занимает как бы центральное положение между Богом и природой. Вершиной своего духа он приобщается божественности. Но его телесное бытие укоренено в природе. И недаром книга Бытия учит о его сотворении из земли. Поэтому у человека не может не быть нравственных проблем, связанных с его отношением не только к собственной плоти, но и ко всей природе вообще. Конечно у христианина это отношение совсем иное, чем, например, у языческого стоика, проповедовавшего *жизнь по природе* (*secundum naturam vivere — лат.*), или у натуралиста нового времени, подчиняющего всякое поведение детерминизму механической природы. У христианина есть и негативные и позитивные обязанности по отношению к природе. Таким образом взятую в полном объеме христианскую деонтологию составляет учение об обязанностях по отношению к Богу, Иисусу Христу, Святому Духу, к людям, включая обязанности к самому себе, и к природе.

XVII. Обязанности по отношению к Богу

Отрицательные обязанности по отношению к Богу точно указаны в Моисеевом законодательстве: не сотвори себе кумира (Исх. XX, 4) и не приемли имени Господа Бога твоего всуе (7). Под сотворением кумира в тесном смысле разумеется обожествление произведений человеческих рук. Таков был тот телец, которого Аарон вылил из зо-

лотых серег, добросовестно выполняя требование народа «сделай нам бога» (Исх. XXXII. 1). Таковы были те два золотых тельца, почитание которых установил Иеровоам. чтобы обманным образом отвлечь народ от его веры; «не нужно вам ходить в Иерусалим: вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли египетской» (III Царств, XIII, 28). Пророк Осия возмущался: «сделали для себя литых истуканов из серебра своего по понятию своему — полная работа художников — и говорят они людям, приносящим жертву: целуйте тельцов» (Осия XIII, 2). Кроме тельцов, обоготворяли изображения и других животных: «какого-либо скота, который на земле, какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами» (Втор. IV. 17), «вола, ядущего траву» (Псал. 105–19). «козлов и тельцов» (2 Пар. XI. 15), какого-либо гада, ползающего по земле, какой либо рыбы, которая в водах ниже земли» (Втор. XVIII, 18). «животных, самых отвратительных, которые по бессмыслию сравнительно хуже всех» (Прем. XV, 18); «они даже некрасивы по виду, как другие животные (19). Автора Премудростей приводило в негодование то, что «почитали за богов тех из животных, которые и у врагов были презренными» (Прем. XII, 2). И Иезекиил возмущался, что кадят «всяким изображениям пресмыкающихся и нечистых животных» (Иезек. VIII, 10, 11).

Сравнительно высшей ступенью идолопоклонства было сотворение по образу и подобию человеческому кумиров, «представляющих мужчину или женщину» (Втор. IV, 16). Ветхозаветных ревнителей возмущало, что человек ставил выше себя и обожествлял творение собственных рук: рубят деревья в лесу, «и это служит человеку топливом, и из того же делает бога, и поклоняется ему, делает идола и повергается перед ним» (Исайя XLIV, 14, 15). И они реалистически описывали такое производство: «художники сами из людей же» (Исайя XLIV, 11), «будучи смертным, он делает нечестивыми руками мертвое, поэтому он превосходнее божеств своих, ибо он жил, а те никогда» (Прем. XV, 17); «суетный труженик из той же глины лепит суетного бога, тогда как сам недавно родился из земли и вскоре пойдет туда же, откуда он взят» (Прем. XV, 8); «вырубают дерево в лесу, обделывают его руками плотника при помощи топора, покрывают серебром и золотом, прикрепляют гвоздями и молотом, чтобы не ша-

талось» (Иер. X, 3, 4); «их носят, потому что ходить не могут» (5); «поднимают его на плечи, несут его и ставят на свое место; он стоит, с места своего не двигается; кричат к нему — он не отвечает, не спасает от беды» (Исайя XLVI, 7) «есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат, и нет дыхания в устах их» (Псал. CXXXIV, 15). И посему, предупреждает Иеремия, «не бойтесь их, ибо они не могут причинить зла, но и добра делать не в силах» (Иер. X, 5). (Таков был и деревянный Перун с серебряной головой и золотыми усами, который был ниспровергнут в Днепр, ставший Иорданом русского народа). Кроме рукотворных богов, собственных и чужих, Молоха (Лев. XVIII, 21), и Ваала (IV Царств. 17, 16), поклонялись еще «воинству небесному» (IV Царств XVII, 16), т.е. светилам: «солнцу, луне и звездам» (Втор. XVII, 3, Иер. VIII, 2, Иезек. VIII, 16) или говорили дереву «ты мой отец» и камню «ты родил меня» (Иер. II, 27). Такой культ сопровождался соответственными обрядами и суевериями: «проводили сыновей своих чрез огонь и гадали и волшебствовали» (IV Царств XVII, 17), прибегая к «прорицателям, гадателям, ворожеям, чародеям, обаятелям, вызывающим духов, волшебникам и вопрошающим мертвых» (Втор. XVIII, 10, 11).

У древних греков и римлян идолопоклонство была так распространено, что, как уверял Петроний, легче было встретить бога, чем человека, ибо, как учил Фалес, все было полно богов. При этом все — это природа. Как писал Тютчев, «их мир был храмом всех богов» Божества олицетворяли природные стихии. Посему теогония, т. е. происхождение богов, тесно связывалась с космогонией, т.е. происхождением мира: боги рождались вместе с природой. Античное вероучение это обожествление природы. Нравоучение это жизнь, согласная с природой. Обряд это почитание природы то в виде большой семьи богов разноименных или одноименных (Jupiter optimus maximus, лучший и величайший из Юпитеров[46]), то в виде божественной матери природы: что такое природа как не бог, разъяснял Сенека. Статуи богов или считались только их символами или отожде-

[46] Юпитер — в древнеримской мифологии бог неба, дневного света, грозы, царь богов, верховное божество римлян.

ствлялись с ними. Так возникла вера, что боги пребывают в собственных изваяниях и, как созданная Пигмалионом[47] Галатея, могут сходить со своих подножий к людям. Посему оказалось возможным, что при виде исцеления паралитика ап. Павлом «народ возвысил свой голос, говоря: боги в образе человеческом сошли к нам. И называли Варнаву Зевесом, а Павла Ермием. Жрец же идола Зевеса, находившегося перед их городом, приведши к воротам волов и принесши венки, хотел вместе с народом совершить жертвоприношение» (Деян. XIV, 11–13). Когда римские императоры стали обожествляться (divus Caesar[48]), так что, например, Домициан требовал, чтобы к нему обращались со словами «dominus et deus noster»[49], то предметом поклонения и притом обязательного сделались их статуи.

В своем трактате «О природе богов» Цицерон проявил скептическое отношение к ним («я хотел бы знать, кто такой тот Геркулес, которому мы поклоняемся»); но в заключении он выступил в защиту язычества как опоры римской государственности. Овидий разъяснял: expedit esse deos, полезно, чтобы были боги.

Новый Завет призывает славить Бога в вышних (Лук. II, 14, XIX, 38). Этим исключается изменение «славы нетленного Бога в образ подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим и пресмыкающимся» (Рим. 1, 23). К негодованию язычников ап. Павел доказывал, что «делаемые руками человеческими не суть боги» (Деян. XIX, 26). Но вере в Бога, который превыше и природы и человека, пришлось преодолеть двоеверие, ибо языческая традиция далеко не сразу была прервана. Многие христиане верили, что в идолах живут если не боги, то демоны, с которыми можно вступать в общение (I Кор. X, 20). И Минуций Феликс специально доказывал, что «идолы это не боги». С другой стороны римляне приписывали христианам грубые суеверия: они мол поклоняются голове осла или солнцу и для своих таинств употребляют кровь язычников. Рецидивы язычества вспыхивали иногда с большой силой. Это произошло не только при Юлиане Отступнике, но еще и в начале V века, когда в связи с

---

[47] Пигмалион — в греческой мифологии скульптор, создавший статую — Галатею и влюбившийся в нее, после чего статуя ожила.

[48] Divus Caesar — божественный Цезарь (лат.)

[49] Dominus et deus noster» — господин и бог наш (лат.)

нашествием Алариха в Риме стали обвинять Бога христиан в бессилии и открыто поклоняться идолам; это вызвало отповедь бл. Августина.

Несмотря на оптимистическое предсказание пророка Исайи «идолы совсем исчезнут» (Исайя II, 18) и на предостережение ап. Иоанна: «дети, храните себя от идолов» (I Иоан. V, 21), еще и доныне часто нарушается заповедь о несотворении кумиров. В XVIII веке Гольбах не на шутку призывал «заблудших смертных» к поклонению природе и к сооружению алтарей «физическому богу». Теперь в отличие от древности рукотворные кумиры заменены идеологическими. В XIX веке этому положил начало Гегель, назвавший государство божеством. И появилась новая мифология. Для многих всевозможные социальные идеалы стали идолами. Fingunt creduntque[50]. Таков, например миф всеобщей забастовки, который, по утверждению Жоржа Сореля, и может и должен заменить устаревший, по его мнению, миф Христа, уже не воодушевляющий массу. Муссолини провозгласил миф нации, понятия, которое, как уверял Занквил, якобы представляет единственно мыслимую ныне религию. Многие воспринимают социализм мифологически и эсхатологически, ибо веруют в догматы Маркса и надеются на будущий земной рай, эту мирскую имитацию царства небесного. Преклонение перед главами тоталитарных режимов, особенно Лениным и Сталиным, проникнуто духом идолопоклонства. Поскольку оно искренно, постольку это напоминает пьесу Ростана «Шантеклер»[51], в которой куры верят, что солнце восходит по приказу петуха. Поскольку же оно вынуждено, постольку вспоминается замечание Ефрема Сирина: «многие поклоняются мучителю, с трепетом взывая: ты наш спаситель». В Германии при Гитлере была сделана попытка восстановить в разгаре XX века с его культурой древнюю германскую мифологию: культ Одина, Валгаллы и т.п. Духом «неопаганизма» проникнута книга ближайшего сотрудника Гитлера, Розенберга «Миф XX столетия». В январе

---

[50] Fingunt creduntque — они представляют себе и вместе с тем верят (лат.).

[51] Ростан Эдмон (1868–1918), французский поэт и драматург, После триумфа стихотворной пьесы «Сирано де Бержерак», Ростан стал одним из самых известных европейских драматургов. В сатирической комедии «Шантеклер» Ростан использовал приемы басни о животных.

1946 года японский император Хирохито догадался объявить, что «император это не живой Бог». За такого в Монголии, повидимому, принимали авантюриста из России барона Унгерн Штернберга[52].

Из заповеди о неприятии имени Божия всуе следует обязанность не предаваться суеверию и не злоупотреблять именем Бога. Суеверие особенно типично для первобытного сознания. Его основу составляет убеждение, что с помощью всяких заклинаний или даже просто произнесения имени того или иного сверхъестественного существа можно вызвать его появление. И тогда это существо предоставляет себя в распоряжение заклинателя, получающего таким образом магическую силу производить с его помощью те или иные чрезвычайные действия, добрые или злые. Но нередко верили, что, вызвав такие существа, люди уже не знают, как от них отделаться: и тогда те преследуют и их и других людей. Гете использовал этот мотив в своем «Фаусте». Еще и сейчас имеется множество суеверных людей, убежденных, что с помощью тех или иных формул или манипуляций они могут предотвратить или вызвать зло со стороны всяких сверхъестественных сил. При этом они совершенно забывают о Божьем промысле.

Вера, что Бог поддается магическому воздействию со стороны людей и что даже можно вызвать Его появление с помощью соответственной заклинательной техники, совершенно чужда и противна духу христианства. «Бога никто не видел никогда» (Иоан. I, 18, I Иоан. IV, 12, I Тимоф. VI, 16). И только чистым сердцем дано обетование, что они Бога узрят (Матф. V, 8). Никакими заклинаниями нельзя заставить Бога появиться пред лицом людей. А «пречестное и великолепное» имя Его настолько свято и возвышенно, что во время литургии к Нему обращают особое прошение, чтобы Он сподобил нас со дерзновением неосужденно смети призывати это имя. Первое прошение молитвы Господней — это «да святится имя Твое». Не менее священно и имя Иисуса Христа. «Бог превознес Его и дал Ему

[52] Барон Роман Федорович фон Унгерн-Штернберг (1885–1921) — одна из самых ярких и неоднозначных фигур гражданской войны. Будучи противником революций и либерализма, поставив своей целью реставрацию монархий и традиционного общественного устройства, своей бескомпромиссной борьбой он оставил яркий след в истории России и Монголии. Его военно-политическая деятельность была направлена на восстановление монархий вооруженным путем, созданием в Евразии Срединной империи — наследницы державы Чингисхана

имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Филип. II, 9, 10); «Он столько превосходнее ангелов сколько славнейшее пред ними наследовал имя» (Евр. I, 4). Иногда, не довольствуясь простым призывом псалмопевца «пойте имени Его» (Псал. LXVII, 7), пытаются создать особый культ имени Божия. В XVII веке два францисканских монаха (св. Бернардин Сиенский и Иоанн Капистрано) установили празднование имени Божия; и в 1721 году этот праздник был распространен на всю католическую церковь. На Афоне тоже появился культ «имяславия». Как это ни невероятно, у французов выражение «*имя Бога*» (*nom de Dieu — фр.*) считается неприличным ругательством.

Люди злоупотребляют Божиим именем, когда лицемерно или кощунственно приписывают Его святой воле свои нечистые намерения. Ссылаясь на пророка Исайю (XL, 13), ап. Павел вопрошал: «кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? (Римл. XI, 34). Тем не менее часто случается, что люди воображают, будто Богу угодно именно то, что желательно им. И они самоуверенно утверждают «с нами Бог» вместо того, чтобы, сурово допросив свою совесть, с покаянием воздержаться от тех или иных действий, памятуя призыв ап. Павла: «да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа» (II Тимоф. II, 19). Лицемерие, эта, как выразился Ларошфуко, «*дань добродетели, воздаваемая пороком* (*un hommage que le vice rend à la vertu — фр.*), состоит в том, что заведомое нарушение Божией заповеди прикрывается видимостью ее соблюдения и призыванием имени Божия. Кощунство проявляется в насмешках над Богом или в приписывании Ему дурных человеческих намерений и дел. Фридрих II цинично уверял, что «Бог всегда с самыми сильными батальонами».

Вершиной положительных обязанностей в отношении к Богу является призыв: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Матф. V, 48). Это значит, что человек обязан не только не заглушать в себе образ и подобие Божие, но еще, как теперь выражаются, сублимировать их, т.е. всемерно поднимать, возносить. Вся сознательная жизнь человека становится осмысленной в полной и окончательной мере лишь постольку, поскольку является соработанием Богу, который «делает еще и доныне» (Иоан. V, 17). Каковы бы ни были обстоятельства личной и публичной жизни человека, он

никогда не должен уклоняться от единого на потребу (Лук. X, 42). И он должен с благоговением выполнять свое жизненное призвание, принимать испытания и нести свой крест. Без благоговения или благочестия нельзя носить высокое имя человека. Недаром Катрфаж назвал человека в отличие от других существ «религиозным животным». Благоговение у некоторых народов понимается как «страхопочтение» (немецкая Ehrfurcht, сербское страхопоштованье)[53]. Страх при этом не означает испуга перед террором свыше согласно сентенции: primus in orbe deos fecit timor[54]. Веруют и трепещут только бесы (Иак. II, 19). Христианство же призывает «смело действовать о Господе» (Деян. XIV, 3), «небоязненно» (XIX, 8), «со всяким дерзновением» (XXVIII, 31). Ап. Иоанн разъяснил, что «в любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершен в любви» (I Иоан. IV, 18). Если верующие приступают к таинствам со страхом Божиим и верой, то это означает не презренную трусость, а богобоязненное отсутствие горделивого самопревознесения, сыновнее смирение пред Отцом небесным и сознание того, что Ницше называл «пафосом дистанции». При упоминании имени Божия Ньютон всякий раз почтительно снимал шляпу. Входя в храм, даже неверующие, конечно не одичавшие, держат себя если не благоговейно, то хоть благопристойно. Глумление над религией и кощунство до того противны нормальной, не изуродованной человеческой природе, что оно нередко шокирует даже атеистов. Благоговение проявляется не только вовне. Оно немыслимо без соответственного внутреннего умонастроения, внутреннее богопочитание проявляется как в сознании человеком своей объективной зависимости от Бога, «ибо все из Него, Им и к Нему» (Римл. XI, 36), так и в его субъективном устремлении к Богу всем существом — и умом, и волей и чувством: «Ты влек меня, Господи, и я увлечен» (Иер. XX, 7). Поскольку можно без слишком большого ущерба разнимать на части целостную внутреннюю жизнь человека, постольку можно сказать, что устремление ума проявляется в вере, устремление воли — в надежде и устремление чувства — в любви.

---

[53] Ehrfurcht — почтение, преклонение (нем.); Страхопоштованье — почитание (серб.).
[54] Primus deos fecit timor — первым создал богов страх (лат.).

XVIII. Вера

Богословы различают объективную веру (*fides quae creditur, вера, которая веруется — лат.*), т.е., откровение, и субъективную (*fides qua creditur, вера, которой веруется — лат.*), т.е., убеждение, что действительно существует нечто такое, чего нельзя ни доказать ни показать, ни вообще подтвердить данными нашего естественного опыта. Принципиально вера существенно отличается от знания. Но фактически элементы веры в большей или меньшей степени имеются во всяком знании. Не кто иной как основатель позитивизма Огюст Конт настаивал на том, что мы принимаем на веру даже факты естествознания, ибо никто не может проверить все эти факты. Когда мы прибегаем к гипотезам или когда мы подставляем теоремы вместо проблем, мы заменяем знание верой. Все формальные построения, держащиеся логическими выводами из условных и взятых на веру предпосылок, относятся к знанию только наполовину. В науке вероятное преобладает над достоверным. А где вероятность, там уже и вера. Паскаль даже сделал попытку из вероятности христианства сделать заключение о его истинности.

Предметом религиозной веры является сверхприродное и сверхчеловеческое Божество. Для действительной веры Бог это не гипотеза, не предположение, не возможность (*tout est possible, tout est Dieu, все возможно, даже Бог — фр.*) и не необходимость (согласно заявлению Вольтера «если бы Бога не было, то Его надо было бы выдумать»), а наиболее реальная действительность: Ens realissimum, Сущий) отсюда «наш Он покой» церковнославянской азбуки). Где вера, там всегда возможно и сомнение. Недаром в Евангелии сказано: «верую, Господи, помози моему неверию» (Марк. IX, 24). Недаром и Платон писал, что если нам вообще нужна помощь Божия, то она особенно необходима когда мы хотим доказать, что Бог существует. Из житий святых известно, что даже самые крепкие в вере среди них нередко искушались сомнениями. Но у тех, кто действительно живет жизнью духа, эти сомнения рано или поздно, но неизбежно только укрепляют веру. «Бог! конец пус-

тыне!» воскликнул Блок[55]. Слепой вере христианство предпочитает свободное испытание: «все испытывайте» (I Сол. V, 21).

Подсчитано, что слово «вера» повторяется в Новом Завете 240 раз. Ап. Павел дал ее классическое определение: «вера есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (Евр. XI, 1). Он же подтвердил, что «мы ходим верой, а не видением» (II Кор. V, 7). В Евангелии сказано, что «Бога никто не видел никогда» (Иоан. I, 18, I Иоан. IV,12,Тимоф. VI, 16). И на просьбу Филиппа «покажи нам Отца» Христос ответил: «видевший Меня видел Отца» (Иоан. XIV, 8, 9). Он же признал неуместным требование знамений (Матф. XII, 39, XVI, 4, Лук. XI, 29). Но «сокровенный» (Исайя, XVL, 15). Бог открывается людям в своих заповедях: «а что мы познали Его, узнаем из того, что соблюдаем Его заповеди» (I Иоан. II, 3). Есть еще и другой путь подтверждения веры познанием Бога — через любовь к самому Богу, так и к ближним. «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (I Кор. VIII, 3). «Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (I Иоан. IV, 7). «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (Иоан. IV, 8).

Последствиями веры в Бога являются верность Ему, хотя бы в малом (Матф. XXV, 21, 23) и доверие к Нему. К верности призывал ап. Павел: «стойте, братие, в вере, мужайтесь, утверждайтесь» (I Кор. XVI, 13). Верность проявляется в том, что верующий никогда не отступает от Бога и никогда не постыдится Его. Ни соблазны ни угрозы не могут отвратить такого человека от Бога. Он никогда не отрекается от Него «пред людьми» (Матф. X, 33). Он свидетельствует о Нем до готовности принять мучение и смерть за это, чему живой пример дали мученики (по-гречески «свидетели»). Где верность, там и доверие. Кто действительно верит в Бога, тот признает Его не только Творцом, но и Промыслителем. И тот доверяет Отцу небесному во всяком случае не менее, чем мы доверяем нашим земным отцам. Тот на всех путях своей жизни всегда твердо уверен, что Бог никогда не забывает и не оставляет его и что даже волос не может упасть с его головы без Божией воли на то (Матф. X, 30). И тот не требует, чтобы эта воля всегда соответствовала его желаниям. Тот не

[55] Заключительная строка из стихотворения Александра Блока «Неведомому Богу».

считает Бога ответственным за всякого рода неудачи, действительные или только мнимые. Однако доверие к Богу отнюдь не ведет к пассивной бездеятельности, квиетизму, фатализму, признанию такого предопределения, которое исключает какую бы то ни было свободу. Вера без дел мертва. (Иак. II, 26). Она воодушевляет не только ум, но и волю. И именно она дает возможность двигать горами (Матф. XVI1,20, XXI, 21, Марк. XI, 23). «Все возможно верующему» (Марк. IX, 23).

Отсутствие веры, или неверие, может быть троякое: отвергающее, равнодушное и ищущее. Отвергающее неверие это принципиальный атеизм. Иногда, особенно у таких вероотступников, которые не могут остаться совсем без всякой веры, он сопровождается той или иной социальной мифологией. В этом смысле Достоевский писал о глубокой религиозности даже совершеннейшего атеизма. Атеизм это не отсутствие веры, а вера в то, что нет Бога. Но иногда атеизм является просто признаком духовной пустоты, нередко очень циничной: в «Молитве атеиста» Ришпен провозглашает: «у меня брюхо и я скот, все к лучшему». К нему нередко присоединяется озлобленность «наглых ругателей» (II Петра III, 3). И тогда получается воинствующее безбожие. Если оно располагает средствами правительственного принуждения, тогда подвергаются гонениям не только христиане, но и вообще люди с верой и духовными запросами. Много зла сделано в этом отношении во имя формулы Маркса: «религия это опиум народов».

Равнодушное неверие не преследует религии, но отворачивается от нее и пытается заменить веру какими-нибудь другими духовными рессурсами. Так, например, Гете писал: «у кого есть искусство и наука, тот имеет также и религию; у кого их нет, пусть имеет религию». По поводу такого же неверия Робеспьер заметил: «атеизм аристократичен». Этим он хотел сказать, что неверие предполагает очень высокую культуру, правда, соединенную с разочарованием в ее высшем смысле. Но так как такой культуры у широкой народной массы нет, то Робеспьер отверг атеизм и сделал попытку возместить христианство культом «Высшего Существа». Т. н. агностицизм, отмахивающийся от религиозной проблематики ввиду невозможности справиться с ней научными средствами, очень близок к равнодуш-

ному неверию. Когда Эйнштейн находился еще в Германии, какой-то американский журналист запросил его по телеграфу, верует ли он в Бога. И он по телеграфу же ответил, что верует в Бога Спинозы, т.е. в природу.

Наконец, ищущее неверие это т.н. богоискательство, стремление к «недоведомому» Богу. Это — сознание как объективной неудовлетворительности безбожия, ибо оно оставляет без ответа целый ряд проблем огромного значения, так и его субъективной недостаточности, ибо оно не дает душевного покоя. Недаром сказано: «блажен, кто верует: тепло ему на свете». В романе Достоевского «Бесы» Шатов на вопрос, верует ли он в Бога, отвечает: «я буду верить». Таким же стремлением были проникнуты те афиняне, которые поставили алтарь «неведомому Богу» (Деян. XVII, 23). И это дало ап. Павлу основание заметить им: «по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны» (22).

От неверия легковерие отличается тем, что бытие Божие не отвергается но профанируется. О Боге отзываются неуважительно, легкомысленно, нередко даже игриво. Гейне как-то заметил, что «*добрый Бог*» (*le bon Dieu — фр.*) его простит: «ведь это Его ремесло». Существует порнографическая литература о Боге и религии. Чрезмерная близость к святыне нередко сопровождается неуместной фамилиарностью.

XIX. Надежда

Чей ум исполнен веры в Бога, у того и воля поддерживается «спасающей» (Римл. VIII,24) надеждой на Него. Это не значит, что человек может возложить на «Бога надежды» (XV, 13) всю заботу о нем и о других и после этого пребывать в бездеятельности. Такое понимание несовместимо с призывом верующих к делам. И недаром наша пословица говорит: на Бога надейся, а сам не плошай. Христианская надежда основывается на высказанном уже в Ветхом Завете убежде-

нии, что Бог «долготерпелив и милостив» (Псал. CIII, 8, Иис. Сирах. XVIII, 9). Он «не сотворил смерти и не радуется погибели живущих» (Ирем. 1,13). «Бог помышляет, как бы не отвергнуть от Себя и отверженных» (II Царств, XIV, 14). «Он не хочет смерти грешника» (Иез. XXXIII, 11), беззаконного (XVIII, 23) и умирающего (32). Всем, в особенности грешникам (XXXIII, 11) Он предоставляет возможность «обратиться от путей своих и жить» (XVIII, 23, 32). В Новом Завете сказано, что «Господь долго терпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (II Петр. III, 9), «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (I Тим. 11,4). Такой надеждой исключается отчаяние, безучастно предающееся судьбе, этой, по выражению Гейне, «бледной девушке с оловянными руками и печальным сердцем». Как бы низко не пал человек, у него никогда не должна исчезнуть надежда на Божию помощь, конечно, если он покается и будет стараться восстановить в себе образ и подобие Божий, искаженные по его собственной вине. Милость Божия к не особенно исправным людям очень красочно выражена в Слове огласительном Иоанна Златоуста, которое читается на пасхальной заутрене: «аще кто по шестом часе достиже, ничтоже да сумнится, ибо ничимо не отщетевается. Аще кто лишися и девятого часа, да приступит ничтоже сумняшеся, ничтоже бояся. Аще кто точию достиже и во единонадесятый час, да не устрашится замедления. Любочестив бо сый Владыка, приемлет последнего якоже и первого; упокоевает в единонадесятый час пришедшего, якоже делавшего от первого часа, и последнего милует и первому угождает, и оному дает, и сему дарствует. И дела приемлет, и намерение целует, и деяние почитает и предложение хвалит. Темже убо внидите вси в радость Господа своего: и первии и втории, мзду приимите. Богатии и убозии, друг с другом ликуйте. Воздержницы и ленивии, день почтите. Постившийся и непостившиися, возвеселитеся днесь». Псалмопевец выражает непоколебимую уверенность, что «Бог нам прибежище и сила, скорый помощник в бедах» (Пс. XLVI, 2); «когда я в страхе, на Тебя я уповаю» (Пс. LVI, 4), «ибо Ты надежда моя, Господи Боже, упование мое от юности моея» (Пс. LXXI, 5). В литургических возгласах Бог именуется «упованием всех концов земли и сущих в море далече». Лермонтов писал, что «чувство есть у нас святое — надежда, Бог гря-

дущих дней». Блаженство веры естественно дополняется блаженством надежды: «блажен человек, уповающий на Тя» (Пс. LXXXIV, 13).

Где надежда, эта, выразился Пегюи, «совсем маленькая девочка, которая встает каждое утро», там и терпение: «надежда, когда видит, не есть надежда, ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. VIII, 24). «В скорби будьте терпеливы», учил ап. Павел (Рим. XII, 12). Терпением исключается разочарование, в «Боге всяческого утешения» (II Кор. I, 3). Мир лежит и будет лежать во зле. Никаких иллюзий относительно будущей земной жизни благая весть Христова не поддерживает. Совсем напротив, она призывает быть готовыми к ухудшению судеб человеческих. И в то же время она призывает не только не ужасаться (Марк. XIII, 7), но надеяться и притом с радостью: «должно всегда молиться и не унывать» (Лук. XVIII, 1). В этом нет противоречия, если отчетливо сознавать, на что именно надо надеяться. Не на личное благополучие, не на осуществление утопических мечтаний о рае на земле, а на то, что совершится воля Божия и ничто не может поколебать ее. К такой надежде не применимо определение Бэкона: «надежда это хороший завтрак и плохой ужин». Соработая Богу, который «делает и доныне», и исполняя свое призвание, человек надеется, что Бог поможет ему. В чем будет состоять эта помощь, нам не дано учесть вперед: «еще не открылось, что будем» (I Иоан. III, 2). И было бы недостойно, если бы мы вздумали подсказать Богу, чего мы от него ожидаем и что Он должен сделать для этого. «Кто укажет Ему путь Его? Кто может сказать: Ты поступаешь несправедливо?» (Иова XXXVI, 23). Французская поговорка гласит: делай, что ты должен, а пусть наступит то, что может. И правильно сказано в книге Иова: «богобоязненность твоя не должна ли быть твоей надеждой, и непорочность путей твоих — упованием твоим?» (IV, 6). Не мешает иметь в виду, что сам Христос Спаситель предупреждал: Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Иоан. V, 30). У Паскаля Бог обращается к человеку с такими словами: «Я, который сотворил тебя без тебя, не могу спасти тебя без тебя».

Великим грехом против христианской надежды является горделивая самонадеянность. Она проявляется в трояком виде. Одни уверены, что Бог сочувствует всем их замыслам и почему-то непременно

должен содействовать их осуществлению, хотя бы эти замыслы совсем не соответствовали Его святым заповедям; но они тогда твердят: с нами Бог. Другие поступают еще хуже и надеются, что Бог покроет их злодеяния: об итальянских бандитах рассказывают, что они приступают к разбою с молитвой об успехе; у Гоголя городничий, забывая, что «жертва Богу — дух сокрушенный» (Псал. L, 19), и что «жертва нечестивых — мерзость, особенно когда с лукавством приносят ее » (Притчи Сол. XXI, 27), обещает поставить Богу пудовую свечу, если ревизия не обнаружит всех его злоупотреблений, а Чичиков приступает к мошенничеству с мертвыми душами, «перекрестясь по русскому обычаю». Наконец, третьи, отвергая слова Христа «без Меня вы не можете делать ничего» (Иоан. XV, 5), воображают, что они могут все сделать без Христа или даже против Христа. Много зла натворила такая самонадеянность. И ею в значительной степени вызван тот духовный и социальный хаос, который царит в наше время.

Где надежда, там и молитва. Для неверующих людей или верующих только в механический детерминизм, всякая молитва это абсурд, как это и выръзил не знавший блаженства веры Тургенев: «о чем бы ни молился человек — он молится о чуде. Всякая молитва сводится на следующее: Великий Боже, сделай, чтобы дважды два — не было четыре». И он сделал безотрадный практический вывод из этого: «станем пить и веселиться — и молиться». Если это верно, то молитва должна была бы давным давно совсем исчезнуть из человеческого обихода. А между тем с незапамятных времен человечество молилось и молится. И нет никаких признаков, что оно когда-нибудь перестанет молиться. Первобытные народы понимают молитву как магическое средство или выпросить у богов те или иные, по большей части материальные блага, или даже заставить их исполнять все, что угодно молящимся. Еще и доныне есть дикари, которые за исполнение молитв мажут губы своих божков салом, а за неисполнение бьют их. Вера в магическую силу молитвы не чужда и более высокой языческой культуре. Платон утверждал, что много бед может натворить молитва неразумного. Есть русская поговорка: «заставь дурака молиться, а он и лоб расшибет». Христианская молитва это сыновнее обращение к Богу человека, созданного по Его образу и подобию. Возможны три вида таких молитв: созерцательный, бла-

годарственный и просительный. Созерцательная молитва это богомыслие. Это, по определению Нила Постника, «беседа ума к Богу». Это песнь Богу, сама собой возникающая, когда, отложив всякое житейское попечение, горе имеем сердца. Князь П. Вяземский писал: «молись! дает молитва крылья душе, прикованной к земле». Что такое величайшие произведения человеческого искусства, как не воплотившаяся в слове, красках, изваяниях, звуках созерцательная молитва? Таково же значение всякого научного исследования, если оно проникнуто исключительным и чистым влечением к истине. Ап. Павел писал: «буду петь духом, буду петь и умом» (I Кор. XIV, 15). Благодарность, как заметил уже Аристотель, очень редко проявляется во взаимных отношениях людей. Но люди, духа не угасившие, не могут не быть благодарны Богу за Его дары. Посему ап. Павел писал: «будьте постоянно в молитве, бодрствуя в ней с благодарением» (Колос. IV, 2). «Евхаристия» буквально значит благодарение. И такие богословы как митрополит Антоний (Храповицкий) понимают ее не как умилостивительную жертву, а как благодарственное приношение. Кант писал, что при виде красот природы невольно является потребность возблагодарить за них Господа. И выражение «слава Богу» очень глубоко укоренилось в человеческом обиходе. Один американский журналист, побывавший в советской России, так описал приемный экзамен в «вуз» (высшее учебное заведение): «что такое Бог? — буржуазная выдумка для порабощения рабочих, — Хорошо, вы приняты. — Слава Богу». Просительная молитва это воззвание к Богу или о предотвращении зла, личного или общего, или же о помощи в добре, но никак не во зле. Кто действительно верит в Бога и в Провидение, кто убежден, что без воли Божией ни один волос не падет с головы человека и что случай это не более как «инкогнито Провидения» (по выражению Жуковского), тот вполне естественно взывает к Богу во всякое время живота своего и особенно тогда, когда на его долю выпадают более или менее тяжкие испытания. Кто ослабевает под тяжестью носимого креста, так что его душа скорбит смертельно, тот не может не последовать за Христом, который Сам молился: «да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Матф. XXVI, 39, Лук. XXII, 42). Он же научил, как надо молиться: «когда молишься, не будь как лицемеры, которые

любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми» (Матф. VI, 5). Лесков с неодобрением отзывался о старших, которые учат детей «молиться рукой», т.е. машинально творить крестное знамение без всякого обращения к Богу. «А молясь — учил Христос — не говорите лишнего, как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им; ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у него» (Матф. VI, 7, 8). И Христос дал несравненный образец молитвы. Это молитва Господня, сыновняя молитва к Отцу нашему, сущему на небесах, превыше всего земного. Прежде всего воздается подобающая честь святому имени Его. Затем выражается надежда, что придет то царствие Его, о котором известно, что оно не от мира сего. За этим следует преклонение перед волей Божией, действенной и в небесах и на земле. Только после этого молитва становится просительной. Из множества материальных благ она просит только об одном — о хлебе насущном, да и то только на текущий день, ибо довлеет дневи злоба его (Матф. VI, 34) и кто для себя собирает слишком богатые житницы на земле, тот отвлекается от единого на потребу и не считается с тем, что смерть может настигнуть его гораздо раньше, чем он предполагает. Затем идет прошение о прощении нам долгов наших, т.е. невыполненных обязанностей по отношению к Богу, поскольку мы сами оставляем должникам нашим, т.е. прощаем другим то зло, которое они нам причинили, «ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш небесный» (14); посему «когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого» (Марк. XI, 25). Затем мы просим Бога не ввести нас во искушение, но избавить нас от лукавого. Бог испытывает человека, но не искушает его и не может искушать, ибо искушать это значит склонять ко злу: «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (Иак. I, 13). Не искушал никого и Христос, который Сам был искушаем диаволом (Матф. IV, 3 и след.), (Марк. I, 13, Лук. IV, 3 и след.), после чего «возвратился в силе духа в Галилею» (Лук. IV, 14). На такую именно силу духа мы надеемся, моля Бога уберечь нас от тех, «не иных, как человеческих» (I Кор. X, 13) искушений и соблазнов, которыми так богат мир, лежащий во зле. В таком мире «надобно прийти соблазнам; но горе тому челове-

ку, через которого соблазн приходит» (Матф. XVIII, 7). Вот и мы молим Бога, чтобы Он или совсем предотвратил от нас это горе или же «при искушении дал и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (I Кор. X, 13). Уже одна молитва, как таковая, предохраняет от искушения, ибо в людях с немощной, т.е. бессильной плотью она поддерживает бодрый дух (Матф. XXVI, 41, Марк. XIV, 38, Лук. XXII, 40). Заключается молитва Господня выражением уверенности, что Божие есть царство и сила и слава во веки. Христос указал еще один высокий образец молитвы. Это молитва мытаря: «Боже, милостив буди ко мне грешному» (Лук. XVIII, 13). Не мало поразительных по возвышенности и глубине молитв составлено святыми отцами и праведниками. Воспетый А.К. Толстым Иоанн Дамаскин был поэт[56]. Лучшие поэты всех времен и народов вдохновлялись мотивом молитвы. Она позволяла Лермонтову «в минуту жизни трудную» сбрасывать «цепь бытия» и чувствовать себя «так легко, легко». Пушкин переложил на стихи молитву Ефрема Сирина, «которую священник повторяет во дни печальные великого поста»[57]. В ней содержится

---

[56] Иоа́нн Дамаски́н (ок. 675 — 777 гг.) (греч. Иоанн из Дамаска) — преподобный святой, один из отцов церкви, богослов и гимнограф. Известен как крупнейший систематизатор христианского вероучения; ему принадлежит фундаментальный труд «Источник знания», включающий в себя философский («Диалектика»), обличительный («О ересях») и догматический («Точное изложение православной веры») разделы. В период иконоборчества выступал в защиту почитания икон. Е.В. Спекторский имеет в виду поэму А.К. Толстого «Иоанн Дамаскин», в которой русский писатель выражает торжество христианской святости.

[57] Стихотворение А.С. Пушкина «Отцы пустынники и жены непорочны…» (1836) посвящено художественному выражению покаянного духа молитвы преподобного Ефрема Сирина (IV в. н.э.), читаемую в православном церковном богослужении в дни Великого поста:

Господи и Владыко живота моего,
Дух праздности, уныния, любоначалия
И празднословия не даждь ми,
Дух же целомудрия, смиренномудрия,
Терпения и любве даруй ми, рабу Твоему.
Ей, Господи, Царю, даруй ми зрети
Моя прегрешения и не осуждати брата моего,
Яко благословен еси во веки веков. Аминь».

Эта молитва дошла и вдохновила Пушкина на одно из лучших его стихотворений:
Отцы пустынники и жены непорочны,
Чтоб сердцем возлетать во области заочны,

мольба об освобождении от духа праздности, уныния, любоначалия и празднословия и о даровании духа целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви. И она просит как об особой милости: «даруй ми зрети моя прегрешения». Таким же духом проникнуто и песнопение: «покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче». Если вникнуть в ектений и другие богослужебные молитвы, то нельзя не поразиться их высотой, широтой и глубиной. В «молитве благостной» (выражение Ив. Аксакова) личное отступает перед общим и сверхличным и материальное — перед сверхматериальным. В «Добротолюбии или словесах и главизне священного трезвения»[58] содержится философия мо-

---

Чтоб укреплять его средь дольних бурь и битв,
Сложили множество божественных молитв;
Но ни одна из них меня не умиляет,
Как та, которую священник повторяет
Во дни печальные Великого поста;
Всех чаще мне она приходит на уста
И падшего крепит неведомою силой:
Владыко дней моих! дух праздности унылой,
Любоначалия, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей.
Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья,
Да брат мой от меня не примет осужденья,
И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи.

[58] «Добротолюбие» — аскетические сочинения святых отцов христианской церкви, содержащие в себе основы православия и идеи «Святой Руси». Этот труд оказал значительное духовное влияние на весь христианский мир. Идея составления сборника поучений святых отцов об «умном делании» принадлежала святителю Греческой Церкви Макарию, митрополиту Коринфскому. В 1782 г. в Венеции вышло в свет первое издание «Добротолюбия». Полностью книга имела следующее название: «Добротолюбие священных трезвомудрцев, собранное из святых и богоносных отцов наших, в котором, через деятельную и созерцательную нравственную философию, ум очищается, просвещается и совершенствуется. Исправленное и теперь первым изданием изданное на средства честнейшего и боголюбивейшего господина Иоанна Маврокордата, на общую пользу православным. В Венеции, 1782. У Антония Вортоли. Con Licenza de Superiori, e Privilegio». В России впервые одна из аскетических книг «Добротолюбия» была издана в 1793 св. Паисием Величковским. В XIX в. работа над изданием «Добротолюбия» продолжалась. Ее идейным центром стала Оптина пустынь, душой же, инициатором и возглавителем — св. старец Макарий при ближайшем участии известного русского философа И.В. Киреевского. Вышедшее во 2-й пол. XIX в. «Добротолюбие» состояло уже из пяти томов и включало аскетические сочинения около 40 выдающихся аскетов и подвижников христианства, в том числе Антония Великого, Григория Паламы, Григория Синаи-

литвы, принадлежащая Нилу Постнику: «Молитва есть беседа ума к Богу. Молитва есть кротости и безгневия прозябание. Молитва есть радости и благодарения предложение. Молитва есть печали и уныния отогнание. Не молися твоим быти хотением не бо всяко согласуют хотению Божию. Но паче, якоже научился еси, молися, глаголя: да будет во мне воля Твоя. Молитва есть восхождение ума к Богу. Молитва есть подобающее достоинству ума действие, или лучшее и чистое того употребление». К сожалению, некоторые акафисты чересчур проникнуты духом упадочной византийской реторики.

Что касается исполнения молитв, то, конечно, сильно заблуждаются те, которые воображают, что это составляет Божию обязанность. Правильное молитвенное отношение человека к Богу не имеет в себе ничего юридического. Молящийся не может требовать от Бога, чтобы Он сделал именно то, что ему молящемуся, угодно, «ибо кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать?» (Римл. XI, 35). Даже «если ты праведен, что даешь Ему? или что получает Он от руки твоей?» (Иов. XXXV, 7). Одно дело правда человеческая, а другое правда Божия (Римл. X, 3). И «кто укажет Богу путь Его; кто может сказать: Ты поступаешь несправедливо?» (Иов. XXXVI, 23). «Кто уразумел дух Господа и был советником у Него и учил Его? С кем советуется Он, и кто вразумляет Его и наставляет Его на путь правды, и учит Его знанию и указывает Ему путь мудрости?» (Исайя. XL, 13, 14). «Бог знает, в чем вы имеете нужду прежде вашего прошения у Него» (Матф. VI, 8). Посему, если человек просит «доброго», как говорят французы, Бога (le bon Dieu) об исполнении его неразумного и, может быть, даже вредного для него самого пожелания, то он должен радоваться, если его молитва не исполняется. Недаром один английский автор писал о «проклятии исполненной молитвы». Каково прошение, таково и исполнение. Весьма нередко «мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Римл. VIII, 26). Но Христос недаром сказал: «если пребудете во Мне и слова мои в вас пребудут, то чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Иоан. XV, 7); «если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем

та, Аввы Дорофея, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Макария Великого, Максима Исповедника и других святых отцов.

более Отец Ваш небесный даст благо просящим у Него» (Матф. VII, 11, Лук. XI, 13). По словам псалмопевца «Бог исполняет желания боящихся Его» (Пс. CXL V, 19) у ап. Иакова сказано «много может молитва праведного поспешествуема» (Иак. V, 16). Но праведный не станет молиться о неподобающем.

XX. Любовь

Дохристианскому сознанию в большей или меньшей степени были знакомы все разновидности любви: телесная, душевная и духовная. Идеологией первых двух служила мифология, третьей — философия. В античном мире дела любви относились к ведению особой богини — Афродиты у греков, Венеры у римлян. Божеством низшего ранга считался Эрос или Купидон, изображавшийся в виде голого мальчика с колчаном и стрелами, которыми он пронзал сердца влюблявшихся. Мифология изобиловала рассказами о всевозможных любовных похождениях богов. Плотская и душевная любовь считалась помрачением рассудка: amans, amens писал Плавт. Философы пытались сублимировать любовь и поднять ее на высоту духовности. Платон, этот, как его назвал Мейстер Эккарт, «великий священник», учил о «философском эросе», т.е. бескорыстном влечении к познанию, и о такой «платонической» любви, которая соединяет людей во имя чистых идей. Сенека уверял, что только мудрец умеет любить.

Ветхий Завет превратил любовь из инстинкта и эмоции, одинаково бесконтрольных, в Божию заповедь: «Слушай, Израиль: Господь Бог наш Господь един есть, и люби Бога твоего всем сердцем твоим и всей душой твоей и всеми силами твоими» (Второз. VI, 4, 5). Кроме любви человека к Богу, говорится также и о любви Бога к людям, однако только к одному народу: «ты народ святый у Господа Бога твоего; тебя избрал Господь Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле, не потому чтобы вы были многочисленнее других народов, но потому что любит вас Гос-

подь» (Втор. VII, 6–8). «Только отцов твоих принял Господь и возлюбил их и избрал вас, семя их после них, из всех народов» (X, 15).

В Новом Завете подтверждается древний закон (Матф. XXII, 36 и след.) любви к Богу. При этом Христос прямо таки ссылается на текст Второзакония, начиная со слов: «слушай, Израиль» (Марк. XII, 29). Но к этому присоединяется еще и «новая заповедь» (Иак. II, 8). Во-первых, подчеркивается, что любовь к Богу это «первая и наибольшая заповедь» (Матф. XXII, 38). Во-вторых, с этой заповедью гораздо неразрывнее, чем в Ветхом Завете, связывается «вторая подобная ей» (39) заповедь любви к ближнему. Ап. Иаков назвал ее «законом царским» (Иак. II, 8). «Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (I Иоан. IV, 20, 21). Далее, для этой любви оказывается недостаточным требование «люби ближнего твоего как самого себя» (Лев. XIX, 18). Согласно этому требованию мерилом альтруизма служит эгоизм. Христово мерило несравненно шире: «вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Матф. V, 43, 44). Наконец, Христова заповедь любви универсальна: «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. III, 28). Высший идеал совершенной любви это сам Бог, которого ап. Иоанн нашел возможным даже определить как любовь (I Иоан. IV, 8); «любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (9).

По аналогии с гелиотропизмом, т.е. неудержимым тяготением растений к солнцу, любовь к Богу может быть названа теотропизмом. Бл. Августин считал это чувство свойственным всем людям, ибо, объяснял он, человек создан с направлением к Богу. Кто любит Бога, тот устремляется к Нему всем своим существом, не только умом, но всей душой и особенно чувством. «Вера, действующая любовью» (Галат V, 6), до того приближает человека к Богу, что через нее в значительной степени осуществляется богопознание: «кто лю-

бит Бога тому дано знание от Него» (I Кор. VIII, 3). Этим оправдывается изречение: *pectus facit theologum* (лат.), *грудь образует богослова*. Василий Великий утверждал, что «невозможно отвне научиться любви Божией». Но в ком она действует изнутри, тот стоит на пути «совокупности совершенства» (Кол. III, 14). Апостолом любви обыкновенно считается Иоанн. Однако пламенный гимн во славу ее составлен не им, а Павлом: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (I Кор. XIII, 2–8). Данте уверял, что солнце и звезды движутся любовью. А Владимир Соловьев писал: «все, кружась, исчезает во мгле, неподвижно лишь солнце любви».

Любовь к Богу бывает созерцательная и деятельная. В первом случае чувство питает ум и восполняет его дискурсивные, разнимающие рассуждения целостной интуицией. Во втором случае оно питает волю и подбодряет ее эмоциональными импульсами. В течение истории эти два направления неоднократно мельчали и искажались. Так, например, Спиноза допускал только головную, *интеллектуальную любовь к Богу* (*amor Dei intellectuals — лат.*), которого он к тому же отождествил с природой. (Deus sive natura[59]). В Англии слово charity [60]получило иронический смысл: оно стало означать или лицемерие или желание отделаться от обязанности любви дешевым и далеко не всегда бескорыстными подачками. Robert Pollok так описал такого благодетеля: «одной рукой он кладет пенни в урну бедно-

[59] Deus sive natura — Бог или природа (лат.).
[60] Charity — благотворительность (англ.).

сти, а другой вынимает оттуда шиллинг». А между тем прав был Бернанос, провозгласивший la charite ou l'enfer! любовь или ад! Но его глас вопиет в пустыне. Одни служители духа пренебрегли духовной любовью и сосредоточили все свое внимание на проблемах душевной любви. Другие пошли еще дальше и все, относящееся к любви, свели к т.н. половому вопросу или к похоти (libido), которую Фрейд возвел на степень царицы всей жизни человеческой. Нелюбовь к Богу и нежелание даже упоминать Его имя привело к исчезновению во Франции и Италии старого обращения «adieu» и «addio»; оно заменено «лаическим» bonjour и buon giorno[61]. По-английски все реже и реже говорят «good bye (God be with you). Сербы еще говорят «збогом». И еще не исчезло русское «спасибо»[62].

XXI. Обязанности по отношению к Богочеловеку

Русская поговорка гласит: до Бога высоко. Бог, которого никто никогда не видел, оставался бы, как выразился немецкий философ Лихтенберг, олицетворенной непонятностью, если бы посредником между Ним и человечеством не был Богочеловек. В Нем божественная природа сочеталась с человеческой. Он пребывал во время оно среди живых людей, общался с ними, учил их словом и делом. На земле Его нет больше. Но Он всегда есть и остается для нас вечным путеводителем к настоящей жизни, «ибо мы Им живем, и движемся и существуем» (Деян. XVII, 28). Всякому человеку, будь он верующий или неверующий, достаточно заглянуть в Евангелие, чтобы познать и оценить духовное наследие Христа во всей его реальности. Это наследие становится действенным в меру его осуществления людьми.

---

[61] Слова «adieu» и «addio» (букв. прощай — итал.); были заменены «лаическими» bonjour и buon giornopmo. Первое (старое обращение) выражение имело смысл «с Богом!», второе — «добрый день».

[62] Происходит от церковнославянского термина «спаси Бог».

Отвлеченный призыв «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Матф. V, 48), получает конкретное содержание через Сына, который «явил» (Иоан. I, 18). Вот это явление Христа и есть конкретный идеал совершенства. И им указуются обязанности по отношению к Христу.

Первая отрицательная обязанность состоит в том, чтобы не «стыдиться Его и Его слов в роде сем прелюбодейном и грешном» (Марк. VIII, 38, Лук. IX, 26), не «отвергаться Христа перед человеками» (Лук. XII, 9), не «отрекаться от Него перед людьми» (Матф. X, 33, II Тимоф. II, 12) ни при каких обстоятельствах. От Него уходили «с печалью» (Марк. X, 22) разочарованные, ибо Он не обещал им того, на что они рассчитывали, или требовал больше, чем они могли или хотели выполнить. Многие из Его учеников, слыша Его, «говорили: какие странные слова! Кто может это слушать?» (Иоан. VI, 60). «Многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (66). Его слова иногда приводили Его учеников в ужас (Марк. X, 24). «Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе» (32). «Когда же «взяли Его» (Марк. XIV, 46), «тогда, оставивши Его, все бежали» (50). А Петр, который еще недавно «с усилием говорил: хотя бы мне и надлежало умереть с Тобой, не отрекусь от Тебя» (Матф. XXVI, 31, 35), не только «отрекся перед всеми» (Матф. XXVI, 70, Марк XIV, 68), но еще «начал клясться и божиться: не знаю человека сего, о котором говорите» (Марк. XIV, 71, Матф. XXVI, 74). Во время гонений случалось, что миряне и даже клирики не только отрекались от Христа из страха мучений и хулили Его, как того, например, требовал Плиний Младший, но даже выслуживались перед язычниками и доносили на своих единоверцев. Этому явлению посвящено немало церковных канонов. Ренегаты христианства имеются и ныне. Когда они становятся распорядителями публичной власти, тогда они подвергают религию гонениям. И тогда исповедание Христа и свидетельство о Нем опять принимает характер мученичества, на которое готовы далеко не все христиане.

Вторая отрицательная обязанность — не «оскорблять Христа» согласно 45-му правилу св. Василия Великого («аще кто, приняв имя христианина, оскорбляет Христа, таковому нет никакия пользы от

наименования»). Оскорбляющие Христа в этом смысле не отрекаются от Него. Совсем напротив, все, что они делают, они делают как бы во имя Его. Но при этом они пользуются этим именем не только всуе, а еще и оскорбительно. Это происходит в двояком виде. Одни самодовольно уверяют себя и других, что они — настоящие христиане, т.е. полностью, без остатка выполняют свои христианские обязанности. Они забывают слова Христовы: «кто не берет креста своего и не следует за Мной, тот не достоин Меня» (Матф. X, 38). Кто в полной мере хочет следовать за Христом, тот должен «отвергнуться себя» (Матф. XVI, 24, Марк. VIII, 34). Кто же по слабости человеческой так далеко не идет, тому совесть должна напоминать, как он еще далек от подлинного христианского совершенства. Если же он этого не сознает, то он проявляет или моральную тупость или такую гордыню, которая оскорбляет Христа. Его воображаемое подражание Богочеловеку является такой же имитацией, как и подражание человеку обезьяны, этой карикатуры человека. Никто иной как ап. Павел писал о себе: «братия, я не почитаю себя достигшим; а только забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Филип. III, 13, 14). Другие идут еще далее в оскорблении Христа: делая не Его дело, а противное Ему, они утверждают, что следуют Ему. Невыполнение или даже нарушение Его заветов они лицемерно или софистически стараются покрыть и оправдать Его авторитетом. О таких людях сказано: «кто говорит: я познал Его, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины» (I Иоан. 11,4). К обоим случаям применимо замечание Шербюлье, что Бог более любит тех, которые Его отрицают, чем тех, которые Его компрометируют.

Основная положительная обязанность по отношению ко Христу это соблюдать Его заповеди и притом не на словах только, а на деле. В этом именно состоит любовь к Нему: «кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня» (Иоан. XIV, 21). И «кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (I Иоан. 11,6), давая пример (Иоан. XIII, 5) своим последователям. Тот соблюдает «правду Божию чрез веру в Иисуса Христа» (Римл. III, 22). Для того Христос, как выразился Иоанн Дамаскин, является «крайним пределом желаний». Для того в жизни «один учитель — Хри-

стос» (Матф. XXIII, 8). И тот сообразует свое поведение с требованиями любви, милосердия и братолюбия. Делая добро меньшим братьям, алчущим, жаждущим, странствующим, нагим, больным, заключенным, он делает добро как бы самому Христу (Матф. XXV, 35–40). Только к таким людям полностью относятся слова апостола: «вы Христовы, а Христос — Божий» (I Кор. III, 23).

XXII. Обязанности по отношению к Святому Духу

Понятие духа очень многозначно и дает повод для всяческих недоразумений. Их не исключает английское различие между ghost и spirit; эти слова в свою очередь далеко не однозначны[63]. Иоанн Дамаскин отметил, что словом «дух» обозначают и Бога, и душу, и ангела, и демона, и дыхание, и воздух и ветер. С древнейших времен не только мифология, но и философия, а также разные религии более или менее материализуют это понятие. На Западе Европы к каждой из четырех Аристотелевых стихий приурочивали и сооответствен-ных духов: к огню — саламандр, к воде — ундин, к воздуху — сильфов, к земле — гномов. В поисках «духовной» пятой эссенции (квинтэссенции) алхимики извлекли из своих реторт алкоголь, названный «спиртом», а также то, что ван Хельмонт назвал «газом» (от Geist, дух). Астрологи верили, что каждая планета управляется «правящим духом» (spiritus rector). Декарт приписывал физиологические процессы в человеческом теле каким-то «жизненным духам». Гегель понимал под духом какую-то абсолютную мировую субстанцию, субстрат всякого бытия и становления, воплощающийся и в природе и в истории. Привидения именуются духами. Монтескье назвал «духом законов» их смысл и цели. Т.н. спиритуалистическая философия противопоставляет дух материи. Спиритизм основан на вере в мате-

[63] Ghost — призрак; spirit — дух (англ.).

риализацию духа умерших. Материалисты никакого духа не знают и знать не хотят. Гельвеции написал книгу «о духе» только для того, чтобы доказать, что никакого духа нет. Клагес назвал дух паразитом тела. Дутые шины у автомобильных колес называются «пневматическими», т.е., в переводе с греческого «духовными». И один из итальянских банков носит название San Spirito, Святой Дух. В своей «Сказке для детей» Лермонтов скорее запутал, чем разъяснил это понятие: «но дух — известно, что такое дух: жизнь, сила, чувство, зрение, голос, слух — и мысль — без тела — часто в видах разных». Многозначность «духа» проявилась и в Ветхом Завете. Подсчитано, что в нем это слово упоминается 131 раз в физическом смысле, 39 в физиологическом, 74 в психологическом, 134 в сверхъестественном, причем как Святой Дух только 3 раза. В Новом Завете, который некоторые протестантские богословы считают книгой Святого Духа по преимуществу, слово «дух» без всяких эпитетов упоминается 220 раз, как Святой Дух — 91, как Дух Божий — 19, как Дух Христов — 5 раз. Вопрос о сущности Святого Духа и о том, от кого Он исходит, только ли от Отца или также и от Сына (Filioque), является предметом длительных богословских споров и решается не одинаково православной и католической церковью[64]. Для христианской этики существенно понимание Духа как Божественного начала, столь характерного

[64] Филио́кве (лат. filioque, «и от сына») — добавление, сделанное западнохристианской церковью в Никео-Царьградский Символ Веры, IV века, в догмате Троицы: об исхождении Святого Духа не только от Бога-отца, но «и от Сына». Филиокве не приняла православная церковь, что позднее послужило одним из поводов для разделения церквей. Таким образом, католическая церковь утверждет, что Дух Святой исходит от «Отца и Сына». Православная церковь считает, что Дух Святой выполняет волю только Бога-Отца. «В настоящее время, как отмечает современный исследователь проблемы М.А. Можейко, — формула Филиокве принята в католицизме как догмат; современные православные богословы предлагают объявить Филиокве теологуменом, т.е. тезисом, не уступающим догмату по значимости, но не являющимся строго обязательным для православных. В рамках экуменистического движения христианских церквей в 1965 на втором Ватиканском соборе папа Павел IV и константинопольский патриарх Афинагор I официально «предали забвению» анафемы, которыми взаимно обменялись в 1054 папа Лев IX и патриарх Керуларий. В протестантизме проблема Филиокве не обострена, однако самому феномену Святого Духа протестантизм придает исключительное значение (концепции Даров Святого Духа и Плодов Святого Духа в протестантской этике) [Филиокве // Новейший философский словарь: /http://www.slovopedia.com/6/212/771305.html].).

для нашего познания Бога, что Он даже определяется как Дух; «Бог есть дух; и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоан. IV, 24); «Господь есть Дух» (II Кор. III, 17). Вместе с тем существенный признак настоящего человека это причастность духу, ибо «мы имеем начаток Духа» (Римл. VIII, 23) и «Бог дал залог Духа в сердца наши» (II Кор. I, 22, V, 5). «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче!» (Гал. IV, 6). Сообразно с этим обязанности по отношению к Св. Духу могут быть разделены на объективные и субъективные.

Отрицательная объективная обязанность состоит в том, чтобы не хулить (Матф. XII, 32, Лук. XII, 10, Марк. III, 29) и «не оскорблять Святого Духа Божия» (Ефес. IV, 30), «Духа благодати» (Евр. X, 29). Хула на Святого Духа это непростительный грех: «всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится» (Матф. XII, 31); «всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится» (Лук. XII, 10) «ни в сем веке ни в будущем» (Матф. XII, 32), «но подлежит он вечному осуждению» (Марк. III, 29). Такая хула непростительна потому, что произносится она не по неведению или недоразумению. Она сознательна. И она означает или горделивое самоутверждение человека или, что еще хуже, его готовность полностью отдаться во власть злых сил или безоговорочно подчиниться материальной стихии. При этом мысль о чем бы то ни было сверхприродном и сверхчеловеческом решительно отвергается и еще не просто, а с насмешкой и поруганием. Отсутствие гордыни и скромное сознание несовершенства собственного духа и есть та «нищета духрвная», которой дано обетование царства небесного (Матф. V, 3, Лук. VI, 20).

Отрицательные субъективные обязанности в отношении духа троякие: «духа не угашать» (I Сол. V, 19) ни в себе ни в других, «не всякому духу верить» (I Иоан. IV, 1) и никогда не падать духом. Угашение духа это сознательный отказ от того, что есть в человеке лучшего и высшего. Это — моральное самоубийство, переход от духовной жизни к исключительно психофизическому существованию, без Божества, без вдохновенья, без идей, без идеалов и вообще без всякого смысла. «И между этими существователями я должен пресмыкаться», возмущался Гоголь уже в ранней молодости. Тяжко погре-

шает человек, угашающий в самом себе дух. Но еще больший грех берет он на свою душу, когда он угашает дух в других людях, особенно в малых сих, высмеивая всякий идеализм, всякую чистоту, всякое бескорыстие, всякую веру как наивность, отсталость, предрассудок. С обязанностью не угашать духа в себе и в других связана обязанность не поддаваться влиянию гасителей духа. Новый Завет настойчиво предлагает «не всякому духу верить, но испытывать духов« (I Иоан. IV, 1), отвергая «дух заблуждения» (2), «дух, действующий в сынах противления» (Ефес. II, 2), «духов обольстителей» (I Тимоф. IV, 1) и «дух антихриста» (3). Наконец, верующий христианин никогда, ни при каких обстоятельствах, не должен падать духом и впадать в тот «дух уныния», о котором вместе с духом праздности, любоначалия и празднословия упоминается в великопостной молитве Ефрема Сирина и который св. Макарий Великий назвал «унынием бесовским». Положительная обязанность по отношению к Духу состоит прежде всего в признании Его. Объективно это значит быть убежденным, что над человеком и над природой есть сверхчеловеческое и сверхприродное Божество, к которому неприменимы никакие психофизические или натуралистические понятия. Субъективно это значит сознавать в себе наличие духовного начала, превышающего как телесные процессы, протекающие в пространстве и времени, так и меняющиеся во времени душевные состояния. Это начало, как и все принципиально первичное, не поддающееся точному определению, особенно в психофизических или натуралистических терминах, сверхпространственно и сверхвременно. Именно благодаря ему человек из индивида или экземпляра рода человеческого становится личностью с никогда не повторяющейся индивидуальностью. Это же начало возвышает человека над всей прочей тварью и образует связующее звено между Богом и человеком. И вот настоящий человек обязан не только не угашать духа, но также и делать из него надлежащее употребление. «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. V, 25). Ап. Павел различал душевного человека и духовного. Душевный, т.е. живущий исключительно психофизической жизнью человек, «не принимает того, что от Духа Божия и не может разуметь, потому что о сем надлежит судить духовно» (I Кор. II, 14). Зато «ревнующий о дарах ду-

ховных» (XIV, 1) «духовный судит о всем» (II, 15). Еще хуже обстоит дело с плотским человеком, т.е. таким, которому чужда не только духовная, но даже душевная жизнь, и который «только о плотском помышляет» (Римл. VIII, 5). Плотский человек духовно и душевно немощен. Он покорно «исполняет вожделения плоти» (Гал. V, 16). Между тем у «служащих Богу духом и не на плоть надеющихся» (Филип. III, 3), совсем напротив, немощна плоть, а дух всегда бодр» (Матф. XXVI, 41). В борьбе между духом и плотью у них побеждает дух. Тогда отпадает «всякое раздражение и ярость, и гнев и крик и злоречие со всякой злобой» (Ефес. IV, 31). «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссора, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (Гал. V, 19–21). «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (22, 23). При условии преодоления притязаний плоти на господство тело становится тем, чем оно и должно быть, а именно способным к превращению из тела душевного в тело духовное» (I Кор. XV, 44, 46), «храмом живущего в нем Святого Духа» (VI, 19, III, 16). И тогда «тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Римл. VIII, 10). Серафим Саровский оставил завет «стяжания святого духа». Поразительный пример того, как преобразует людей такое стяжание, явили Христовы ученики. Сопровождая Учителя, они проявляли иногда полное непонимание Его проповеди (Марк. VII, 18), имея очи не видели, имея уши не слышали (VIII. 18). Им не было чуждо суетное местничество (Марк. IX, 34, Лук. XXII, 24), окаменение сердца (17), трусливость (Марк IV, 40, IX, 6, X, 32), маловерие (Марк. IV, 40), малодушие, доходившее до отречения от Него, да еще с клятвой (Марк. XIV, 71, Матф. XXVI, 74). И вот когда от них совсем отошел Христос и, казалось бы, они должны были совершенно разочароваться в Нем и навсегда отречься от Него, эти «несмысленные и медлительные сердцем» (Лук. XXIV, 25) люди стали неузнаваемы. Они совершенно преобразились. Они начали ревностно исповедовать и проповедовать учение Того, кто «был умервщлен по плоти, но ожил духом» (I Петра III, 18). И они мужественно претерпевали гонение и мучения. Произошло же это после того как они «исполнились Духа Святого» (Деян. II, 4).

XXIII. Обязанности по отношению к человеку

Обязанности по отношению к человеку определяются тем, что для христианства человек это именно человек, не более, но и не менее. Это, по выражению Паскаля, не ангел и не зверь. Он выше зверя, но ниже ангела. Его часто называют микрокосмом, т.е. космосом в миниатюре. Но так как под космосом разумеют только физическую природу, то у этого определения имеется существенный недостаток: оно не учитывает причастности человека к горнему, сверхкосмическому миру; без этого, как выразился Григорий Нисский, ему оказывается не больший почет, чем мышам и комарам. Типичным для человека является образ и подобие Божие, а также возможность видеть в Боге Отца Небесного. Его жизнь, как личная, так и общественная сопряжена с целым рядом обязанностей. Они выполнимы, ибо у него имеется дар свободы. Но благодаря накопившимся в этом мире злоупотреблениям этой свободой мир лежит во зле. Из этого вовсе не следует, что христианство «не удалось», как это нередко говорят. Не удалось нечто иное, а именно, известное стремление устроить человеческую жизнь не только без христианства, но нередко и вопреки ему. Есть легенда, что на вопрос как устранить зло из мира, Бог ответил: «а вы перестаньте делать его — вот и все». Этого зла накопилось столько, что людям долга приходится поневоле не столько творить новое добро, сколько по возможности уменьшать старое зло. В этом и состоят христианские обязанности по отношению к человеку. Они могут быть разделены на личные и публичные, или социальные.

XXIV. Обязанности по отношению к самому себе

Основная обязанность человека — быть человеком в настоящем смысле этого слова. Это значит не только иметь человеческое бытие, но также и осуществлять человеческое долженствование. Быть человеком это значит жить, однако не в смысле физического прозябания или психофизических переживаний, а в смысле выполнения своего высокого призвания. Жизнь это талант, полученный от Бога. И человек не смеет ни зарывать его в землю ни, тем более, губить его. Объем такой жизни огромен: человеку даны образ и подобие Божие и ему задано быть совершенным как совершен Отец небесный (Матф. V, 48). Из этого вытекают как отрицательные, так и положительные задачи.

Первая отрицательная задача — не предаваться гордыне, самомнению, не приписывать себе воображаемого совершенства, ибо «все мы много согрешаем» (Иак. III, 2) «и гордость житейская не есть от Отца, но от мира сего» (I Иран. II, 15). «Никто не обольщай самого себя» (I Кор. III, 18). «Не думайте о себе более нежели должно думать» (Рим. XII, 3). «Облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (I Петр. V, 5). «Кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (I Кор. IV, 7). Не кто иной как Сам Христос сказал о себе: «Я кроток и смирен сердцем» (Матф. XI, 29). Он же предупредил: «всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лук. XIV, II, XVIII, 14; Матф. XXIII, 12). «Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоющие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лук. XVII, 10). Однако настоящее смирение это не горделивое и лицемерное ханжество, «унижение паче гордости», а также не то болезненное, ничем не оправданное чувство собственного ничтожества и полной непригодности к чему бы то ни было, которое психиатры именуют комплексом малоценности (Minderwertigkeitskomplex)[65]. Быть челове-

[65] Термин, который в русскоязычной психологической литературе обычно переводится как комплекс неполноценности. Известный представитель неофрейдизма

ком вообще, а христианином в особенности, это значит не уклоняться от своего призвания и не искажать его, но честно выполнять.

Вторая отрицательная задача — не поддаваться искушению и соблазнам, как внутренним, так и внешним. «Извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимства, злоба, коварства, непотребства, завистливое око, богохульства, гордость, безумства. Все это зло извнутрь исходит и оскверняет человека» (Марк. VII, 21–23, Матф. XV, 19). Эти внутренние соблазны питаются плотскими вожделениями и душевными страстями. А их союзником и защитником нередко выступает человеческий ум, который тогда становится великим софистом, находящим для всякого зла если не оправдание, то объяснение. Вот почему Новый Завет предостерегает против ложной мудрости: «не высокомудрствуйте» (Римл. XII, 16), «ибо написано: погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» (I Кор. I, 19, Исаия XXIX, 14); «один у вас наставник — Христос» (Матф. XXIII, 10). Внешние искушения и соблазны исходят от лежащего во зле мира сего. Посему апостол предостерегает: «не любите мира ни того, что в мире, кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (I Иоан. II, 15, 16). При этом мир понимается не столько как факт, сколько как принцип, как нежелание пойти вслед за Тем, Кто «в мире был и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Иоан. I, 10). Вместо того, чтобы побуждать людей горе иметь сердца, мир тянет их вниз. Как видно из житий святых, даже уход от мира в пустынножительство сам по себе еще нисколько не спасает от искушений. И если спасение хоть одной заблудшей души радует Отца небесного, то падение праведника вызывает торжество тех злых сил, которыми так изобилует мир сей.

Есть еще одна отрицательная обязанность к самому себе — не усыплять своей совести, а, напротив, «подвизаться всегда иметь непорочную совесть пред Богом и людьми» (Деян. XXIV, 16). Укоряю-

---

А. Адлер создает образует этот термин его из двух немецких слов: Minder, (меньший) и Wert, (достоинство, ценность). Употребление данного наиболее оправдано в тех случаях, когда речь идет о меньшем достоинстве, меньшей ценности, более низком качестве, т.е. это, строго говоря, комплекс «неполноценности» как недостаточности.

щий голос совести далеко не всегда приятен уму, который слишком часто спешит к ее «очистке». Мало приятны чувству и «угрызения» совести, этого ангела хранителя человека, который охраняет от искажения образа и подобия Божия. Но так как мир лежит во зле, то в нем слишком часто преуспевают недобросовестные и бессовестные люди. На это неоднократно указывается в Ветхом Завете: «покойны шатры у грабителей и безопасны у раздражающих Бога» (Иов. XII, 6); «почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (XXI, 7); «почему путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют?» (Иерем. XII, 1). Это вводит в великий соблазн людей колеблющихся и с ослабленной совестью. У них является искушение «позавидовать безумным, видя благоденствие нечестивых» (Псал. LXXXII, 3). Тогда они усыпляют свою совесть, впадают, как выразился Макарий Великий, в «окамененное нечувствие», угашают дух и нередко искажают в себе не только образ и подобие Божие, но даже просто человеческий вид.

Все положительные обязанности человека по отношению к себе состоят в исполнении своего призвания. Прежде всего это призвание к жизни. Рассуждая физиологически, можно более или менее удовлетворительно объяснить факт рождения всякого человека как вполне естественное явление. Но у этого явления есть и свой сверхъестественный смысл. Как объяснил Пушкину митрополит Филарет, жизнь это совсем не «дар напрасный, дар случайный». Почему нужно было, чтобы на свет появился именно данный человек с его никогда не повторяющейся индивидуальностью? Это произошло совсем не потому, что это ему самому заблагорассудилось. Его воля не предшествует рождению, а следует за ним. Его рождение было угодно иной, высшей воле, без которой ничто в мире не происходит. И если эта воля даровала ему жизнь, то это обязывает его прежде всего принять эту жизнь, как бы ни была тяжела ее физическая, моральная и социальная обстановка. Так как не он начал свою жизнь, то не ему и прекращать ее. Этим осуждается самоубийство как самочинный акт, дерзновенно стремящийся пресечь неисповедимые пути Провидения.

Но жить только для того, чтобы жить, недостойно настоящего человека. Это осуждали даже язычники: propter vitam Vivendi perdere

causas[66]. Как учил Иоанн Златоуст, «мы рождены не для того, чтобы есть, пить и одеваться». И Василий Великий объяснял: «устройство твоего тела показывает твое назначение. Ты создан с головой, обращенной к небу, чтобы ты не влачил своего существования на земле, но чтобы ты обращал взоры к небу и Богу». Жизнь человеческая это не только факт. Это еще и задача или призвание. «Жизнь пережить — не поле перейти». Необходимыми условиями для правильного выполнения призвания к жизни являются самопознание и самообладание.

Уже Сократ взывал: «познай самого себя». Тем не менее человек до сих пор остается загадкой для самого себя. Вот почему совсем недавно могла появиться книга одного ученого (Alexis Carrel), озаглавленная «L'homme, cet inconnue» (человек, это неизвестное). Объясняется это тем, что, не довольствуясь естественным самопознанием на основании непосредственного, повседневного житейского опыта и сверхъестественным самопознанием, убеждающим человека в его причастности Божеству, люди часто принимают за самопознание всякого рода искусственные теории. Независимо от «высокомудрия» (Римл. XII, 16, I Кор. I, 19) всех этих отвлеченных теорий у каждого человека есть собственное конкретное самосознание. Правильно понятое это не самолюбование, не самообольщение, а самокритика: «да испытывает же себя человек» (XI, 28). Это дело нелегкое. Недаром псалмопевец спрашивает: «кто усмотрит погрешности свои?» (Псал. XVIII, 13). Здесь помогают совесть и стыд, благодаря которому у человека «открываются глаза» (Быт. III, 7). При этом полезен сравнительный метод: сопоставление собственного характера и поведения с теми христианскими идеалами, который указаны в Слове Божием, а также сравнение самого себя с другими людьми и даже с животными, которые иногда могут пристыдить человека, если он еще не совсем опустился на дно: «спроси у скота, и научит тебя» (Иов. XI1, 7).

Одним теоретическим самопознанием далеко не исчерпываются личные обязанности человека. С ним связано практическое самообладание. Нормальный человек это не пассивное игралище эмоций,

[66] Propter vitam vivendi perdere causas — ради жизни утратить смысл жизни (лат.).

страстей и вожделений. Он сдерживает и направляет их. Его поведение определяется не моторами, а мотивами. Уже языческие философы учили: — я имею, а не имеюсь. Даже детерминисты не обходятся без признания необходимости самообладания. Так, например, пять книг «Этики» Спинозы не без основания уподобляются пятиакт-ной драме, в которой происходит борьба между необходимостью и свободой: непосредственно за книгой о рабстве человека следует книга о его свободе с указаниями как преодолевать «аффекты», клин клином вышибая, т.е. противопоставляя одни аффекты другим. Самообладание дается не легко. На это по личному опыту указал ап. Павел: «добро, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю… ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Римл. VII, 19, 23). Моральное самоуправление человека, или, как выразился Платон, «политика внутри нас» неосуществима без постоянного упражнения. По-гречески слово «упражнение» — «аскезис». Отсюда аскетизм. Он был знаком античному миру, однако, в отличие от индусского понимания, преимущественно в смысле телесного упражнения — бега, метания диска или дротика — и вообще спортивной гимнастики — в надежде, что таким путем образуется здравый ум в здравом теле. С христианской точки зрения такое упражнение недостаточно: «упражняй себя в благочестии, ибо телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно» (I Тимоф. IV, 7, 8). Поскольку упражнение необходимо для самообладания, постольку каждый настоящий христианин это аскет в пределах того, что он может вместить. Высочайшая степень аскетизма это не только полный отказ от всех мирских благ, но также и самоотречение, следование в максимальной мере призыву Христа: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за мной» (Марк. VIII, 34). «Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. V, 24). Церковь почитает как святых и угодников Божиих тех подвижников, для которых следование Христу это главная, даже единственная жизненная задача и которые посему усердно предаются или созерцательному аскетизму, стремясь «выйти из себя и внедриться во Христа» или самоотверженно помогают

всем нуждающимся в бескорыстной помощи. В этом смысле Нил Постник определил инока как «от всех отлучившегося и ко всем присоединенного». Такие подвижники дают великие примеры преодоления психофизического засилья. Для средних христиан как в Священном Писании, так и в святоотеческой литературе и житиях святых содержится немало наставлений относительно психофизического аскезиса. Много ценных указаний на этот счет содержит «Добротолюбие». Душевное самообладание проявляется в том, чтобы не давать воли аффектам и страстям. Для этого иногда достаточно вывести их из подсознательной сферы в область ясного сознания. Кто, например, не просто сердится, а сознает, что он сердится, тот уже в значительной степени преодолел свою гневную эмоцию. Тот получает возможность проверить ее объективную оправданность. И тогда ему легче сделать волевое усилие, чтобы, если не совсем отделаться от гнева (согласно формуле «ты сердишься, Юпитер, значит, ты неправ»), то по крайней мере ввести его в оправданные границы.

Труднее самообладание телесное. В теле происходят такие процессы, как например, рост и перистальтика, которые протекают независимо от нашей воли. Ей только в слабой мере удается предотвращать и преодолевать болезни. Кант уверял, что напряжением воли можно якобы излечивать насморк. Есть движения, которыми мы полностью управляем с помощью моторных средств нашего организма: поднимаем или опускаем руки и ноги, ходим, бегаем и т.п. Но есть обширная область потребностей, вожделений, похотей, которые делают нас «должниками плоти» (Рим. VIII, 12), если мы не можем или не хотим справляться с ними. Хотя в Новом Завете тело и плоть нередко упоминаются как синонимы и сказано, что «Слово стало плотью» (Иоан. I, 14), однако можно различать тело как факт и плоть как принцип. И тогда становится ясной сущность телесного самообладания. Пока человек жив, он должен сохранить вверенное ему Богом тело до самой смерти, этого, по выражения проф. Сикорского, «последнего долга человека на земле». И он должен установить мир и сотрудничество между духом и телом, этим, как его назвал Франциск Ассизский, «братом ослом», и даже плотью, о которой Иоанн Лествичник писал: «она моя и помощница и противница, и защитница и приятельница». На необходимость для жизни

поддержания телесного существования указал ап. Павел: «никто не возненавидел свою плоть, но питает и греет ее, как Господь церковь» (Ефес. V, 29). Пища для питания, одежда и жилище для согревания это необходимые условия телесной жизни, ее биологический «минимум существования». Но всякая неумеренность, всякий максимализм в удовлетворении этих потребностей представляет уже плотское искушение, отвлекающее человека от единого на потребу.

Новый Завет не указывает, что, как и сколько должен есть исправный в религиозном отношении человек. Этим он отличается от ветхозаветной регламентации: «не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся» (Кол. 11,21). Голод это не добродетель, а напротив, как понимали язычники, *дурной советник* (*malesuada fames — лат.*) и повод для искушений (Матф. IV, 2). Выбор пищи, т.е. того, что «входит не в сердце, а в чрево и выходит вон» (Марк. VII, 19), сам по себе безразличен. Это совсем не проблема, «ибо царствие Божие не пища и питие, но праведность, и мир и радость во Святом Духе» (Римл. XIV, 17). «Пища не приближает нас к Богу, ибо едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем» (I Кор. VIII, 8). Ап. Павел не видел подвига «в некотором небрежении о насыщении плоти» (Кол. II, 23), но одобрял разумную диету, «ибо иной уверен, что может есть все, а немощный ест овощи» (Римл. XIV, 2). Он писал Тимофею: «впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов» (I Тимоф. V, 23). Единственное, что осуждается, это обжорство и пьянство, которые порабощают человека плоти, губят его тело и представляют социальную ненормальность: «иной бывает голоден, а иной упивается» (I Кор. XI, 21). Без телесного хлеба насущного человек не может существовать, ибо «пища служит к сохранению жизни» (Деян. XXVII, 34). Но «не хлебом одним будет жить человек» (Матф. IV, 4). Настоящий «хлеб Божий есть тот, который сходит с небес» (Иоан. VI, 33). А кто «бросается на разные снеди» (Иис. Сирах. XXXVII, 32) и чрезмерно заботится о «пище тленной», тот не алчет пищи духовной, «пребывающей в жизнь вечную» (Иоан. VI, 27). Жизнь это не банкет.

Новый Завет не придает принципиального значения также и вопросу о том, «во что одеться» (Матф. VI, 25). Не видя ничего грехов-

ного в том, чтобы у человека, кроме будничной одежды, была и праздничная» (XXII, 11), Христос все-таки указал своим ученикам «обуваться в простую обувь и не носить двух одежд» (Марк. VI, 9), когда отправлял их на апостольское дело. Ап. Павел писал: «имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (I Тимоф. VI, 8). Он же объяснял, что настоящим украшением женщин не может служить «многоценная одежда» (II, 9). Ап. Иаков осудил встречу по платью, когда одетого в богатую одежду сажают на почетное место, а бедного в скудной одежде заставляют стоять или сидеть у чужих ног (Иак. II, 3). Еще более предосудительны экстравагантности модных нарядов и идолопоклонство перед костюмом, доходящее до того, что Карлейль нашел возможным назвать иных людей вешалками, на которые надето платье.

Жилище не менее необходимо для жизни, чем пища и одежда. Бочка Диогена не опровергает, а, напротив, подтверждает это. Но делать из заботы о жилище абсолютную цель это значит пренебрегать словами апостола: «наше жительство на небесах» (Филипп. III, 20); то «домостроительство тайн Божиих» (I Кор. IV, 1), о котором пишет тот же «мудрый строитель» (III, 10), основано не на материальной, а на духовной архитектонике: «мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный» (II, Кор. V, 1).

Без удовлетворения элементарных материальных потребностей невозможно телесное существование человека. А такое существование представляет необходимое условие как его душевной жизни, так и его духовной деятельности: primum vivere, deinde philosophari, сначала жить, а потом философствовать. Зло не в том, что удовлетворяются материальные потребности, а в том, как они удовлетворяются. Если их удовлетворение становится самоцелью, причем люди в таких случаях обыкновенно теряют всякую меру и не могут сказать самим себе «довольно», то жизнь теряет всякий смысл: тогда вопрос о средствах существования устраняет вопрос о самом существовании; и из списка потребностей вычеркивается единое на потребу. Против этого предостерегал Христос: «не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?.. Ищите же прежде царствия Божия и правды Его, и это все приложится вам… Итак не заботьтесь о завтрашнем дне. Ибо завтрашний сам будет заботиться

о своем. Довольно для каждого дня своей заботы» (Матф. VI, 31–34). Свое отношение к преходящим и изменчивым материальным благам ап. Павел определил так: «умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии» (Филип. IV, 12). Но в обоих случаях он не забывал того, что гораздо существеннее и скудости и изобилия.

Много материальных забот, а также плотских искушений связано с полом. Мировая литература неоднократно отмечала всю его трагическую неотразимость: «Женщина с моря» Ибсена, «Песнь торжествующей любви» Тургенева, вдохновившая Вагнера легенда о Тристане и Изольде. Шопенгауэр видел в половом влечении отвлечение человека от его высшего призвания, т.е. от созерцания чистых идей. Но с ослаблением или прекращением этого влечения человек, по его мнению, подобен выжатому лимону, ни к чему не пригодному. Вайнингер считал пол основой всякого человеческого характера. С этой точки зрения он подводил всех женщин под два типа: мать и распутницу. Фрейд пошел дальше. Он признал похоть (libido) основой всего человеческого существа. Во всех духовных и душевных проявлениях человеческой жизни он усмотрел не более как «сублимацию» все той же похоти. Словом какой-то пансексуализм, дающий мнимо научное оправдание половой распущенности.

Есть три способа преодоления или умиротворения полового влечения: разврат, воздержание и брак. Виды разврата очень разнообразны и совершенствуются с прогрессом культуры. Тот «промискуитет», т.е. беспорядочные отношения между полами, с которого многие социологи начинают эволюцию семьи, гораздо более типичен для современного общества, чем для простодушных первобытных племен. Сущность разврата можно определить как низведение мужчин и женщин на уровень самцов и самок с заменой любви функциями половых органов и желез, как выразился Монтень. Без всякого стыда, цинично, т.е. в буквальном переводе как собаки, люди случаются, разлучаются и как ни в чем не бывало возвращаются к текущим делам. Предохранительная и лечебная техника безопасности от венерических заболеваний все более и более совершенствуется, но ценой какого морального растления — об этом мало кто думает. Сколько зла делают себе, а еще более другим те, которые пользуются проституцией, т.е. как выразился Толстой, утоляют жаж-

ду из грязной лужи, или предпочитают прелюбодеяние, т.е. кражу у чужих семейств их чести и благополучия, или пользуются чужой неопытностью для удовлетворения собственной похоти без всяких дальнейших обязательств: Во всех этих случаях вопиющим образом оскверняется храм человеческого тела. Но великий софист, человеческий ум, находит и для этого оправдание и притом не только физиологическое, но и моральное: не согрешишь, не покаешься. Чего стоят хотя бы николаиты (Апокал. II, 6), которые, повидимому, искали путь ко спасению через изнурение плоти распутством![67] Как превратно многие истолковывают слова Христовы о грешнице: «прощаются ее грехи многие за то, что она возлюбила много» (Лук. VII, 47).

Воздержание обыкновенно высмеивается у мужчин, а в последнее время, когда распространился тип «полудевы» и холостячки (1a garçonne), также и у женщин. Оно дается не легко. В этом признался не кто иной как ап. Павел: «дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился»(П Кор. XVII, 7): «усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (I Кор. IX, 27). Евангелию знакомы самые суровые средства полового самообуздания (Матф. V, 29, 30). Даже из житий святых явствует, что без большой борьбы и с внутренними и с внешними искушениями не дается «умение соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения» (I Сол. IV, 4, 5). Этим мотивом вдохновились такие писатели как Флобер, Анатоль Франс и Лесков.

Нормальное в моральном отношении удовлетворение половых потребностей получается только в браке. Это конечно не значит, что

---

[67] Николаиты — течение первых времен церкви, получившее начало и название от Николая, одного из семи диаконов, о которых говорится в книге Деяний Апостольских гл.6 стих 5. В «Деяниях» ничего предосудительного об этом течении не говорится. Однако впоследствии движение николаитов было объявлено ересью и сектой. Течение николаитов возникло в ситуации противодействия иудейству в раннем христианстве. Оно отрицала силу ограничительных постановлений собора апостольского относительно пищи (допускала вкушение идоложертвенных животных и т. д.), практиковала общность жен и не считало прелюбодеяние грехом. Николаиты проповедовали компромисс с язычеством и вели полуязыческий образ жизни, как бы «побеждая» чувственность через удовлетворение (вплоть до телесного изнурения!) чувственных страстей. Познание пустоты и бессилия дъявольского духовного мира и достижение полной свободы от зла николаиты стремились достичь с помощью постижения «глубин сатанинских» (Откр. 2, 24).

он существует только как *лекарство против похоти* (*remedium concupiscentiae — лат.*) согласно мнению иных католических богословов или что, согласно грубому и неожиданному у защитника человеческого достоинства определению Канта, брак это не более как «соединение двух лиц различного пола для пожизненного взаимного обладания их половыми особенностями». Связующее начало брачного союза это не похоть, а любовь, и притом не только плотская, но и душевная, т.е. взаимная симпатия, а также духовная, делающая семью аналогией церкви. «Честный брак» (Евр. XIII, 4). это «великая тайна по отношению ко Христу и к Церкви» (Ефес. V, 32). Григорий Богослов писал: «брак есть ключ, открывающий путь к чистоте и любви». А Иоанн Златоуст назвал брак таинством любви и семью — малой церковью.

Христос указывает на молитву и пост как на средства против соблазняющих человека злых сил (Марк. IX, 29). Действительно, созерцательная и благодарственная молитва возвышает человека и дает ему повод не только отложить всякое житейское попечение но и «очистить себя от всякой скверны плоти и духа» (II Кор. VII, 1). А просительная молитва «может и искушаемым помочь» (Евр. II, 18). Пост это не только полное или временное воздержание от чревоугодия или от известных видов пищи (мясной или молочной), что, по мнению врачей полезно для здоровья. Это не «питание со скорбью» (Быт. III, 17). Это нечто иное. Это, как выразился Иоанн Златоуст, родитель смиренномудрия. Это такое внимание к духовному призванию человека, при котором удовлетворение телесных потребностей сводится к минимому. «Пост установлен для усмирения нашего тела» (Седьмое правило Тимофея, епископа Александрийского). При этом техника питания не имеет существенного значения, ибо «не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст» (Матф. XV, 11). И ап. Павел именует лжесловесниками запрещающих употреблять в пищу то, что сотворил Бог» (I Тимоф. IV, 3).

Существенную личную обязанность человека составляет труд. Прежде чем приступить к своему служению, «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте, будучи в повиновении» (Лук. II, 52, 51) у трудовой семьи плотника. И своими учениками Он выбрал трудящихся. Христианство призывает людей не к безделью, а к труду во

всех его проявлениях, не только физических, но также душевных и духовных. Оно не смешивает созерцательности с ленью, этой, как выразился Баратынский, «ржавчиной ума». И оно осуждает тех, которые «поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся» (II Сол. III, 11). Профессиональный труд это не самоцель, отвлекающая человека от всяких других жизненных забот, как этого в интересах своего личного предприятия требовал от матросов Помпей[68]: *navigare necesse est, vivere non necesse (лат.), плавать необходимо, а жить не необходимо*. Труд это средство. Прежде всего это средство существования: «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (10). А кроме того, это средство для выполнения человеком своего призвания соответственно полученному им таланту, которого он не смеет зарывать в землю. Если бы общественная жизнь людей была устроена нормально, то труд каждого человека соответствовал бы его способностям и силам. Тогда он считался бы не проклятием или постылой повинностью, а удовлетворением здоровой потребности. И тогда был бы осуществим тот идеал «привлекательного труда», о котором, правда, с присоединением совершенно фантастических подробностей мечтал Фурье. Так как этого нет, то для одних труд нередко является тяжелым крестом, другие несут еще более тяжелый крест в тщетных поисках труда, хотя бы и обременительного, а третьи живут припеваючи, без заботы и труда. Живой пример трудовой жизни в ее христианском понимании показал ап. Павел. Не пожелав «ни от кого ни серебра, ни золота, ни одежды» (Деян. XX, 33), он в Коринфе добывал себе средства к жизни деланием палаток (XVIII, 3). «Мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работой ночь и день, чтобы не обременить кого из вас» (II Сол. III, 7, 8). «Вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не отяготить кого из вас, мы проповедовали у

[68] Гней Помпей Магн (106–48 гг. до н.э.) — великий римский полководец, подавивший восстание Спартака. С 18 лет участвовал в военных походах: победил понтийского царя Митридата, очистил моря от пиратов, а в 71 году жестоко подавил восстание Спартака. После отказа сената утвердить его мероприятия на востоке и наделить его солдат землей вошел в соглашение с Крассом и Цезарем (1-й триумвират). После распада триумвирата (53 год) воевал против Цезаря. В 48 году победил его при Диррахии (Эпир), но затем был сам разбит Цезарем): navigare necesse est, vivere non necesse, — плавать необходимо, а жить не необходимо (лат.).

вас благовестие Божие» (I Сол. II, 9). «Памятуя слова Господа Иисуса: блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. XX, 35), апостол показал, что евангельские трудящиеся еще уделяют нуждающимся: «сами знаете, что нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии. Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых» (33–35).

Нормальное общество основано на разделении труда не только при производстве материальных благ, но также и в гораздо существенном «соработании Богу» (I Кор. Ш, 9). Тогда люди, «как живые камни, устрояют из себя дом духовный» (I Петра II, 5), могут сказать о себе: «дом Его (Христа) это мы» (Евр. III, 6) и памятуют слова Христовы: «Я посреди вас, как служащий» (Лук. XXII, 27). К этому святому делу призываются все люди. «Служения различны, а Господь один и тот же» (I Кор. XII, 5). И «проклят, кто дело Господне делает небрежно»(Иер. XLVIII, 10).

XXV. Обязанности по отношению к другим людям

Если не считать легендарного Робинзона (до появления Пятницы) и таких отшельников, которые удаляются в совершенно необитаемые места и прекращают какое бы то ни было общение с прочим миром, то всякий человек с момента рождения и до смерти состоит в непрерывном и многообразном соприкосновении с другими людьми, или, как выражаются немцы «солюдьми» (Mitmenschen). Словом «я» всегда подразумеваются и ты, и он, и мы, и вы, и они. Ахристианская социология сводит взаимоотношения людей к борьбе, паразитизму и приспособлению. Борьбу, или войну уже древний Гераклит признал основой совместной жизни людей, создавшей, между прочим, их деление на свободных и рабов. В XVII веке имела большой успех формула Гоббса: *bellum omnium contra omnes (лат.), борьба всех против всех*. В XIX веке Дарвин провозгласил *борьбу уже за одно сущест-*

вование, за жизнь (struggle for life — англ.) основным законом органического мира. Геринг признал борьбу источником права, Лоренц Штейн усмотрел в государстве арену борьбы за власть, Маркс свел всю хозяйственную жизнь к борьбе классов. Понятие паразитизма социального происхождения. В переводе с греческого языка паразит это нахлебник, дармоед, питающийся чужим хлебом. Затем это понятие было перенесено на некоторые природные явления. Паразитами стали называть такие растения, как омелу, которая прикрепляется к дереву и питается его соками, такие опухоли, как рак, когда некоторые клеточки разрастаются за счет всего организма, из которого они извлекают все его соки, и таких насекомых, которые питаются и размножаются на чужом теле. Затем это понятие вернули в социальный мир и применили его к эксплуатации одних людей другими. Некоторые обществоведы провозгласили ее «железным» законом человеческого общежития. Наконец, приспособление состоит в том, что в интересах самосохранения живые существа до того прилаживаются к внешней среде (*mimicry — лат.*), что как бы совершенно сливаются с ней. В переводе на человеческие отношения среда «заедает» личность.

Все эти формулы приемлемы для христианского мировоззрения лишь постольку, поскольку они отмечают темные стороны мира, лежащего во зле. Но принципиально оно решительно отказывается видеть в них единственный, окончательный и непоправимый смысл человеческих взаимоотношений. Оно не только противопоставляет вражде слова Христовы «мир вам» (Иоан. XX, 19, 21, 26), но и предупреждает о ее нецелесообразности: «берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Гал. V, 15); «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Матф. XXVI, 52); «кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом» (Апокал. XIII, 10). Уже Ветхий Завет предостерегал: «кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукой человека» (Быт. IX, 6); «когда кончишь опустошение, будешь опустошен и ты; когда прекратишь грабительства, разграбят и тебя» (Исайя XXXIII, 1). Вопреки утверждению Гоббса для христианства человек человеку не волк (*homo homini lupus est –лат.*), а человек. Решительно осуждается паразитизм и всякого рода эксплуатация, когда, например, люди богатеют благодаря «плате, удержанной у ра-

ботников, пожавших поля» (Иак. V, 4). Приспособление к миру, лежащему во зле и «не познавшему» (Иоан. I, 10) благую весть Христову, допускается не как способ личного преуспеяния в таком мире, а как педагогическое средство для успеха проповеди. В этом смысле Христос без притчи не говорил народу (Матф. XIII, 34). И посылая проповедников «как агнцев среди волков» (Лук. X, 3), Он рекомендовал им «мудрость змеиную и кротость голубиную» (Матф. X, 16). В таком же смысле и ап. Павел признавался: «будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобресть: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобресть Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобресть подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона (не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу), чтобы приобресть чуждых закона. Для немощных был как немощный, чтобы приобресть немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (I Кор. IX, 19–22). «Я угождаю всем во всем, ища не своей пользы, но пользы многих, чтобы они спаслись» (X, 33).

Для того, чтобы совместная жизнь людей была если и не совершенной, то хоть мало-мальски сносной необходимо соблюдение целого ряда обязанностей. Первые отрицательные обязанности — не превозносить паче меры и не унижать других людей. Культ кесарей, Наполеона, Гитлера, Муссолини, Сталина, любимого существа того или иного пола — все это грубый фетишизм, чуждый христианству. Для него нет ни сверхчеловека ни подчеловека. Оно признает только человека. Каковы бы ни были его физические или моральные недочеты, он все же человек и в нем нельзя оскорблять человеческое достоинство. Уже Ветхий Завет осудил «скудоумных, которые высказывают презрение к ближним своим» (Притчи Сол. XI, 12) и «над всем издеваются» (Псал. LXXII, 8): «с мольбой говорит нищий, а богатый отвечает грубо» (Притчи XVIII, 23); «кто ругается над нищим, тот хулит Творца его» (XVII, 5). «Что унижаешь брата своего?» спрашивает ап. Павел (Римл. XIV, 10). Не от Евангелия пошло наименование людей низкого происхождения «подлыми», гадкими (vilains), или зажиточных «богатыми» (от бога).

Новый Завет предупреждает: «не судите, да не судимы будете» (Матф. VII, 1, Лук. VI, 37). Это не значит, что следует признавать по-

хвальным все то, что делают другие. Это значит, что нельзя смотреть «на сучек в глазе брата своего и не замечать бревна в собственном глазе» (Матф. VII, 3). «Неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же» (Римл. II, 1). Вместо того, чтобы самодовольно, как фарисеи, осуждать других грешников, не мешает проверить собственное поведение, а также подумать и о том, нет ли и нашей вины в том, что другие погрешают. Нередко мы сами толкаем ближних на путь греха.

И тогда мы погрешаем против обязанности не соблазнять и не искушать ближних. Есть очень много людей, которые, видя, что другие лучше их и свободны от их пороков, не успокаиваются, пока им не удается и их втянуть в то зло, которое для них стало привычкой. Таких людей обижает всякая чистота, всякое моральное превосходство. И вместо того, чтобы оберегать неиспорченных и подражать им, они всемерно стараются развратить их и, как выразился св. Киприан, «похитить у них то, что принадлежит вечности». Особенно тяжкий грех берут на себя те, которые соблазняют малых сих: «кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили во глубине морской» Матф. XVIII, 6, Марк. IX, 42). Так как мир лежит во зле, то в нем не могут не быть соблазны. «Но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Матф. XVIII, 7).

К отрицательным обязанностям относится также требование не делать другим зла. Под злом здесь надо разуметь не только нанесение физического страдания или материального ущерба. Гораздо существеннее зло моральное. Таким злом является как причинение душевных терзаний, так и угождение, потворство, содействие дурным наклонностям других людей, толкающее их на путь не исправления, а напротив, дальнейшего отступления от добра. Делающий зло другим тем самым причиняет зло и самому себе: «скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое» (Римл. II, 9).

Христианское общество принципиально строится не на эгоизме, а на альтруизме. Этим определяются положительные обязанности его

членов. Все они как бы должники друг друга. «Мы ничего не принесли в мир» (I Тим. VI, 7). «Что ты имеешь чего бы не получил?» (I Кор. IV, 7). На эти тексты охотно ссылаются французские идеологи социальной «*междузависимости*» *(interdependance sociale — фр.)*, особенно Леон Буржуа, провозгласивший солидарность как основание для требования, не только морального, но даже юридического, чтобы каждый член общества уплатил свой «социальный долг». Задолго до Буржуа те же мысли, правда в более специальном применении к долгу русской интеллигенции по отношению к народу высказывали представители русской «субъективной» школы в социологии Лавров и Михайловский. Если Кесслер, Северцев и Кропоткин, а вслед за ними целый ряд ученых заметили, что среди растений и животных существует не только борьба, но и обмен услуг, то тем более это должно иметь место в человеческом обществе, а среди христиан и подавно.

Минимальной взаимной обязанностью людей является мир. А его условия точно определены в Евангелии: это «слава в вышних Богу и в человецех благоволение». Это второе требование совсем не непомерно. Вместо совершенной, но и трудной добродетели любви не только к ближним, но и к дальним, не только к друзьям, но и к врагам, достаточно благоволение, т.е. элементарное доброжелательство. Иго такой добродетели вполне согласуется с правильно понятыми личными интересами. Франклин уверял, что если бы мошенники знали, как выгодно быть честным, то они перестали бы быть мошенниками. А Спенсер прославил «эгоальтруизм». Если горит дом соседа, то нельзя успокоиться на том, что моя хата с краю: опасность угрожает и ей; и помогая соседу тушить свой дом, я охраняю и мой собственный. Эпикур предпочитал полное равнодушие к чужой беде. И во время бури, когда кораблю, на котором он плыл, угрожала опасность, он для успокоения своих попутчиков показал на свинью, которая как ни в чем не бывало продолжала есть из своего корыта. Но, не говоря уже о том, что человек не создан по образу и подобию свиньи, этот пример совсем не убедителен: во-первых, в случае кораблекрушения погибла бы и свинья, а во-вторых, она предназначалась на убой.

Ап. Павел призывал: «радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Римл. XII, 15). Другими словами он призывал к симпатии, буквально состраданию во взаимных отношениях между людьми, но при этом симпатию надо понимать не так, как Адам Смит, объяснявший, что когда один человек видит страдание другого, то он принимает меры, чтобы самому не пострадать: если, например, он видит, что другого ударяют по ноге, то он отодвигает свою ногу, чтобы удар не пришелся по ней. Христианская симпатия совсем иная: при виде чужого страдания является потребность помочь, при виде чужой радости является потребность принять в ней искреннее участие без всякой зависти и недоброжелательства. Таким образом разделенная радость становится двойной радостью, разделенное горе половинным горем, (geteilte Freud' ist doppelt Freude, geteilter Schmerz ist halber Schmerz — нем.).

Где симпатия, там и взаимопомощь. Люди, «братолюбивые друг к другу с нежностью» (Римл. XII, 10), «носят бремена друг друга» (Гал. VI, 2). Тогда «каждый уделяет по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением, ибо доброхотно дающего любит Бог» (II, Кор. IX, 7). Тогда у творящего милостыню «левая рука не знает, что делает правая» (Матф. VI, 3). Мейстер Эккарт писал: «если ты даже восхищен на седьмое небо и созерцаешь Бога, и твой ближний попросит у тебя есть — лучше для тебя спуститься на землю и сварить ему тарелку супа, чем продолжать созерцать Бога». А в одном рассказе Лескова огородник молится Богу о таком урожае, которого хватило бы и для вора.

Ко всем этим обязанностям человека по отношению к отдельным лицам присоединяются общественные обязанности по отношению к семье, народности, правовому и хозяйственному сотрудничеству, государству и церкви. Правильное их выполнение означает «соработание Богу» (I, Кор. III, 9). Тогда люди, «как живые камни, устрояют из себя дом духовный» (I Петра II, 5), воодушевляясь словами Христа: «Я посреди вас как служащий» (Лук. XXII, 27). К этому святому делу призываются все люди. «Служения различны, а Господь один и тот же» (I Кор. XII, 5). И «проклят кто дело Господне делает небрежно» (Иер. XLVIII, 10). Учение о соответственных обязанностях составляет предмет христианской социологии.

XXVI. Обязанности по отношению к природе

Человек в известном смысле является средоточием мироздания. Вершинами своего духа он оказывается «причастником Божеского естества» (II Петра I, 4), ибо «Бог создал человека образом вечного бытия Своего» (Прем. Солом. II, 23). Своим же телом «из праха земного» (Быт. 11,7) человек укоренен в материальной природе. Радищев назвал человека «единоутробным сродственником всему на земле живущему». Благодаря этому ничто природное ему не чуждо.

Природу можно понимать реалистически и номиналистически. В первом случае это вселенная, космос как единое, универсальное целое. Во втором случае это не более как множество небесных и земных тел, неодушевленных и одушевленных, или, как выразился Кант, «совокупность всех вещей, поскольку это предметы наших чувств».

На природу в ее отношении к Божеству можно смотреть трояко. Или она совпадает с Ним: Deus sive natura (лат.) Спинозы, причем природа то олицетворяется, как у древних греков и римлян, то считается механизмом. В первом случае получается пантеизм, во втором — в сущности — атеизм. Или природа рассматривается как эманация Божества, нечто органически, эволюционным путем из Него проистекающее при посредстве всяческих «эонов». Или. наконец, она понимается как творение сверхприродного, трансцендентального Бога. Именно так решают вопрос иудаизм и христианство. Этим определяются обязанности человека по отношению к природе.

Первая отрицательная обязанность — не олицетворять ее, т.е. не видеть в ней какое-то живое существо с волей и намерениями: «куда на выдумки природа таровата» (Крылов). Тогда ее часто называют заботливой матерью, пекущейся о всей твари и о человеке. Кант учил, что люди стремятся к согласию, но природа, которая знает лучше, что им нужно, дает им несогласие. Иначе смотрел Пушкин, назвавший природу «равнодушной». А поездка в Полесье вызвала у Тургенева такие мысли: «мне нет до тебя дела — говорит природа человеку; я царствую, а ты хлопочи о том, чтобы не умереть».

От олицетворения природы всего один шаг до ее обожествления. Гольбах предлагал воздвигать алтари «физическому богу». Как заметил Гейне, в начале XIX века вся немецкая метафизика прониклась пантеизмом. Романтики превратили даже Спинозу в «богопьяного» пантеиста. И Бисмарк в своих воспоминаниях пишет, что вместе со всеми своими сверстниками он вступил в сознательную жизнь как пантеист. Чистый пантеизм отвергает сверхприродного Бога. Но возможен полупантеизм, пытающийся сочетать такого Бога с божественной природой. Тогда история мира становится каким-то богоматериальным процессом и получается двойная вера — в Бога Отца и в Мать Природу. Смутное тяготение к этому можно усмотреть у разных русских писателей, особенно у Достоевского. Хромоножка в его романе «Бесы» передает слова старицы: «Богородица — великая мать сыра земля есть». Иван Карамазов почти обожествляет «клейкие весенние листочки, голубое небо». Владимир Соловьев с его вечной женственностью и «положительным всеединством» и С.Н. Булгаков с его «софийностью» отдали дань такому полупантеизму.

Если человек это не дитя природы, сотворенное по ее образу и подобию, и если своим духом он возвышается над ней, то это отнюдь не значит, что он должен или отворачиваться от нее, впадая в акосмизм[69], или объявлять ей войну в надежде на ее искоренение. Даже поврежденная природа это не абсолютное зло. Это не порождение сатаны. Это такое же Божие творение, как и человек, хотя и не носящее подобно ему образа и подобия Божия. Посему вторая отрицательная обязанность человека по отношению к природе — не стремиться к уничтожению как ее, так и ее произведений.

С этим связана положительная обязанность — уважать в ней Божие творение. Это тем нормальнее, что она непрерывно соучаствует в нашей жизни. Она разделяет с нами и наши горести и наши радо-

---

[69] Акосмизм (акосмизм - греч. α- «не-», «без-» и греч. κόσμος — мир) — «безмирие»; философское и религиозное учение, указывающее на ничтожность мира. В наиболее чистом виде встречается в индийской философии (веданта). По мнению Г.В.Ф. Гегеля акосмизмом и пантеизмом является и философия Б. Спинозы, так как в ней единственно действительным бытием, т. е .субстанцией, является только Бог, все многообразие мира не более чем акциденция.

сти. «Вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Римл. VIIJ, 22). И радуется всякая тварь, когда мы прославляем нашего общего Творца. В Шиллеровом гимне к радости к человеческому хору присоединяются червь и херувим[70]. У А.К. Толстого Иоанн Дамаскин выражает уверенность, что Бога «хвалить в своем глаголе не перестанут никогда ни каждая былинка в поле ни в небе каждая звезда». И это воодушевляет святого поэта: «о если б мог в мои объятья я вас, враги, друзья и братья, и всю природу заключить!» Природа не только сопутствует нам в нашей нынешней, временной и относительной жизни. У нее есть будущее, и притом такое, которое связано с предстоящей нам жизнью вечной. «Небеса исчезнут как дым и земля обветшает как одежда» (Исайя. LI, 6, Псал. CI, 27). «Небо и земля прейдут» (Матф. XXIV, 35). «Нынешние небеса и земля сберегаются огню» (II Петра, III, 7); «воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» (12). Но — говорит Бог — «Я творю небо и новую землю и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Исайя LXV, 17); ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Апок. XXI, J). А в новом небе и новой земле «обитает правда» (II Петра, III, 13) и Бог будет всяческая во всех.

С уважением природы связана обязанность познавать ее и притом не только физически, но и метафизически. Впадали в крайность те древнейшие отцы, которые считали естествознание ненужным и даже вредным как отвлечение от единого на потребу. Как писал Ломоносов, «испытание натуры свято». Познание природы освобождает ум от суеверия. А оно проявляется не только в фетишизме дикарей, готовых видеть сверхъестественную силу

---

[70] В 1785 г. Фридрихом Шиллером была написана ода «К радости», воспевающая гармоничное единение людей:

Радость, пламя неземное,
Райский дух, слетевший к нам, опьяненные тобою
Мы вошли в твой светлый храм.
Ты сближаешь без усилья
Всех разрозненных враждой,
Там, где ты раскинешь крылья,
Люди — братья меж собой […]

даже в деревьях и камнях. Проявляется оно также в том натурализме, который, как какой-то уродливый атавизм, несмотря на высокий уровень культуры проявляется у многих исследователей и истолкователей природы, «возвращающихся опять к немощным и бедным вещественным началам и хотящих еще снова поработить себя им» (Гал. IV, 9). Свободное от предвзятых суеверных теорий изучение природы обогащает наш ум множеством более или менее точных фактов. Из этого вытекает широчайшая возможность технического применения познания природы, благодаря чему не человек является ее рабом, а напротив, она в значительной степени становится его «роботом». Но одним научным естествознанием и технологией не исчерпывается обязанность изучения природы. Ее научное познание восполняется философским объяснением. Через природу мы восходим к Богу, через творение к Творцу, «ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. Солом. XIII, 5) и «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы (Римл. I, 20). «Небеса проповедуют славу Бо-жию» (Псал. XVIII, 2). «Небеса возвещают правду Его» (XCVI, 6). В главе 43-ей книги Премудрости Иисуса Сирахова все явления природы поэтически приписываются Богу: облака вылетают как птицы (15), снег ниспадает как опускающаяся саранча (19) и рассыпается по земле как соль (21), вода облекается льдом как бы в латы (22) и т.п. Даже основоположники механического мировоззрения в XVII веке не могли обойтись без веры в Творца, которого, как уверял Вольтер, надо было бы выдумать, если бы Его не было. И, как выразился тот же Вольтер, «законоучители показывают Бога детям, а Ньютон доказывает Его мудрецам». Вслед за пророком Исайей, назвавшим небо Божиим престолом, а землю «подножием» (Исайя 66, 1). Бюффон усмотрел в природе «внешний трон Божьего великолепия». Множество философов и поэтов, созерцая природу, возносятся к Богу и воздают хвалу Ему. Английский поэт Юнг назвал ее даже христианкой, которая проповедует роду человеческому. У нас Державин в оде «Бог» писал: «Ты есть — природы чин вещает». При виде мирной природы, «когда волнуется желтеющая нива» и т.д., Лермонтов восклицает: «и в небесах я вижу

Бога!» В недавно вышедшей книге Вл. Крымова «Дрозофилы и мы» (1947) прославляется божественный «высший разум».

Св. Максим Исповедник заметил, что имеющим очи, чтобы видеть, весь невидимый мир является в символах мира видимого. Подтверждению этого посвящена книга сербского епископа Николая Велимировича The Universe as Symbols and Signs[71] (1950). В Ветхом и Новом Завете животные и растения не только соучаствуют в человеческих переживаниях, даже таких как покаяние (Иона III, 7, 8), но и символизируют евангельское благовестие. Христос изображается не только как «пастырь добрый, полагающий жизнь свою за овец» (Иоан. X, 11), но и как «Агнец Божий», который берет на себя грех мира» (I, 29). Сообразно с этим Его изображали в образе агнца. На Востоке в конце VII века Трулльский собор положил этому конец: 82-ой канон этого собора повелевает «отныне образ Агнца, вземлю-щего грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представлять по человеческому естеству вместо ветхого агнца». Но на Западе этот образ сохранился. В алтаре Гентского собора изображено написанное в XV веке братьями ван Эйками поклонение Агнцу так, как оно написано в Апокалипсисе: пред Ним стоят все ангелы и «великое множество людей, которые пришли от великой скорби» (VII, 11, 14). В некоторых католических странах кондитерские изготовляют к Пасхе сахарных барашков с крестом и хоругвей. Попытку освежить символ Агнца в православном богословии сделал С.Н. Булгаков в книгах «Агнец Божий» и «Невеста Агнца». На стенах римских катакомб Христос символически изображался в образе рыбы, ибо буквы греческого слова «ихеис» понимались как «Иисус Христос Божий Сын». Вдохновивший одно стихотворение Мережковского «серафический отец» Западной церкви Франциск Ассизский воспел Солнце, дружил с соколом, проповедовал ласточкам и называл собственное тело «братом ослом». Мотив дружбы пустынножителя с медведем усвоен русской иконографией.

Начиная с древних баснописцев животные считаются символами человеческих добродетелей и пороков: собака изображает и верность

[71] Велимирович Н. The Universe as Symbols and Signs («Вселенная как символы и знаки») (1950).

и бесстыдство (отсюда «цинизм»), лисица, которой Христос уподобил Ирода (Лук. XIII, 32), — хитрость, свинья — невоздержание, голубь — кротость (Матф. X, 16). Как ни стараются материалисты породнить человека с обезьяной через какого-то «примата», она является не более как его каррикатурой. только внешне похожей на него (латинское название обезьяны simia одного корня со словом similis, похожий; и Энний писал: simia, quam similis lurpissima bestia nobis[72]). Но и она своей необычной нежностью к своим детенышам (Affenliebe) может пристыдить иную нерадивую мать.

Одно средневековое стихотворение, каждая строка которого начинается словами non sibi не себе, перечисляет животных, которые трудятся не для себя, а для человека и служат ему. Это обязывает его к заботливости о них. Но как часто люди забывают об этой обязанности: Мальбранш бил нещадно свою собаку. Когда ему заметили, что ей больно, он, как истый картезианец, возразил, что ее завывание это только дрожание голосовых связок. У Некрасова изображен озверевший погонщик, который стал бить обессилевшую лошадь поленом, ибо «показалось кнута ему мало»: «и уж бил ее, бил. Лошадь только вздыхала глубоко и глядела (как люди глядят, покоряясь неправым нападкам). Он опять: по спине, по бокам. И вперед забежав, по лопаткам и по плачущим кротким глазам». Преступлением против природы является хищническая эксплуатация ее даров — далеко не неисчерпаемых, как недавно предупредил американский ученый Осборн: вырубают леса, истощают почву, истребляют целые породы живых существ и т.п. В августе 1949 года «объединенные нации» (UNO) созвали конференцию на предмет сохранения материальных рессурсов нашей планеты.

Человек призван не подчиняться природе, а преодолевать ее и даже подчинять ее себе. Благодать, которая, как учил Фома Аквинский, не уничтожает, а совершенствует природу, — это Божий дар, сообщающий человеку способность к культуре, т.е. обработке сырого материала природы. Когда силы небесные с нами невидимо служат, тогда и силы природы должны нам видимо служить. Технология

[72] Simia, quam similis Turpissima bestia nobis —как похожа на нас обезъяна, безобразнейшее животное (лат.).

и может и должна производить чудеса. Она призвана преодолеть самый тяжелый вид человеческой зависимости, а именно зависимость от косной природы. И человек обязан не зарывать свои технические способности в землю. Предосудителен только такой доходящий до неистовства (furor technicus[73]) «техницизм», который превращает технику из средства в самоцель. Еще более предосудительно превращение техники в средство для злых целей. Сейчас изобретаются такие ужасные средства взаимного истребления людей, что недавняя вера в науку, соединенная с надеждой, что она даст людям благополучие, теперь сменяется страхом перед ней.

Кризис современной культуры в значительной степени вызван торжеством техники над этикой. В связи с этим раздаются жалобы, что христианство не удалось. Но эти жалобы неосновательны. Не христианство не удалось, а стремление создать человеческое благополучие без Христа и даже против Христа. А между тем Он совершенно определенно предупредил: «без Меня не можете сделать ничего» (Иоан. XV, 5).

[73] Furor technicus — ярость техники (лат.)

Об авторе и составителях

СПЕКТОРСКИЙ ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1875–1951)

русский философ, правовед, религиозный мыслитель серебряного века. Родился в г.Острог Волынской губернии в 1875 г. Выпускник юридического факультета Варшавского университета. В 1913 г. становится профессором Киевского университета, в 1918 г. – деканом юридического факультета. Был ректором Киевского университета. В 1920 г. вынужден эмигрировать. Преподавал в Белградском и Люблянском университетах. В 1934 г. становится членом-корреспондентом Сербской королевской академии наук. С 1947 г. читал лекции в Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке. Завершил свой земной жизненный путь в Нью-Йорке 3 марта 1951 г.

БОЙКО ЛАРИСА АЛЕКСЕЕВНА (1971 г.р.)

кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета, член Краснодарского краевого отделения Российского философского общества. Участник ряда международных и всероссийских научных конференций.

Специалист в области истории русской религиозной философии серебряного века, христианской социально-философской, философско-исторической и религиоведческой мысли, творческому наследию И.А. Ильина. Автор более 50 научных работ, опубликованных в России, Болгарии, Сербии, Словакии.

E-mail: larisa_krasnodar2012@mail.ru.

БОЙКО ПАВЕЛ ЕВГЕНЬЕВИЧ (1971 г.р.)

доктор философских наук, профессор кафедры философии Кубанского государственного университета, руководитель образовательных направлений «философия, теология» факультета истории, социологии, международных отношений. Председатель Краснодарского краевого отделения Россий-

ского философского общества (РФО), член Президиума РФО, член УМС по философии и религиоведению, УМС по теологии УМО по классическому университетскому образованию РФ, Ассоциации философских факультетов и отделений классических университетов России. Руководитель интернет-портала философского образования на Кубани (http://www.philos.kubsu.ru). Организатор ряда международных и всероссийских научных конференций.

Специалист в области истории западной и русской классической философии, логико-диалектической (гегелевской) методологии, философии истории, философии религии и теологии, христианской философской и теологической мысли, русской историософии. Автор более 100 научных работ, опубликованных в России, США, Франции, Болгарии, Сербии, Словакии.

E-mail: pboyko@kubsu.ru

Попов Илларион Владимирович (1975 г.р.)

кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии и политического управления Кубанского государственного университета, член Краснодарского краевого отделения Российского философского общества. Участник ряда международных и всероссийских научных конференций по политическим и социально-историческим проблемам развития России.

Специалист в области политической и духовной истории России, христианской социально-исторической и политической мысли. Автор более 20 научных работ.