

С. Н. Булгаков

Человекобог и человекозверь



Сергей Булгаков

Человекобог и человекозверь

«Public Domain»

1912

Булгаков С. Н.

Человекобог и человекозверь / С. Н. Булгаков — «Public Domain»,
1912

ISBN 978-5-04-007797-7

По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей».

ISBN 978-5-04-007797-7

© Булгаков С. Н., 1912

© Public Domain, 1912

Содержание

Конец ознакомительного фрагмента.

13

С. Н. Булгаков

Человекобог и человекозверь

Не только образованная Россия, но и весь культурный мир с напряженным интересом встретили посмертные художественные произведения Л. Н. Толстого. В них воскресает великий мастер, силою послушного резца высекающий живые образы. Какая свежесть и непосредственность в «Хаджи-Мурате» и даже в отдельных сценах дидактических произведений, какая потрясающая простота и сила в «Дьяволе», какой зной душевный в «Отец Сергий»!¹ При всей незаконченности и неотделанности этих произведений, в них мы имеем такие создания русской художественной литературы, которые могут ставиться в один уровень даже с ранним творчеством Л. Н. Толстого, а выше этого могут ли быть вообще поставлены художественные произведения?

Однако наша задача не есть эстетический анализ или художественная критика посмертных художественных произведений Л. Н. Толстого – как бы ни была интересна сама по себе такая задача, но ее мы отстраняем. Нам хочется уяснить жизненный смысл и мудрость этих произведений при свете нравственной философии вообще и общего мировоззрения самого Л. Н. Толстого в частности, и в этом отношении они представляют собою громадный, исключительный интерес, отнюдь не меньший, чем чисто художественные их красоты. Для настоящего художника его творчество есть и раскрытие его души в самых глубоких и недостижимых ее тайниках – оно интимнее, чем дневник, и искреннее, чем исповедь. Оно есть одновременно мышление и искание художника, хотя и не разумом, а художественной интуицией, которая, однако, сильнее и острее рассудочного мышления. Глубочайшая искренность и правдивость, вытекающая из полнейшей внутренней свободы, есть отличительная черта истинно художественных произведений, – а вместе и мера их гениальности. Искусство делается неискренним и тем самым становится ниже себя, когда оно утрачивает эту внутреннюю свободу, превращается в служебное орудие, делается тенденциозным. В таком случае оно служит только особым методом изложения или доказывания уже заранее установленных положений, но не средством самостоятельного искания, – таково дидактическое искусство, которое в строгом смысле вовсе не есть искусство, как бы мастерски оно ему ни подражало. Немало таких дидактических произведений и в литературном наследии Толстого, и как бы ни было велико мастерство, в них проявляющееся, все-таки они не могут быть отнесены к искусству, ибо написаны на заданную тему; это ремесленно-техническое употребление красок, а не живопись. Но есть в их ряду и такие произведения, где этот тенденциозно-дидактический элемент сводится к минимуму и почти испаряется в огне художественного искания, где художник вновь обретает себя и становится подобен путешественнику, отправляющемуся в неведомые страны, или исследователю, углубляющемуся в новые, неизвестные области изучения. В них Толстой с былой неустрашимостью и страстной искренностью опускается на дно человеческой души – и прежде всего, конечно, своей собственной, – ибо ведь о чем бы ни писали художники, они дают в конечном итоге самих себя, они опознают жизнь в себе и чрез себя, освещают подземелье своим собственным светом. Такое значение мы особенно придаем повестям «Дьявол» и «Отец Сергий»; первая и в чисто художественном отношении стоит чуть ли не выше всех произведений, теперь опубликованных. Сюда можно было бы еще причислить в качестве художественного перла и «Хаджи-Мурата», но по содержанию своему он относится преимущественно к раннему периоду творчества

¹ «Дьявол» (1889–1900) и «Отец Сергий» (1889–1890) впервые были опубликованы В. Г. Чертковым в 1911 г.

Толстого, эпохе создания «Ерошки»² и «Кзаков», и поэтому мы его оставим без рассмотрения.

Сопоставляя Толстого как богослова, моралиста и проповедника, автора многочисленных произведений религиозно-философского характера, и Толстого-художника, мы получаем возможность поставить одну из самых коренных проблем духовной жизни, именно о нравственной природе человека, или о силе зла и греха в человеческой душе. Именно этот вопрос со страшной силой и мукой ставит Толстой в «Дьяволе» и «Отце Сергии», и читатель оказался бы недостойн своего писателя, если бы не попытался отдать себе отчет в этом вопросе и вместе с автором и вслед за автором переболеть его.

Однако для того, чтобы нам вплотную подойти к этим вопросам, надо предварительно расчистить почву и запастись общими точками зрения, как они определялись в истории человеческого самосознания.

Есть два воззрения на нравственную природу человека и природу зла: одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание; для другого человеческая природа является здоровой и неповрежденной, и оно ищет причину зла где угодно, только не в человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях. Согласно первому, человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал, – добра и зла; согласно второму, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья, и истинная мудрость велит не бороться с природой, но ей по возможности следовать. Конечно, в конце концов оба эти воззрения упираются в некоторую недоказуемую уже и потому аксиоматическую данность, имеют в своей основе нравственное самоощущение человека. Оба воззрения резко противостоят друг другу.

Первое находит полное и, можно сказать, окончательное выражение в христианском учении о человеке, согласно которому человечество больно грехом и этот грех отравляет всю природу человека. Он имеет различные проявления, как духовные, так и телесные. Его присутствие сказывается в постоянном соблазне зла, бессилии или слабости добра и, отсюда, в постоянном их противоборстве. «Не понимаю, что делаю, – о себе, а в своем лице и о всем человеческом роде говорит апостол языков, – потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр. А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, т. е. во плоти моей, доброе; потому что желание добра *есть* во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу <делать> доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 15–24). В этих простых, но бесконечно мудрых и глубоких словах выражено то, что человек находит во внутреннем опыте своем, именно: мучительное сознание бессилия добра, косности духа, скованного грехом. Из этого самодиагноза христианство делает дальнейшие выводы в области морали в том смысле, что нравственная жизнь основана лишь на постоянной борьбе с собою, с низшими сторонами своего собственного существа, со стихией греха, и не на доверии к «естественному», но на недоверии к нему, на постоянном и неусыпном самоконтроле и различении в себе добра и зла. В этом смысле христианская мораль, проистекающая из дуалистического

² «Ерошка» – герой «Кзаков» (1863); по предположению И. Б. Роднянской, Булгаков имел в виду повесть «Поликушка» (1863).

понимания нравственной природы человека, видящая в ней смешение добра и зла, необходимо является аскетической в смысле неустранимости дисгармонии и борьбы этих двух начал. «Самопротivление и самопринуждение» – в таких словах выражает сущность аскезы еп. Феофан (Затворник)³.

Но человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе грех, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, родит желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвояя верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку. Благодать не насилует, она обращается к человеческой свободе, которая одна лишь вольна взыскать ее; но, оставленный одним своим естественным силам, человек не может спастись. Вот почему основной догмат христианства, об искуплении человеческого рода Божественною кровью, представляет собою вместе с тем и нравственный постулат христианской антропологии, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицаются возможность самоспасения и неповрежденность человеческой природы. Он есть необходимый ответ на этот вопль бессилия, идущий из глубины человеческого сердца, а Церковь с ее благодатными таинствами есть целительное установление любви Божией, в котором восстанавливаются силы и врачуются греховное и больное человечество. Когда Христос ходил по земле, окруженный грешниками, мытарями, блудницами, то в ответ на упреки в неразборчивости, направленные со стороны фарисеев, Он отвечал обычно, что Он пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9, 12–13). А поэтому, по слову св. Ефрема Сирина, «вся Церковь есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих».

Это основное христианское учение о человеке и о спасении проходит, конечно, через всю историю Церкви; оно легло в основу ее догматики, проповеди, практики. Очевидно, что оно из христианства совершенно неустранимо и составляет центральную часть проповеди Евангелия, т. е. благой вести о совершившемся и совершающемся спасении человеческого рода от греха.

Рассматриваемая вне догматической формы проблема нравственной природы человека не раз составляла предмет философского умозрения; на нее давался ответ в разных философских построениях. Я приведу в кратких чертах некоторые, наиболее яркие учения этого типа. Начнем с блаж. Августина, в котором мы имеем не только великий ум, но и пламенное сердце; этот гений пафоса много искал и страдал ранее своего присоединения к Церкви; им были опытно изведаны глубины греха и человеческой немощи. Свой духовный путь он рассказал в бессмертной своей «Исповеди». Его философствование, его учение было плодом не только возвышенного умозрения, но и страстно прожитой жизни, полной исканий и заблуждений, падений и грехов, но вместе с тем проникнутой всепокоряющим стремлением к высшему благу. «Горе той душе, – говорит блаж. Августин, – которая дерзает помышлять и ласкать себя надеждою, что, удалившись от Тебя, Боже мой, найдет она что-нибудь лучше Тебя! Тщетно бросается она во все стороны, тщетно блуждает по всем распутьям;

³ Феофан Затворник (в миру – Георгий Васильевич Говоров; 1815–1894) – епископ Владимирский, затворник Вышинской пустыни.

нигде не находит она желаемого, повсюду встречая одни томления и огорчения. В Тебе одном, Боже наш, успокоение наше»⁴. В различных актах своей духовной драмы, на своем долгом, длившемся десятилетия, пути возвращения блудного сына в отчее лоно, Августин до глубины осознал все бессилие человеческой воли к добру и всю мучительную раздвоенность человеческого духа. «Две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и в этой борьбе раздиралась душа моя»⁵. «Это болезнь души и всего существа нашего, состоящая в том, что мы по своей поврежденности и греховности как бы раздваеваемся... таким образом, у нас выходит две воли... в этой-то видимой борьбе между добром и злом и состоит воля наша»⁶. «Добро во мне – Твой дар, от Тебя исходящий; зло во мне – мое преступление, Тобою осуждаемое»⁷. Этим выношенным целой жизнью убеждениям Августин позднее дал философское выражение, главным образом в спорах с Пелагием⁸ и пелагианством. Основные заблуждения пелагианства он видит, во-первых, в отрицании первородного греха, во-вторых, в признании, что оправдывающая нас благодать подается нам не даром, но по заслугам нашим, и, в-третьих, в допущении возможной безгрешности после крещения. По учению же Августина, хотя человек и был создан со способностью не грешить – в этом и состояла его свобода (*liberum arbitrium*), но вследствие первородного греха эта свобода превращается в несвободу (*servum arbitrium*)⁹, человек есть раб греха, и его собственная свобода есть лишь влечение ко злу, самостоятельная же способность к добру (*facultas bene operandi*) у него отсутствует. «Не только большие, но даже и минимальные блага могут быть только от того, от кого происходит всякое благо, т. е. от Бога» (*Delib. arb. 2. 19,50*). Отсюда человек, в представлении Августина, есть в значительной мере пассивный объект воздействия благодати: «Она порождает в нас волю (к добру), она же содействует и ее осуществлению» (*ut velimus operatur incipiens, vobentibus cooperatur perficiens: De grat. et lib. arb. 17, 33*). Правда, в свободе человеческой лежит «согласие или несогласие воле Божией», но и самую волю к вере Бог вызывает в человеке. Поэтому благодать есть «внушение доброй воли» (*inspiratio bonae voluntatis: De corr. 2, 3*) и она действует с неотвратимой (*irresistibilis*) силою: «Если Бог хочет спасения, не может противиться воля никакого человека» (*Deo volenti salvum f acere nullum hominum resistit arbitrium: De corr. et gr. 14, 43*). Отсюда Августин неизбежно приходит к учению о предопределении (*praedestinatio*) одних ко спасению, других к гибели, к тому религиозному фатализму, который через тысячу лет возродился в кальвинизме: человеческая воля влекома ко спасению неотвратимо и неодолимо (*indclinabiliter et insuperabiliter*). Философы справедливо усматривают в мировоззрении Августина противоречие между учением о свободе воли, от которого он не может и не хочет отказаться, и учением о предопределении¹⁰. И западная церковная доктрина не последовала за Августином, который утрировал учение о греховной порче человеческой природы, но остановилась на семипелагианском,

⁴ Августин. Исповедь. Кн. VI. Гл. 16.

⁵ Там же. Кн. VIII. Гл. 5.

⁶ Там же. Кн. VIII. Гл. 9.

⁷ Там же. Кн. X. Гл. 4.

⁸ Пелагий (360-после 418) – христианский ересиарх, монах-теолог, автор учения и инициатор движения пелагианства. Смысл первородного греха трактовал как проявление единичной воли, не наследуемой людьми. В 411 г. проповедовал в Африке и Палестине; ересь была осуждена на Карфагенских соборах (412, 416, 418 гг.) и утверждена в качестве таковой указом императора Гонория (418 г.). Последователь Пелагия Юлиан, епископ Эклянский, оппонент Августина Блаженного, был осужден за пелагианскую ересь на Ефесском соборе в 431 г., лишен кафедры и изгнан с родины. Подобная участь постигла и другого последователя Пелагия – Целестия. Подробный анализ августиновской концепции греха и искупления С. Н. Булгаков развернул в заключительном «Экскурсе» третьего тома «О Богочеловечестве» (Невеста Агнца. Париж, 1945. Раздел «Августинизм и предистинация». С. 587–621).

⁹ *Liberum arbitrium* – свободный выбор; *servum arbitrium* – рабский выбор (*лат.*).

¹⁰ *Windelband. Geschichte der Philosophie. 2-te Aufl. 1900. 231–233*. Ср. также: *Loofs. Augustin, Pelagius und Pelagianismus, Semipelagianismus* (в «*Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*»); *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. 1906. 3-te Haupttheil. Kap. I.*

более умеренном учении, которое не устраняет совсем человеческой свободы и человеческих заслуг в деле личного спасения и чуждо идее предопределения (на Востоке же идеи Августина никогда не имели особенного влияния). Для нас здесь интересны идеи Августина не с точки зрения их соответствия или несоответствия общецерковному учению, но как мощное и яркое выражение пессимистического воззрения на нравственную природу человека в греховном его состоянии.

Перенесемся теперь на полторы тысячи лет и от духовного отца средневекового католицизма обратимся к духовному отцу идеалистического человекобожия, к философу протестантизма Канту. То, что Кант (а за ним и его последователи) называл у себя «коперниканским деянием», сводится к возведению человеческого разума в роль законодателя мира: отныне вселенная обращается около человека как своего центра, а не человек следует за природой. Однако, при всем своем рационалистическом антропоцентризме, Кант был исполнен подлинно нравственного пафоса и серьезность его настроения противилась плоской идеализации человеческой природы. Вот почему в нравственной философии Канта мы находим, хотя и несколько неожиданно, глубокое учение о «радикальном зле в человеческой природе», изложенное в трактате «Религия в пределах только разума» («Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»)¹¹ и в век оптимистического просветительства заставляющее вспомнить об августинизме. Не без легкой иронии говорит он здесь о добродушном предположении моралистов от Сенеки¹² до Руссо (18), что мир сам собой идет от худшего к лучшему. По мнению философа, «человек по природе зол», «*vitiis nemo sive nascitur*» («никто не рождается без пороков»), – вспоминает он стих Горация, и это подтверждается наблюдениями над человечеством в культурном и некультурном состоянии. «Говорят о затаенной фальшивости даже при самой близкой дружбе... о склонности людей ненавидеть тех, кому они многим обязаны, и к чему благодетель всегда должен быть готов. Говорят о сердечном благоволении, которое все-таки дает повод для замечания: „В несчастии наших друзей всегда есть нечто такое, что нам не совсем не нравится“. Говорят и о многом другом, скрытом под внешностью добродетели, не принимая в расчет тех пороков, которые и не скрываются, так как для нас хорошим кажется уже и тот, кто – *злой человек* по обычному, всеобщему уровню» (32–33). «Член английского парламента, в пылу задора, позволил себе высказать такое мнение: „Каждый человек имеет свою цену, за которую он себя продаст“. Если это справедливо (что каждый может решить сам за себя), – если нигде нет такой добродетели, для которой нельзя было бы найти такого искушения, чтобы низвергнуть ее сразу, – если вопрос о том, добрый или злой дух перетянет нас на свою сторону, решается только теми, кто предлагает и обещает скорейшую расплату, – для людей вообще становится истинным то, что сказал апостол¹³: „Здесь нет никакого различия, здесь все грешники, нет никого, кто делал бы доброе, – ни одного человека“» (38). «Если такое предрасположение лежит в человеческой природе, то, значит, в человеке есть естественное предрасположение к злу. И само это предрасположение – так как его в конце концов все-таки надо искать в свободном произволе, значит, и оно может подлежать вменению – есть морально-злое... скорее это надо называть *извращенностью* сердца... известным умышленным *коварством* человеческого сердца, а именно: обманывать себя в области своих собственных добрых или злых

¹¹ Кант Иммануил. Религия в пределах только разума / Пер. Н. М. Соколова. «СПб., 1908.» Все цитаты сделаны по этому переводу.

¹² Сенека Луций Анней (ок. 5 до н. э. – 65 н. э.) – римский философ, поэт и государственный деятель, воспитатель Нерона. Соч.: О провидении. Керчь, 1901; Трагедии. М.; Л., 1932; Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. См. о нем: Фаминский В. И. Религиозно-нравственные воззрения Л. А. Сенеки (философа) и отношения их к христианству. Киев, 1906. Художественную актуализацию моральных установок и судьбы Сенеки предпринял современный историк и драматург Э. Радзинский в пьесе «Театр времен Сенеки и Нерона».

¹³ Рим. 3, 10–12.

настроений» (36–37). Источник этого зла – в человеческой свободе, притом каждого отдельного индивида; Кант отрицает поэтому первородный общечеловеческий грех, повреждающий самую природу человека. Это естественное предрасположение к злу хотя и не может быть уничтожено человеческими силами, но «в то же время его возможно превозмочь, так как оно появляется в человеке как свободно-действующем существе» (36). «Каким образом возможно то, что в естественном порядке злой сам по себе сделает себя человеком добрым, это превосходит все наши понятия. Ибо каким образом злое дерево может приносить добрые плоды?» (44–45). И тем не менее заповедь: ты можешь, ибо ты должен, – не ослабевая, звучит в душе (45). Недостаточно только перемены нравов по каким-либо внешним мотивам (как «неумеренный возвращается к умеренности ради здоровья, лживый к истине ради чести»), или как общество может восстановить экономическую солидарность чрез социализм ради всеобщей выгоды), нет, требуется изменение сердца, «революция в образе мыслей человека» (47), новое рождение, о котором говорится в беседе с Никодимом¹⁴. Не превышает ли эта задача сил человеческих, справедливо спрашивает себя Кант, но отвечает: «И все-таки долг приказывает быть таким, а он ничего не приказывает нам, кроме того, что для нас исполнимо» (47). Нельзя было ближе подойти к самому центральному нерву христианства – учению об искуплении благодатной помощью свыше, но, подойдя к нему, Кант с новой силой рванулся прочь, опять к своему идеалистическому человекобожию, к учению о самоспасении и самоискуплении человека, причем дело Иисуса Христа получает у него символически-прообразовательное значение этого самоискупления человека. Для этого оказывается достаточно лишь первоначального морального задатка в нас вообще (49) и постоянного движения от лучшего к худшему¹⁵. Так глубоко заглянув в человеческое сердце и увидав гнездящуюся в нем змею греха, он не пришел в ужас или отчаяние, но нашел в этом новую опору человеческой гордости, ибо как можно иначе назвать это учение о самоискуплении? После разговора с богатым юношей Господь сказал: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство Божие. Слышавшие сие сказали: кто же может спастись? но Он отвечал: невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 25–27). Кант же утверждает, что человек может пройти сквозь игольные уши, может, ибо должен, и веру в искупление называет «опиумом для совести» (80, примеч.). Тем не менее суровый и возвышенный ригоризм кантовской этики долга хотя и возлагает на немощные плечи бре-

¹⁴ ...в беседе с Никодимом. – Ин. 3, 1–6.

¹⁵ Вот какими чертами обрисовывается у Канта это самоспасение: «Перемена мыслей есть именно исход из злого и вступление в доброе, совлечение ветхого человека и облечение в нового, так что субъект греха отмирает, чтобы жить для справедливости. Но в ней как интеллектуальном определении заключаются не два моральных акта, разделенных промежуток времени. Это только один-единственный акт, ибо отказ от злого возможен только при замене его добрым образом мыслей, который производит вступление в доброе, – и наоборот. Добрый принцип, следовательно, заключается как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первое, совершенно исчезает из второго. Переход из испорченного образа мыслей в добрый (как „отмирание ветхого человека“, „распятие плоти“) уже сам по себе есть жертва и знаменует собой появление длинного ряда тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в образе мыслей сына Божия и только ради блага. Но за ним все-таки остаются и проступки прошлого, как совершенные, собственно, другим – именно ветхим человеком, – как наказание. Пусть он, следовательно, как бы физически есть тот же самый наказуемый человек и как такой должен быть судим перед моральным судом, значит и перед собственным, – но он все-таки в своем новом образе мыслей перед божественным судьей, перед которым решается его дело, морально совершенно другой, – и эта его чистота, как чистота сына Божия, которого он в себя воспринял, или (если мы олицетворим эту идею) сам этот последний несет за него и за всех, которые в него (практически) веруют, как заместитель скверну греха – через страдание и смерть дает высшей справедливости удовлетворение, как избавитель и как адвокат делает то, что они могут надеяться явиться перед своим судьей как оправданные, но только так, что он это страдание, которое новый человек, когда он умирает для ветхого, должен взять на себя на всю свою жизнь, предоставляет представителю человечности как смерть, выстраданную раз и навсегда. – Здесь есть еще излишек над заслугой дел и заслуга, которая нам засчитывается из милости. То, что у нас в земной жизни (может быть, и во все другие времена и во всех мирах) всегда только состоит в простом делании, нам засчитывается, как будто бы мы здесь были в полном обладании ими, – на что, впрочем, мы не имеем никакого законного права, поскольку мы сами себя знаем, так что обвинитель в них прежде всего будет требовать обвинительного приговора; это, следовательно, всегда приговор из милости, хотя он вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради этого блага в вере» (75–77).

мена неудобноносимые и тем повинен в горделивости, все же, в своей нравственной серьезности и глубоком сознании греха и зла в человеке, стоит неизмеримо выше тех оптимистических учений о естественной гармонии, по которым все в человеке обстоит благополучно и он не нуждается в борьбе с собой, но может следовать своим инстинктам и видеть в этом следовании высшую норму и высшую свободу.

Для того чтобы изложить воззрения Вл. С. Соловьева в интересующем нас отношении, нам пришлось бы пересмотреть все его учение, в котором вопросу о зле отводится столь видное место. В разные периоды своей жизни и творчества обращался к нему Вл. Соловьев. Учению о нравственном зле или грехе посвящены и вдохновенное произведение его молодости «Духовные основы жизни», и зрелый плод предзакатной поры «Оправдание добра», и лебединая его песнь – гениальные «Три разговора». «Разум и совесть, – читаем в предисловии к „Духовным основам жизни“, – обличают нашу смертную жизнь как дурную и несостоятельную и требуют исправления. Человек, погруженный в эту дурную жизнь, должен, чтобы ее исправить, найти опору вне ее. Верующий находит такую опору в религии. Дело религии – возродить и освятить нашу жизнь, сочетать ее с жизнью Божественной»¹⁶. Нашей природе свойственно сознание своего долга, но оно не дает еще силы для его исполнения. «Греховная природа есть для нас нечто данное, неотразимое. Для того чтобы изменить или исправить нашу греховную природу, необходимо, чтобы открылось в нас какое-то другое, действительное и потому способное действовать, начало другой жизни, сверх настоящей, дурной природы... Эта новая, *благая*, жизнь, *которая дается* человеку, потому и называется *благодатью*... Чтобы действительно стать на пути благодати, недостаточно признания ума, а нужен *подвиг воли*: человек должен *подвигнуться* для принятия в себя благодати, или силы Божией»¹⁷. Благодать эта подается Церковью участвующим в ее жизни, и основой человеческого спасения является Голгофская жертва. Мы имеем перед собой учение, в общем напоминающее августинизм, хотя и освобожденное от некоторого его фатализма и отводящее больше места человеческому усилию и свободе. В «Оправдании добра» первичным началом нравственности Вл. Соловьев полагает *стыд*: «Я *стыжусь*, следовательно, я *существую* не физически только, но и нравственно; я *стыжусь* своей животности, следовательно, я *существую* еще как человек». «Чувство стыда возбуждается (притом) не злоупотреблением известной органической функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы ощущается как постыдный... Здесь... высшее достоинство человека... *свидетельствует* о себе, что оно еще сохранено в глубине существа»¹⁸. «Основное нравственное чувство стыда фактически заключает в себе отрицательное отношение человека к овладевающей им животной природе... Это самоутверждение нравственного достоинства действием разума возводится в *принцип аскетизма*». Предметом аскетизма является не материальная сторона бытия вообще, но подчинение ей духа, захват со стороны материальной жизни духовного существа в человеке. Нормой здесь является: «животная жизнь должна быть подчинена духовной»; но это подчинение покупается неустанной борьбой человека с низшими сторонами своего существа, или с *плотью*, которая есть не что иное, как «животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестояющая служить материей, или скрытой (потенциальной) основой, духовной жизни». «Плоть сильна только слабостью духа, живет только его смертью. Отсюда общая максима аскетика: *подчиняй плоть духу*, насколько это нужно для его достоинства и независимости... и, по крайней мере,

¹⁶ Собр. соч. Вл. С. Соловьева. Т. III. 270.

¹⁷ Там же. 280–281.

¹⁸ Там же. Т. VII. 48–50.

не будь закабаленным слугой бунтующей материи»¹⁹. В переводе из Петрарки²⁰ Соловьев молитвенно взывает к Пречистой Деве:

Страсти безумной злое горение
Да утолится тобою!
С неизреченной тоскою
Видела ты неземные мучения.
Ими спасенный, зачем я страдаю?
Мною владеет враг побежденный!
Мыслью смущенной
К тебе прибегаю.

Вопросу о зле посвящены главным образом и «Три разговора». Здесь читаем: «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия. Есть зло индивидуальное – оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти, противится лучшим стремлениям души *и осиливает их* в огромном большинстве людей. Есть зло общественное... есть, наконец, зло физическое» (547). В борьбе со злом индивидуальным, кроме совести и ума, потребно «*вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность вместо всегда сомнительного „хорошего поведения“ становится, несомненно, жизнью в самом добре... чтобы завершиться живым единством воскресшего былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царстве Божиим, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом»²¹.

¹⁹ Там же. 66–67.

²⁰ Петрарка Франческо(1304–1374) – итальянский поэт и мыслитель. *Соч.:* Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915; Книга песен. М., 1963; Лирика. М., 1981; Эстетические фрагменты. М., 1982. Сонеты, избр. канцоны... М., 1984. *См. о нем: Хлодовский Р. И. Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма.* М., 1974. Ниже цитируется соловьевское переложение Петрарки [«Хвалы и моления Пресвятой Деве» (1883)].

²¹ Там же. Т. VIII. 551.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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