

АЗБУКА ВЕРЫ



И.А. Ильин

О сопротивлении злу силою

О сопротивлении злу силою

И.А. Ильин

И.А. Ильин

- [От автора](#)
- [1. Введение](#)
- [2. О самопредании злу](#)
- [3. о добре и зле](#)
- [4. О заставлении и насилии](#)
- [5. О психическом понуждении](#)
- [6. О физическом понуждении и пресечении](#)
- [7. О силе и зле](#)
- [8. Постановка проблемы](#)
- [9. О морали бегства](#)
- [10. О сентиментальности и наслаждении](#)
- [11. О нигилизме и жалости](#)
- [12. О мироотвергающей религии](#)
- [13. Общие основы](#)
- [14. О предмете любви](#)
- [15. О границах любви](#)
- [16. О видоизменениях любви](#)
- [17. о связанности людей в добре и зле](#)
- [18. Обоснование сопротивляющейся силы](#)
- [19. О мече и праведности](#)
- [20. О ложных решениях проблемы](#)
- [21. О духовном компромиссе](#)
- [22. Об очищении души](#)

От автора

Грозные и судьбоносные события, постигшие нашу чудесную и несчастную родину, проносятся опаляющим и очистительным огнем в наших душах. В этом огне горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции. На этих основах нельзя было строить Россию, эти заблуждения и предрассудки вели ее к разложению и гибели. В этом огне обновляется наше религиозное и государственное служение, отверзаются наши духовные зеницы, закаляется наша любовь и воля.

И первое, что возродится в нас через это, – будет религиозная и государственная мудрость восточного Православия и особенно русского Православия. Как обновившаяся икона являет царственные лики древнего письма, утраченные и забытые нами, но незримо присутствовавшие и не покидавшие нас, так в нашем новом видении и волеии да проглянет древняя мудрость и сила, которая вела наших предков и строила нашу святую Русь!

В поисках этого видения мыслью и любовью обращаюсь к вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы русского государственного тягла! В вас живет православная рыцарская традиция, вы жизнью и смертью утвердились в древнем и правом духе служения, вы соблюли знамена русского Христолюбивого Воинства. Вам посвящаю эти страницы и вашим Вождям. Да будет ваш меч молитвою, и молитва ваша да будет мечом!

Ко всем друзьям и единомышленникам, которые помогли мне в этой работе, и особенно к издателю этой книги я навсегда сохраню в душе благодарное чувство.

1. Введение

В страданиях мудреет человечество. Невидение ведет его к испытаниям и мукам, в мучениях душа очищается и прозревает, прозревшему взору дается источник мудрости – очевидность.

Но первое условие умудрения – это честность с самим собою и с предметом перед лицом Божиим.

Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения. Ныне особенно, впервые, как никогда раньше, ибо беспочвенно и бесплодно решать вопрос о зле, не имея в опыте подлинного зла, а нашему поколению опыт зла дан с особенною силою впервые, как никогда раньше. В итоге долго назревавшего процесса злу удалось ныне освободить себя от всяких внутренних раздвоенностей и внешних препон, открыть свое лицо, расправить свои крылья, выговорить свои цели, собрать свои силы, осознать свои пути и средства; мало того,

оно открыто узаконило себя, формулировало свои догматы и каноны, восхвалило свою, не скрытую более природу и явило миру свое духовное естество. Ничего равносильного и равнопорочного этому человеческая история еще не видала или, во всяком случае, не помнит. Столь подлинное зло впервые дано человеческому духу с такою откровенностью. И понятно, что при свете этой новой данности многие проблемы духовной культуры и философии, особенно те, которые имеют непосредственное отношение к идеям добра и зла, наполняются новым содержанием, получают новое значение, по-новому освещаются и требуют предметного пересмотра. И прежде всего с виду морально-практический, а по существу глубокий, религиозно-метафизический вопрос о сопротивлении злу, о верных, необходимых и достойных путях этого сопротивления.

Этот вопрос надо поставить и разрешить философически, как вопрос, требующий зрелого духовного опыта, продуманной постановки и беспристрастного решения. Для этого необходимо прежде всего отрешиться от преждевременных и торопливых выводов применительно к своей личности, к ее прошлым действиям и будущим путям. Исследователь не должен предварять своего исследования отпугивающими возможностями или перспективами, он не должен торопиться судить свое прошлое или позволять чужому осуждению проникать в глубину сердца. Каково бы ни было последнее решение вопроса, оно не может быть практически единым или одинаковым для всех: наивность всеуравняющей, отвлеченной морали давно уже осознана в философии, и требовать, чтобы «все всегда» сопротивлялись злу силою или чтобы «никто никогда» не сопротивлялся силою злу, – бессмысленно. Только испуганный, свободный дух может подойти к проблеме честно, искренно, зорко, все додумать и договорить, не прячась трусливо и не упрощая, не заговаривая себя словами аффектированной добродетели и не увлекая себя ожесточенными жестами. Весь вопрос глубок, утончен и сложен, всякое упрощение здесь вредно и чревато ложными выводами и теориями, всякая неясность опасна и теоретически, и практически, всякое малодушие искажает формулу вопроса, всякое пристрастие искажает формулу ответа.

Но именно поэтому необходимо раз навсегда отрешиться от той

постановки вопроса, которую с такой слепой настойчивостью
вдвигали и постепенно вдвинули в философски неискушенные души –
граф Л. Н. Толстой, его сподвижники и ученики. Отправляясь от
чисто личного, предметно не углубленного и не проверенного опыта
«любви» и «зла», предрешая этим и глубину, и ширину самого
вопроса, урезывая свободу своего нравственного видения чисто
личными отращениями и предпочтениями, не подвергая
внимательному анализу ни одного из обсуждаемых духовных
содержаний (напр.: «насилие», «зло», «религиозность»), умалчивая о
первоосновах и торопясь с категорическим ответом, эта группа
морализирующих публицистов неверно поставила вопрос и неверно
разрешила его и затем со страстностью, нередко доходившею до
озлобления, отстаивала свое неверное разрешение неверного вопроса
как богооткровенную истину. И так как материал истории, биологии,
психологии, этики, политики и всей духовной культуры не
укладывался в рассудочные схемы и формулы, а схемы и формулы
претендовали на всеобщее значение и не мирились с исключениями
[1], то, естественно, начался отбор «подходящего» материала и
отвержение «неподходящего», причем недостаток первого
восполнялся художественно «убедительными» построениями.
Проповедовался наивно-идиллический взгляд на человеческое
существо [2], а черные бездны истории и души обходились и
замалчивались. Производилось неверное межевание добра и зла:
герои относились к злодеям, натуры безвольные, робкие,
ипохондрические, патриотически мертвенные,
противогражданственные – превозносились как добродетельные [3].
Искренние наивности [4] чередовались с нарочитыми парадоксами
[5], возражения отводились, как софизмы; несогласные и непокорные
объявлялись людьми порочными, подкупными, своекорыстными,
лицемерами [6]. Вся сила личного дара вождя и вся фанатическая
ограниченность его последователей обращалась на то, чтобы духовно
навязать другим собственную ошибку и распространить в душах
собственное заблуждение. И естественно, что учение,
узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм,
потакающее безволию, снимающее с души общественные и
гражданские обязанности и, что гораздо больше, *трагическое бремя
мироздания*, - должно было иметь успех среди людей, особенно

неумных, безвольных, малообразованных и склонных к упрощающему, наивно-идиллическому мирозерцанию. Так случилось это, что учение графа Л. Н. Толстого и его последователей привлекало к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру.

Русская философия должна вскрыть все это незаметно внедрившееся в души гнездо опытных и идейных ошибок и постараться раз навсегда удалить отсюда все неясности и наивности, всякое малодушие и пристрастие. В этом ее религиозное, научное и патриотическое призвание: помочь слабым увидеть и укрепнуть, а сильным удостовериться и умудриться.

2. О САМОПРЕДАНИИ ЗЛУ

В самой преддверии проблемы необходимо установить с очевидностью, что о несопротивлении злу в буквальном смысле этого слова никто из честных людей и не думает, что одна склонность к такому несопротивлению превращает человека из нравственного врача и духовного субъекта – в нравственного пациента и в объект духовного воспитания. А это значит, что не он будет обсуждать проблему непотворения, а уже *про него* будет идти спор, что именно с ним делать и как именно следует противиться *ему* или чему-то, что есть *в нем*.

В самом деле, что означало бы «непотворение» в смысле отсутствия всякого сопротивления? Это означало бы *приятие* зла: допущение его в себя и предоставление ему свободы, объема и власти. Если бы при таких условиях восстание зла произошло, а несопротивление продолжалось, то это означало бы подчинение ему, самопредание ему, участие в нем и, наконец, превращение себя в его орудие, в его орган, в его рассадник – наслаждение им и поглощение им. Это было бы вначале добровольное самораствление и самозаражение, это было бы в конце – активное распространение заразы среди других людей и вовлечение их в сопогибель. Но тот, кто *совсем* не сопротивляется злу, тот воздерживается и от порицания его, ибо порицание, хотя бы вполне внутреннее и молчаливое (если бы таковое было возможно!), – есть уже внутреннее сопротивление, чреватое практически

выводами и напряжениями, борьбой и сопротивлением. Мало того, пока живо в душе неодобрение или хотя бы смутное отвращение, до тех пор человек еще сопротивляется: он, может быть, *восстает* нецельно, но он все-таки раздвоен, он борется внутри себя, и вследствие этого самое приятие зла не удастся ему; даже совсем пассивный вовне, он сопротивляется злу внутренне, осуждает его, возмущается, разоблачает его перед самим собою, не поддается его страхам и соблазнам и, даже поддаваясь отчасти, корит себя за это, собирается с духом, негодует на себя, *отворачивается* от него и очищается в покаянии, даже захлебываясь, сопротивляется и не тонет. Но именно поэтому полное отсутствие всякого сопротивления, и внешнего и внутреннего, требует, чтобы прекратилось осуждение, чтобы стихло порицание, чтобы *возоблагода одобрение зла*. Поэтому несопротивляющийся злу рано или поздно приходит к необходимости уверить себя, что зло – не совсем плохо и не так уж безусловно есть зло, что в нем есть некоторые положительные черты, что их притом немало, что они, может быть, даже преобладают. И лишь по мере того, как ему удастся уговорить себя, заговорить свое здоровое отвращение и уверить себя в белизне черноты, – угасают остатки сопротивления и осуществляется самопредание. И когда отвращение стихает и зло уже не переживается, как зло, тогда приятие незаметно становится цельным: душа начинает *верить*, что черное – бело, приспособляется и уподобляется, становится сама черною, и вот уже одобряет и наслаждается, и, естественно, восхваляет то, что дает ей наслаждение.

Таков духовный закон: несопротивляющийся злу *поглощается* им и становится *одержимым*. Ибо «зло» – не пустое слово, не отвлеченное понятие, не логическая возможность и не «результат субъективной оценки». Зло есть прежде всего *душевная склонность* человека, присущая каждому из нас, как бы некоторое, живущее в нас *страстное тяготение* к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата. Встречая отказы и запреты, наталкиваясь на стойкие пресечения, поддерживающие духовные и моральные грани личного и общественного бытия, оно стремится просочиться сквозь эти препоны, усыпить бдительность совести и правосознания, ослабить силу стыда и отвращения, принять приемлемое обличие, и если

возможно, то расшатать и разложить эти живые грани, эти зиждущие формы личного духа, как бы опрокинуть и рассыпать волевые стены индивидуального Кремля. Духовное воспитание человека состоит в построении этих стен и, что еще важнее, в сообщении человеку потребности и умения самостоятельно строить, поддерживать и отстаивать эти стены. Чувство стыда, чувство долга, живые порывы совести и правосознания, потребность в красоте и в духовном сорадовании живущему, любовь к Богу и родине – все эти истоки живой духовности в единой и совместной работе создают в человеке те духовные *необходимости* и *невозможности*, которым сознание придает форму убеждений, а бессознательное – форму благородного характера. И вот эти духовные необходимости поступать «так-то» и невозможности поступить «иначе» – сообщают единство и определенность личному бытию; они слагают некий духовный уклад, как бы живой костяк личного духа, поддерживающий его строение, его оформленное бытие, сообщающий ему его мощь и державу. Размягчение этого духовного костяка, распадение этого духовного уклада означало бы духовный конец личности, превращение ее в жертву дурных страстей и внешних воздействий, возвращение ее в то хаотически-разрешенное состояние, где духовных необходимостей нет, а душевные возможности неисчислимы.

Понятно, что чем бесхарактернее и беспринципнее человек, тем ближе он к этому состоянию и тем естественнее для него совсем не сопротивляться злу. И обратно, чем менее человек сопротивляется злу, тем более он приближается к этому состоянию, попирая сам свои «убеждения» и расшатывая сам свой «характер».

Несопротивляющийся сам разламывает стены своего духовного Кремля, сам принимает тот яд, от действия которого размягчаются кости в организме [7]. И естественно, что от несопротивления злу – злая страсть расширяет свое господство до полноты: куски страсти, уже облагороженные, совлекают с себя ризы своего благородства и вливаются в общий мятеж; они уже не держат грань и предел, но сами предаются бывшему врагу и вскипают злом. Злая одержимость становится целью и влечет душу на своих путях, по своим законам. Одержимый злою страстью несопротивляющийся буйствует потому, что сам отверг все удерживающее, направляющее и оформляющее: вся сопротивлявшаяся сила стала силою самого буреносящего зла, и

дыхание гибели питается ожесточением самого погибающего. Вот почему конец его неистовства есть конец его душевно-телесного бытия: безумие или смерть.

Такое разложение духовности в душе может наступить у слабого человека в зрелом возрасте, но оно может вести свое начало от детства и притом или так, что первоначальное зерно духовности, потенциально имеющееся у каждого человека, совсем не было вызвано к живой самодеятельности или же оно оказалось, в результате внутренней слабости и внешних соблазнов, творчески нежизнеспособным и бесплодным. Во всех случаях слагается картина внутреннего недуга, имеющая чрезвычайное психопатологическое значение и интерес. Человек, духовно дефективный с детства, может выработать в себе даже особый душевный уклад, который при поверхностном наблюдении может быть принят за «характер», и особые воззрения, которые по ошибке принимаются за «убеждения». На самом же деле он, беспринципный и бесхарактерный, остается всегда рабом своих дурных страстей, пленником выработавшихся душевных *механизмов*, одержавших его и всемогущих в его жизни, лишенных духовного измерения и слагающих кривую его отвратительного поведения. Он *не сопротивляется* им, но изворотливо наслаждается их игрой, заставляя наивных людей принимать его *злую одержимость* за «волю», его *инстинктивную хитрость* за «ум», порывы его злых страстей за «чувства». Влачась в противодуховных страстях, он выговаривает свою природу в соответствующей противодуховной - «идеологии», в которой радикальное и всестороннее безбожие сливается воедино с немучительной для него самой душевной болезнью и законченным нравственным идиотизмом. Естественно, что духовно здоровые люди вызывают у такого человека лишь раздражение и злобу и разжигают в нем болезненное властолюбие, в проявлениях которого вспышки мании величия неизбежно чередуются с вспышками мании преследования.

После духовных бед, разразившихся над миром в первую четверть двадцатого века, нетрудно представить себе, что может создать кадр таких, одержимых злобою, агрессивно изуверствующих людей.

В противоположность этому всякая зрелая религия не только открывает природу «блага», но и научает борьбе со злом. Вся

дохристианская восточная аскетика имеет два уклона: отрицательный – поборающий и положительный – возводящий. Это есть то самое «не во плоти воинствование» («стратейя»), о котором разъясняет Коринфянам апостол Павел [8]. Однако нигде, кажется, это внутреннее сопротивление злу не разработано с такою глубиной и мудростью, как у аскетических учителей восточного православия. Объективируя начало зла в образ невещественных демонов [9], [Антоний Великий](#), [Макарий Великий](#), [Марк Подвижник](#), Ефрем Сирианин, [Иоанн Лествичник](#) и другие учат неутомимой внутренней «брани» с «непримечаемыми» и «ненасилюющими» «приражениями злых помыслов», а [Иоанн Кассиан](#) прямо указывает на то, что «никто не может быть прельщен диаволом, кроме того, кто *«сам восхощет дать ему своей воли согласие»* [10]. Духовный опыт человечества свидетельствует о том, что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку он сам уже зол, поскольку он внутренне принял его и *стал им*. И потому предложение, всплывающее иногда в периоды острого искушения, – «предаться злу, чтобы изжить его и обновиться им» – исходит всегда от тех слоев души или, соответственно, от тех людей, которые уже сдались и жаждут дальнейшего падения: это прикровенный голос самого зла.

Нет сомнения, что граф Л. Н. Толстой и примыкающие к нему моралисты совсем не призывают к такому полному несопротивлению, которое было бы равносильно добровольному нравственному саморазвращению. И неправ был бы тот, кто попытался бы понять их в этом смысле. Напротив, их идея состоит именно в том, что борьба со злом необходима, но что ее целиком следует перенести во внутренний мир человека, и притом именно того человека, который сам в себе эту борьбу ведет; такой борец со злом может найти в их писаниях даже целый ряд полезных советов. «Непротивление», о котором они пишут и говорят, не означает внутреннюю сдачу и присоединение ко злу; наоборот, оно есть *особый вид сопротивления*, т. е. неприятия, осуждения, отвержения и противодействия. Их «непротивление» означает противление и борьбу, однако лишь некоторыми, излюбленными средствами. Они приемлют цель: преодоление зла [11], но делают своеобразный выбор путей и средств. Их умение есть учение не столько о зле, сколько о том, как

именно не следует его преодолевать.

Само собою разумеется, что только такая борющаяся природа их «непротивления» дает основание философически обсуждать их утверждения. Однако такое обсуждение не может принять ни выдвинутую ими постановку вопроса, ни тем более даваемый ими ответ.

3. О ДОБРЕ И ЗЛЕ.

Проблему сопротивления злу невозможно поставить правильно, не определив сначала «местонахождение» и сущность зла.

Так, прежде всего «зло», о сопротивлении которому здесь идет речь, есть зло не внешнее, а *внутреннее*. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения или уничтожения, они не составляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и урагана города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса. Как бы ни страдал от них человек, какие бы печальные последствия они не влекли за собою – материальная природа как таковая, даже в самых с виду нецелесообразных проявлениях своих, не становится от этого ни доброю, ни злою. Самое применение идеи зла к этим явлениям осталось в наследство от той эпохи, когда все-одушевляющее человеческое воображение усматривало живого душевно-духовного деятеля за каждым явлением природы и приписывало всякий вред какому-нибудь зложелательному вредителю. Правда, стихийные естественные бедствия могут развязать зло в человеческих душах, ибо слабые люди с трудом выносят опасность гибели, быстро деморализуются и предаются самым постыдным влечениям; однако люди, сильные духом, отвечают на внешние бедствия обратным процессом – духовным очищением и укреплением в добре, о чем достаточно свидетельствуют хотя бы дошедшие до нас исторические описания великой европейской чумы. Понятно, что внешне-материальный процесс, пробуждающий в одних душах божественные силы и развязывающий в других диавола, не является *сам по себе* ни добром, ни злом.

Зло начинается там, где начинается *человек*, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях *как*

таковых, а человеческий *душевно-духовный мир* - это истинное местонахождение добра и зла. Никакое внешнее состояние человеческого тела само по себе, никакой внешний «поступок» человека сам по себе, т. е. взятый и обсуждаемый отдельно, отрешенно от скрытого за ним или породившего его душевно-духовного состояния, - не может быть ни добрым, ни злым.

Так, телесное страдание может повести одного человека к беспредметной злобе и животному огрубению, а другого - к очищающей любви и духовной прозорливости; и понятно, что, став для первого возбудителем зла, а для второго - побудителем добра, оно само по себе не было и не стало ни злом, ни добром. Именно на этой двуликости телесных лишений и страданий настаивали мудрые стоики [12], научая людей обезвреживать их яд и извлекать из них духовное целение.

Точно так же все телодвижения человека, слагающие внешнюю видимость его деяния, могут проистекать и из добрых, и из злых побуждений и *сами по себе* не бывают ни добрыми, ни злыми. Самое свирепое выражение лица - может не таить за собою злых чувств; самая «обидная неучтивость» может проистекать из рассеянности, вызванной глубоким горем или научной сосредоточенностью; самое резкое телодвижение может оказаться произвольным рефлексом; самые «оскорбительные» слова могут оказаться произнесенными на сцене или в бреду, самый тяжелый удар мог быть нечаянным или предназначенным для спасения; самый ужасный разрез на теле может быть произведен по мотивам хирургическим или религиозно-очистительным. В жизни человека нет и не может быть ни «добра», ни «зла», которые имели бы чисто-телесную природу. Самое применение этих идей к телу, телесному состоянию или телесному проявлению, вне их отношения к внутреннему миру - нелепо и бессмысленно. Это, конечно, *не* значит, что внешнее, телесное выражение *совсем безразлично* перед лицом добра и зла или что человек может делать *вовне* все, что ему угодно. Нет, но это значит, что внешнее подлежит нравственно-духовному рассмотрению лишь постольку, поскольку оно проявило или проявляет внутреннее, душевно-духовное состояние человека: его намерение, его решение, его чувствование, его помысел и т. д. Дело обстоит так, что

«внутреннее», даже совсем не проявленное вовне или по крайней мере никем извне не воспринятое, *уже* есть добро, или зло, или их трагическое смешение; «внешнее» же может быть только *проявлением, обнаружением* этого *внутреннего* добра, или зла, или их трагического смешения, – но само не может быть ни добром, ни злом. Перед лицом добра и зла всякий поступок человека таков, каков он *внутренне и изнутри*, а не таков, каким он кому-нибудь показался внешне или извне. Только наивные люди могут думать, что улыбка всегда добра, что поклон всегда учтив, что уступчивость всегда доброжелательна, что толчок всегда оскорбителен, что удар всегда выражает вражду, а причинение страданий – ненависть. При нравственном и религиозном подходе «внешнее» оценивается исключительно как *знак* «внутреннего», т. е. устанавливается ценность не «внешнего», а «*внутреннего, явленного во внешнем*», и далее, *внутреннего, породившего* возможность такого внешнего проявления. Именно поэтому два с виду совершенно одинаковые внешние поступка могут оказаться имеющими совершенно различную, может быть, прямо противоположную нравственную и религиозную ценность: два пожертвования, две подписи под одним документом, два поступления в полк, две смерти в бою... Казалось бы, что христианское сознание не должно было бы нуждаться в таких, почти аксиоматических, разъяснениях...

Но если, таким образом, настоящее местонахождение добра и зла есть именно во внутреннем, душевно-духовном мире человека, то это означает, что борьба со злом и преодоление зла может произойти и должно достигаться именно во внутренних усилиях и преобразование будет именно внутренним достижением. Какой бы «праведности» или, вернее, моральной верности ни достиг человек в своих внешних проявлениях и делах, все его достижение, несмотря на его общественную полезность, не будет иметь измерения добра без *внутреннего, качественного* перерождения души. *Внешний обряд доброты* не делает человека добрым: он остается нравственно мертвым фарисеем, повапленным (*от vap, vana – краска – прим. ред.*) гробом. До тех пор пока самая глубина его личной страсти не вострепещет последними корнями своими от луча Божией очевидности и не ответит на этот луч целостным приятием в любви, радости и смертном решении – никакая внешняя корректность,

выдержанность и полезность не дадут ему победы над злом. Ибо систематически-непроявляемое зло не перестает жить в душе и, может быть, втайне владеет ею, и обычно бывает даже так, что оно незаметно просачивается во все внешне-правильные поступки морального человека и отравляет их ядом недоброжелательства, зависти, злости, мести и интриги. Конечно, внешние воздействия, идущие от природы и от людей, – начиная от благоухания цветка и величия гор и кончая смертью друга и примером праведника, – могут пронзить мертвую душу лучом божественного откровения, но самое преобразование и заключительная преобразенность всегда были и будут внутренним, душевно-духовным процессом и состоянием. Вызвать в себе эту потрясающую, таинственную встречу личной страстной глубины с Божиим лучом и закрепить ее силою духовного убеждения и духовного характера – это значит бороться со злом в самом существе его и одолеть. Кто хочет подлинно воспротивиться злу и преодолеть его, тот должен не просто подавить его внешние проявления и не только пресечь его внутренний напор; он должен достигнуть того, чтобы злая страсть его собственной души из своей собственной глубины, обратившись, увидела; увидев, загорелась; загоревшись, очистилась; очистившись, переродилась; переродившись, перестала быть в своем злом обличий.

Переживающий это присутствует в самом себе при обращении своего личного сатаны; таинственный огонь – его собственный и в то же время больше, чем его собственный, – прожигает извечную неисправимость его души до самого дна; из самой темноты ее, из последней бездны, устами этой бездны возносится молитва благодарения и радости: душа исцеляется вся, и вся сияет светом, и уже по-новому обращается к Богу, к людям и к миру. Такое состояние души достижимо только на внутренних путях *одухотворения и любви*.

Добро и зло в их существенном содержании определяются через наличность или отсутствие именно этих двух сочетающихся признаков: *любви и одухотворения*.

Человек *духовен* тогда и постольку, поскольку он добровольно и самодеятельно обращен к *объективному совершенству*, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его, .измеряя жизнь и оценивая

жизненное содержание мерою их подлинной божественности (истинности, прекрасности, правоты, любовности, героизма). Однако настоящую силу и цельность одухотворение приобретает только тогда, когда оно несомно полностью (плеромою) глубокой и искренней *любви* к совершенству и его живым проявлениям. Без плеромы-душа, даже с верною направленностью, раздроблена, экстенсивна, холодна, мертва, творчески непродуктивна.

Человек *любовен* тогда и постольку, поскольку он обращен к жизненному содержанию *силою приемлющего единения*, тою силою, которая устанавливает *живое тождество* между приемлющим и приемлемым, увеличивая до беспредельности объем и глубину первого и сообщая второму чувства прощенности, примиренности, достоинства, силы и свободы. Однако любовь приобретает настоящий предмет для своего единения и свою настоящую чистоту только тогда, когда она одухотворяется в своем направлении и избрании, т. е. обращается к объективно-совершенному в вещах и в людях, приемля именно его и вступая в живое тождество именно с ним. Без духовности – любовь слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству.

Согласно этому, добро есть *одухотворенная* (или, иначе, религиозно-опредмеченная, от слова «предмет») *любовь*, зло – *противодуховная вражда*. Добро есть любящая сила духа, зло-слепая сила ненависти. Добро по самой природе своей религиозно – ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло по самому естеству своему противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного. Это значит, что добро не есть просто «любовь» или просто «духовная» зрячесть: ибо религиозно-неосмысленная страстность и холодная претенциозность не создадут святости. И точно так же это значит, что зло не есть просто «вражда» или просто «духовная слепота»: ибо *вражда ко злу не есть зло* и беспомощное метание незрелой любви не составляет порочности. Только духовно-слепой может восхвалять *любовь как таковую*, принимая ее за высшее достижение, и осуждать всякое проявление враждебного отвращения. Только человек, мертвый в любви, может восхвалять *верный духовный вкус как таковой*, принимая его за высшее достижение, и презирать искреннее и

цельное заблуждение духовно-непрозревшей любви. Такова сущность добра и зла, и, может быть, христианскому сознанию достаточно вспомнить о наибольшей Евангельской заповеди (полнота любви к совершенному Отцу), для того чтобы в нем угасли последние сомнения.

При таком положении дел внутреннее местонахождение зла и внутренняя преоборимость его становятся вполне очевидными. Настоящее одоление зла совершается через глубинное преобразование духовной слепоты - в духовную зрячесть, а замыкающей, отрицающей вражды в благодатность приемлющей любви. Необходимо, чтобы духовно прозрела не только вражда, но и любовь. Необходимо, чтобы любовью загорелась не только духовная слепота, но и духовная зрячесть. В освобожденной от зла, преображенной душе - одухотворенная любовь становится подлинным, глубочайшим истоком личной жизни, так что все в душе делается ее живым видоизменением: и служба дня, и восприятие музыки, и чтение папируса, и созерцание горной грозы; и то высшее, строгое беспристрастие, в котором монах, ученый и судья выдерживают и себя, и других; и даже та безжалостная вражда ко злу в себе и в других, которая необходима пророку, государственному вождю и воину.

Такое преобразование только и может быть осуществлено во внутренней духовной самодеятельности человека, ибо любовь не может загореться и одухотвориться по чужому приказу, а духовность может расцвести и насытиться полнотой (плеромой) только в длительном религиозно-нравственном самоочищении души. Конечно, помощь других может быть здесь велика и могущественна: и близких людей, и далеких; и семьи, и церкви; и в свободном научении духовному пути (методу), и в пробуждении любви живою любовью. И понятно, чем огненнее и прозорливее дух, тем большему он научит других в свободном общении - и словом, и делом, и обличением, и утешением, и деятельным милосердием, и щедрою уступчивостью; и чем глубже и чище помогающая любовь, тем легче и плодотворнее передается ее огонь в душу другого, не горящего. Душа, сопротивляющаяся злу, нуждается для победы в любовности и духовности; и тот, кто дает ей духа через любовь и любви в духе, тот

помогает ее победе и сопротивляется злу не только в себе, но и в другом. *Преобразование зла* только и может быть осуществлено тою силою, в слепом искажении которой зло как раз и состоит: только сама духовно-зрячая любовь может взять на себя эту задачу и победно разрешить ее до конца; только она может найти доступ в ту бездну слепого ожесточения и безбожного своекорыстия, из глубины которой должно начаться обращение, очищение и перерождение... И для христианского сознания здесь, кажется, не может быть ни спорного, ни сомнительного.

И вот когда граф Л. Н. Толстой и его единомышленники призывают к внутреннему преодолению зла [13], к самосовершенствованию [14], к любви [15], когда они настаивают а необходимости строгого суда над собою, на необходимости различать «человека» и «зло в нем» [16], на неправильности сведения всей борьбы со злом к одному внешнему принуждению [17], на духовном и нравственном преимуществе убеждения [18], – то они следуют в этом за священной традицией христианства; и они правы. Таинственный процесс расцвета добра и преобразования зла осуществляется, конечно, любовью, а не принуждением, и противиться злу следует *из любви, от любви и посредством любви*.

Но тот, кто признает это по изложенным выше основаниям, тот не только не обязан, но и не может принять ею остальную часть их учения, принципиально отрицающую заставление как таковое.

В самом деле, если одухотворенная любовь имеет способность *преобразовать зло*, то значит ли это, что в общем, близком процессе сопротивления злу - заставление совершенно немыслимо, бессмысленно, вредно и губительно? Можно и умозаключать от необходимости добровольного самосовершенствования – к необходимости предоставления злодеям добровольно и беспрепятственно злодействовать? ели я *обязан* творить нравственное очищение внутри себя, то означает ли это, что злодей *имеет право* изживать свое зло во внешних злодеяниях? Если «человек» и «зло в нем» не одно и то же, то разве нельзя подействовать на человека так, чтобы это воздействие благотельно передалось именно «злу», в нем живущему? *Одним* заставлением невозможно победить зло; выводимо ли из этого полное отвержение заставления? Разве более глубокое

исключает более элементарное? и разве дело творческого преобразования души возможно только при внешней нестесненности злодея?

Или же «принуждение» – есть само по себе зло? И любовь исключает «принуждение» принципиально?

4. О ЗАСТАВЛЕНИИ И НАСИЛИИ

Прежде чем обратиться к окончательной постановке основной проблемы о сопротивлении злу силою, необходимо совершить еще несколько усилий, расчищающих дорогу. Так, прежде всего необходимо выяснить, что есть «принуждение» и что есть «насилие»? Есть ли это одно и то же или между тем и другим есть принципиальное различие? И если есть, то в чем оно?

Для того чтобы разрешить этот существенный вопрос, столь основательно запутанный сентиментальными моралистами и к тому же страдающий от недостатка соответствующих слов в языке, следует обратиться сначала к общему, родовому понятию, которое можно условно обозначить термином *доставления*» (собственно говоря – «заставляющего применения силы к человеческому существу»).

Заставлением следует называть такое *наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность*. Понятно, что если предварительное обращение к духовному видению (будь то в словах убеждения или в виде подставления ланиты) совершится и вызовет в душе состояние очевидности, то возникнет *свободное убеждение*, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически-свободным, а не заставляющим; и точно так же, если предварительное обращение к любовному приятию вызовет в душе состояние любви, то возникнет *согласие и единение*, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически-свободным, а не заставляющим.

Такое заставляющее наложение воли на человеческую жизнь может осуществляться в замкнутых пределах индивидуального существа: *человек может заставлять сам себя*; но оно может происходить и в

общении двух или многих людей: *люди могут заставлять друг друга*. Всякое заставление есть или *самозаставление*, или *заставление других*. Далее, это заставление может выражаться в воздействии на *мотивы поведения* (например: авторитетный приказ, запрет [19], угроза, бойкот), но может выражаться и в непосредственном воздействии на человеческое тело (напр., толчок, удар, связывание, запираение, убийство). Согласно этому следует различать *психическое заставление* и *физическое заставление*; причем и самозаставление, и заставление других может иметь и психический, и физический характер.

Так, человек, умственно утомленный, или засыпающий, или пересиливающий в себе непокорное чувство и воображение, или совершающий нелюбимую душевную работу, или усвоивающий что-нибудь механически (напр., заучивание наизусть, решение арифметических задач, некоторые внутренние упражнения памяти и внимания и т. д.), – может извлечь себя и центр своего самочувствия из самовольно влекущейся, одолевающей стихии лени, сна или наслаждения, переместить этот центр в целесообразно усиливающуюся энергию духа и подвергнуть свою душевную стихию определяющему заставлению. Человек может внутренне заставлять себя, понуждая себя к усилиям и даже понуждая себя к понуждению. Такое состояние душевного самозаставления можно обозначить термином *самопонуждения*.

Подобно этому, возможно и *физическое самозаставление*, которое обычно бывает сопряжено с психическим. Таковы, например, все виды физического труда, совершаемого без прямого увлечения или хотя бы влечения к нему или выполняемого утомленным человеком; таковы многие виды телесного лечения; такова неподвижность при мучительной операции; таковы все аскетические упражнения, связанные с телесным страданием и не сопровождаемые экстазом. В этих случаях человек усиливается душевно, чтобы принудительно вызвать в себе известные телесные состояния или активного порядка (напр., мускульное усилие), или пассивного порядка (напр., стояние на столпе). Человек фактически может не только душевно понуждать себя, но и *принуждать* себя к телесному свершению и несвершению известных поступков. Такое состояние можно обозначить

термином *самопринуждения*.

Заставлять других возможно также в психическом и в физическом порядке.

При надлежаще глубоком и широком понимании всякий приказ и запрет, не вызывающий непосредственно к очевидности и любви, а обращающийся к волевой энергии духа, всякая подкрепляющая приказ психическая изоляция (напр., разрыв отношений, исключение из клуба) и всякая угроза (в чем бы она ни состояла) – являются видом психического заставления. Сущность этого заставления состоит в душевном давлении на волю человека, причем это давление должно побудить его собственную волю к известному решению и, может быть, самозаставлению; строго говоря, это давление может только осложнить или видоизменить мотивационный процесс в душе заставляемого, сообщая ему новые мотивы, не принятые им еще в порядке убежденности и преданности, или усиливая и ослабляя уже имеющиеся. Понятно, что это воздействие может встретить в душе такую энергию сопротивления, такую духовно сильную волю или душевную одержимость страстями, что вся его сила окажется недостаточной, ибо психическое заставление стремится, не стесняя внешнюю свободу заставляемого, побудить его к тому, чтобы он *сам* решил сделать что-то и не делать чего-то. Такое воздействие побуждает и *понуждает* человека, подходя к нему «извне», но обращаясь к его душе и духу; поэтому можно условиться называть его *психическим понуждением*.

Наконец, возможность *физического воздействия на других* ради их заставления – не вызывает, по-видимому, сомнений. Однако заслуживает внимания то обстоятельство, что всякое такое воздействие на чужое тело имеет неизбежные психические последствия для заставляемого – начиная от неприятного ощущения (при толчке) и чувства боли (при пытке) и кончая невозможностью делать что угодно (при заключении в тюрьме) и неспособностью желать или делать что бы то ни было (при смертной казни). Огромное большинство этих воздействий (за исключением патологических случаев зверообразно-ожесточенного насилия) осуществляется именно *ради* таких *психических* отражений или последствий; этим и объясняется, почему физически-заставляемые обычно пытаются

отделаться от заставляющих при помощи уверения их в том, что они «согласны», что «волевое единение» наступило и что дальнейшее подчинение обеспечено. Понятно, что, арестуя, связывая, мучая и запирая другого, человек не может непосредственно произвести в нем желанные ему душевно-духовные изменения; он не может распорядиться другим изнутри, заменить *его* волю *своей* волей, вызвать в нем согласие, основанное на убежденности, и поведение, основанное на добровольной преданности. Человеку не дано *принуждать* других к подлинным деяниям, т. е. к духовно и душевно цельным поступкам; физическое воздействие на другого далеко не всегда может даже вынудить у человека какой-нибудь неприемлемый для него *внешний* поступок (Муций Сцевола, христианские мученики), а духовное значение такого вынужденного внешнего поступка (напр., неискреннего исповедания, вынужденной подписи и т. д.) зависит от дальнейшего свободного признания его со стороны того, кто уступил пытке (срв. процессы ведьм, легенду о Галилее). Человек, физически понуждаемый другим, имеет всегда два исхода, избавляющие его от этого внешнего напора: *лицемерие* и *смерть*; и только тот, кто убоился смерти или внутренне не выдержал необходимого при лицемерии раздвоения личности, говорит о «принуждении» как о возможном и состоявшемся событии; но и ему следует помнить, что его «принужденность» сама собою угаснет в момент его личного, духовного, чисто внутреннего восстания и утверждения *своей настоящей* убежденности и *искренней* преданности. Вот почему осторожнее и точнее говорить не о физическом *принуждении*, а о физическом *понуждении*.

Понятно, наконец, что физическое заставление может быть направлено на *чужое делание* и на *чужое неделание*. В первом случае оно чрезвычайно ограничено в своих возможностях: бессильное вызвать целостный поступок, вынужденное всегда ожидать обороняющегося лицемерия со стороны понуждаемого – оно может рассчитывать только на медленное влияние внешнего режима и его проникновение в душу человека. Зато во втором случае физическое воздействие легче может рассчитывать на целесообразность и успех: оно может *пресечь* известную деятельность, *помешать* определенному человеку делать что-нибудь (конечно, не всем и не во всем) или *заставить* его не делать. Отсюда

возможность наряду с *физическим понуждением* еще и *физического пресечения*.

Таковы основные виды «заставления вообще»: *самопонууждение, самопринуждение, психическое понуждение, физическое понуждение и пресечение*.

И вот было бы глубокой духовной ошибкой приравнять всякое *заставление* – *насилию* и придать центральное значение этому последнему термину. В самом слове «насилие» уже скрывается отрицательная оценка: «насилие» есть деяние произвольное, необоснованное, возмутительное; «насильник» есть человек, престапующий рамки дозволенного, нападающий, притесняющий, угнетатель и злодей. Против «насилия» надо протестовать, с ним надлежит бороться; во всяком случае, человек, подвергшийся насилию, есть обиженный, угнетенный, заслуживающий сочувствия и помощи. Одно применение этого ценностно и аффективно окрашенного термина вызывает в душе отрицательное напряжение и предreshает исследуемый вопрос в отрицательном смысле.

Доказывать «допустимость» или «правомерность» насилия – значит доказывать «допустимость недопустимого» или «правомерность неправомерного»; реально, духовно и логически доказанное – тотчас же оказывается аффективно отвергнутым и жизненно спорным: неверный термин раздваивает душу и заслоняет ей очевидность.

Именно поэтому будет целесообразно сохранить термин «насилия» для обозначения всех случаев *предосудительного заставления*, исходящего из злой души или направляющего на зло, – и установить другие термины для обозначения *непредосудительного заставления*, исходящего от доброжелательной души или понуждающего ко благу. Тогда, например, понятию *самозаставления* будут подчинены, с одной стороны, понятия самопонууждения и самопринуждения, с другой стороны – соответствующие виды психического и физического *самонасилия*, и далее, понятию *внешнего заставления* будут подчинены, с одной стороны, понятия психического *понууждения*, *физического понуждения* и *пресечения*, с другой стороны – соответствующие виды психического *насилия над другими*; и только тогда, сквозь прояснившуюся терминологию, впервые обнаружится самая проблема *непредосудительного заставления* и его

разновидностей.

Замечательно, что Л. Н. Толстой и его школа совершенно не замечают сложности всего этого явления. Они знают только один термин, и притом именно тот, который предрешает весь вопрос своею аффективной окраскою. Они говорят и пишут только о насилии и, выбрав этот неудачный, отвращающий термин, обеспечивают себе пристрастное и ослепленное отношение ко всей проблеме в целом. Это и естественно: нет даже надобности быть сентиментальным моралистом для того, чтобы на вопрос о «допустимости» или «похвальности» озлобленного безобразия и угнетения-ответить отрицательно. Однако эта единственность термина укрывает за собою гораздо более глубокую ошибку: Л. Н. Толстой и его школа не видят сложности в самом предмете. Они не только называют всякое заставление – насилием, но и отвергают всякое внешнее побуждение и пресечение, как насилие. Вообще говоря, термины «насилия» и «зла» употребляются ими как равнозначные настолько, что самая проблема непротивления «злу насилием» формулируется иногда как проблема непротивления «злу злом» [20] или воздаяния «злом за зло» [21]; именно поэтому насилие иногда приравнивается «сатане» [22], а пользование им описывается как путь «диавола» [23]. Понятно, что обращение к этому «сатанинскому злу» воспрещается раз навсегда и без исключений [24], так что лучше умереть или быть убитым, чем пустить в ход насилие [25]; мало того, один из этих моралистов пытается даже установить, что победивший силою «всегда и неизменно неправ», ибо «истина» и «Бог» всегда в «побежденном» [26].

Справедливость требует признать, что все эти осуждения не относятся ими к внутреннему самозаставлению, которое упрощенно характеризуется как «насилие духа над плотью» [27] и допускается в порядке нравственного делания. Однако пределами «своего тела» [28] допустимость заставления и ограничивается: «чужая плоть» имеет «своего хозяина» и поэтому «насилие», направленное на другого, «не нужно» [29]; ведь невозможно доказать, что «другой» неспособен к верному самоуправлению изнутри [30], а отрицать «свободу» и «человека» недопустимо [31]. И поэтому всякое выхождение за пределы своего существа признается не

обоснованным пользой, не вызванным необходимостью, вторгающимся в Божие дело, святотатственно замещающим волю Божию, как якобы недостаточную, и обнаруживающим в душе «насильника» прямое отрицание Бога [32]. Надо предоставить других-самим себе [33] и совсем прекратить внешнюю борьбу со злом, как неестественную и неплодотворную [34]. Надо перестать «устраивать жизнь других людей» [35] и понять, что кто бы ни сделал насилие и для чего бы оно ни было сделано, все равно оно будет злом, без всяких исключений [36]. И все те, кто этого не хочет понять и продолжает насильничать, – разбойники на больших дорогах [37], революционеры [38], палачи, шпионы [39], сенаторы, министры, монархи, партийные лидеры [40] и все вообще политические деятели [41] - суть «заблудшие» и «большею частью подкупленные» люди [42], предающиеся своим «привычным, излюбленным порокам: мести, корысти, зависти, честолюбию, властолюбию, гордости, трусости, злости...» [43].

Таким образом, из всей сферы волевого заставления Л. Н. Толстой и его единомышленники видят только *самопринуждение* («насилие над своим телом») и *физическое насилие над другими*; первое они одобряют, второе-безусловно отвергают. Однако при этом они явно относят *физическое понуждение других* и *пресечение* к сфере отвергаемого «насилия» и, совсем не замечая, по-видимому, возможности *психического понуждения других* и *психического насилия над другими*, отвергают все сразу как ненужное, злое и безбожное вмешательство в чужую жизнь.

5. О ПСИХИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ

Вопреки всему этому необходимо установить, что «заставляющий» совсем не делает тем самым злое дело, и не только тогда, когда он заставлял самого себя, но и тогда, когда он заставлял других.

Так, вряд ли надо доказывать, что все основные виды *самопонуждения* и *самопринуждения* имеют решающее значение в процессе внешней цивилизации и внутренней культуры человека. Все состояния лени, дурных привычек, азарта, запоя и многое множество так называемых проблематических, неудачливых, падших и даже порочных натур-имеют в основе своей неспособность к такому

душевному и телесному самопонуждению: или непропорциональную слабость понуждающей воли, или непропорциональную силу дурных страстей, или то и другое вместе. Тот, кому когда-нибудь удавалось вчувствоваться и вдуматься в проблему духовного воспитания, тот должен был понять, что глубочайшая основа и цель его состоит в *самовоспитании* и что процесс самовоспитания состоит не только в пробуждении в самом себе очевидности и любви, но и в усилиях понуждающей и принуждающей себя воли. Сентиментальный оптимизм в духе Руссо и его современных сторонников характеризует людей наивных в опыте зла и всегда дает право спросить, знают ли они сами, что такое самовоспитание, и всегда ли им самим давалось органически свободное и цельное действие волевой силы в направлении на высшее благо?.. Тот, кто духовно воспитывает себя, тот хорошо знает, что такое самопонуждение и самопринуждение.

Понятно, что заставляя и понуждая себя можно не только ко благу, но и ко злу. Так, психическое понуждение себя к прощению обиды или к молитве не будет злым делом, но понуждение себя к злопамятству, к обману или к доказыванию заведомо ложной и духовно ядовитой теории, или к сочинению льстивой оды-будет психическим заставленным себя ко злу, *самонасилием*. Точно так же физическое (строго говоря - *психофизическое*) принуждение себя к мускульной работе, к принятию горького лекарства, к суровому режиму-будет не злым делом, а *самопринуждением*; но тот, кто заставляя себя, вопреки своей склонности, фальшиво улыбаться, вкрадчиво льстить, произносить демагогические речи или участвовать в кощунственных представлениях, тот принуждает себя ко злу и *насилует себя* (психофизически).

И вот в этом отношении задача каждого духовно воспитывающего себя человека состоит в том, чтобы верно находить грань между самопонуждением и самопринуждением, с одной стороны, и самонасилием, с другой стороны, укрепляя себя в первом и никогда не обращаясь ко второму: ибо самонасилие всегда будет равноопасно и равноценно духовному самопредательству [44].

Благое самозаставление призвано вести активную борьбу с противодуховным, озлобленным, упрямым «не хочется». Неспособность к этой борьбе есть первое проявление

бесхарактерности. И именно немощь в самопонуждении и самопринуждении, эта слабость воли при силе злых страстей, выдвигает проблему духовной помощи, т. е. психического понуждения, исходящего от других. Напрасно наивная мораль, веруя в безусловную свободу воли, стала бы взывать здесь к личному «усилию», которое якобы «ничего не стоит сделать» [45]... Проблема бесхарактерности непостижима для *индетерминиста*. Напрасно также наивный противник «насилия», веруя в безусловную силу безвольной очевидности и безвольной любви, стал бы «убеждать» и «зажигать» бесхарактерную душу. Проблема воспитания неразрешима для сентиментального [46]. Помочь человеку, неспособному к благому самозаставлению, можно – или ослабляя силу его страстей (катартический путь, к которому неспособен индетерминист), или укрепляя силу его воли (императивный путь, к которому неспособен сентиментальный). Воспитывать бесхарактерного ребенка или, что почти то же, бесхарактерного взрослого – значит не только будить в нем духовную зрячьность и зажигать в нем любовь, но катартически учить его самопонуждению и императивно приучать его к *самопринуждению*. Ибо для человека, неспособного к благому самозаставлению, единственный путь, ведущий его к этому искусству – есть испытание внешнего давления, исходящего от других.

Понятно, что человек тем более нуждается в этом содействии, в этой духовной помощи со стороны, чем менее его жизнь строится силами очевидности и любви и чем менее он способен к самозаставлению. Самое поведение такого человека, его слова, его волеизъявления, его поступки – взывают ко всем окружающим о волевой помощи; он сам, может быть, не просит ее – отчасти потому, что не понимает, *чего* именно ему недостает, и не догадывается о возможной помощи со стороны, отчасти потому, что ему мешает в этом недостаток смирения – дурное самолюбие и чувство ложного стыда. Зато самая жизнь его молчаливо молит о спасении или, по крайней мере, о помощи, и поскольку корень его страдания лежит в безвольной неспособности к самопонуждению – он нуждается не в уговаривании и не в возбуждении любви, а именно в духовно-психическом понуждении. Бесхарактерный человек изнемогает, не справляясь с задачей духовного самовоспитания; ему не удастся определить и

ограничить себя волею; ему объективно необходима помощь со стороны, и, не находя ее, он предается необуздываемому течению страстей и пороков. Напрасно было бы ссылаться перед лицом этой задачи на «чужого хозяина» и на «личное самоуправление»... Все многое множество людей, не выработавших в себе волевого характера, не имеющих ни «царя в голове», ни властвующих святынь в сердце, доказывает каждым своим поступком свою неспособность к самоуправлению и свою потребность в социальном воспитании. И трагедия тех, кто бежит от этой задачи, состоит в том, что она остается для них неизбывною...

Все люди непрерывно воспитывают друг друга-хотят они этого или не хотят, сознают они это или не сознают, умеют или не умеют, радуют или небрегут. Они воспитывают друг друга всяким проявлением своим: ответом и интонацией, улыбкой и ее отсутствием, приходом и уходом, восклицанием и умолчанием, просьбой и требованием, обращением и бойкотом. Каждое возражение, каждое неодобрение, каждый протест исправляет и подкрепляет внешнюю грань человеческой личности: человек есть существо общественно зависимое и общественно приспособляющееся, и чем бесхарактернее человек, тем сильнее действует этот закон возврата и отражения. Но именно поэтому отсутствие возражения, неодобрения и протеста придает внешней грани человеческого существа уверенную развязность, дурную беспорядочность, склонность к безудержному напору. Люди воспитывают друг друга не только деланием-уверенными ответными поступками, но и *неделанием*, - вялым, уклончивым, безвольным отсутствием ответного поступка. И если, с одной стороны, резкий ответ, грубое требование, злобный поступок могут не исправить, а озлобить того, против кого они направлены, то, с другой стороны, уклонение от энергичного, определенно-порицающего поступка может быть равносильно *позволению, потаканию, соучастию*. Во взаимном общественном воспитании людей - как младших, так и старших, как начальствующих, так и подчиненных - необходимо не только *мягкое* «нет» в ореоле уговаривающей любви, но и *твердое* «нет» в атмосфере наступающего разъединения и вот уже наступившего отрыва. Человек злодействует не только потому, что он злодей, а еще потому, что он приучен к этому безвольным

самоуничижением окружающих. Рабовладение развращает не только раба, но и рабовладельца; разнузданный человек разнуздан не только самим собою, но и общественной средою, позволившею ему разнуздать себя; деспот невозможен, если нет пресмыкающихся; «все позволено» только там, где люди друг другу все позволили.

От Бога и от природы устроено так, что люди «вливают» друг на друга не только преднамеренно, но и непреднамеренно; и избежать этого нельзя. Подобно тому как таинственный процесс внутреннего очищения духом и любовью неизбежно, хотя и невольно, выражается во взгляде, в голосе, в жесте, в походке и столь же неизбежно, хотя часто и бессознательно, действует на других умиротворяюще и одухотворяюще-как бы вызывая своим скрытым пением ответное пение; подобно этому энергичная воля действует укрепляюще, оформляюще и увлекающе на окружающих людей, как бы вызывая творческим ритмом-творческий ритм.

Но избегать сознательно и преднамеренно этого влияния можно только в силу беспочвенной мнительности и печального недоразумения. Мнительный человек преувеличенно боится повредить и потому вредит вдвое – ибо он действует нерешительно и действует попуская, возвращая слабости в себе и сея безволие вокруг, вызывая в себе самом неуверенность в своей правоте и вызывая в других представление о своей неверности добру. И если он при этом уверяет себя, что он «устранился» и «предоставил» другим делать что угодно, то он в довершение всего обманывает и себя, и их.

Подобно тому как «доказательство» помогает другому увидеть и признать, а сильная, искренняя любовь помогает другому загореться и полюбить, – подобно этому крепкая, формирующая воля помогает другому принять решение, определиться и поддержать духовную грань своей личности. И это происходит не только в том порядке, что волевой акт действует своим непосредственным примером, заражением, наведением, увлечением («суггестия»), но и в том порядке, что *воля к чужому волеию помогает безвольному осуществить волевой акт.*

К этому участию чужой воли в укреплении и воспитании своей собственной-люди настолько привыкают с раннего детства, что потом, приняв это участие и использовав его, забывают о нем и

начинают искренне отрицать его, его значение и его пользу. Сознание или даже смутное чувство, что «другой» человек хочет, чтобы я хотел того-то, всегда было и всегда будет одним из самых могучих средств человеческого воспитания; и это средство действует тем сильнее, чем авторитетнее этот другой, чем определеннее и непреклоннее его изволение, чем вернее оно пред лицом Божиим, чем импозантнее оно выражено, чем ответственнее должно быть решение и чем слабее воля воспитываемого.

Человек с детства воспринимает в душу поток чужого воспитывающего волеизъявления; уже тогда, когда сила очевидности еще не пробудилась в его душе и сила любви еще не одухотворилась в нем для самовоспитания, – в душу его как бы вливалась воля других людей, направленная на определение, оформление и укрепление его воли; еще не будучи в состоянии строить себя самостоятельно, он строил себя авторитетным, налагавшимся на него изволением других – родителей, церкви, учителей, государственной власти, – научаясь верному, твердому воленаправлению. И только всепоглощающая работа бессознательного могла позволить ему впоследствии забыть о полученных волевых благах и провозгласить учение о зловредности и ненужности этих благ.

В процессе духовного роста человечества запасы *верно направленной волевой энергии* накапливаются, отрешаются от единичных, субъективных носителей, находят себе новые, неумирающие, общественно организованные центры и способы воздействия и в этом сосредоточенном и закрепленном виде передаются из поколения в поколение. Образуются как бы безличные резервуары внешней воспитывающей воли, то скрывающиеся за неуловимым обликом «приличия» и «такта», то проявляющиеся в потоке «распоряжений» и «законов; то поддерживаемые простым и безличным общественным «осуждением», то скрепляемые действием целой системы организованных учреждений. И главная цель всего этого личного понуждения и сверхличного давления состоит, конечно, не в том, чтобы «насильственно», физически принуждать людей к известному поведению: это было бы и неосуществимо, и никому не нужно, да и самое намерение добиться этого не могло бы зародиться у душевно-здорового человека. Нет, воспитываемый – и ребенок, и взрослый –

остается при всех условиях самоуправляющимся, автономным центром (личностью, субъектом права, гражданином), волеизъявление и почин которого не могут быть заменены ничем внешним. И задача этого воздействия на его автономную волю состоит в том, чтобы побудить его самого к необходимому и духовно верному *автономному самопринуждению*.

Задача общественно-организованного психического понуждения сводится к *укреплению и исправлению духовного самозаставления* человека. И это относится не к человеку, уже сильному во зле (ему это не поможет), а к человеку, слабому в добре, но еще не окрепшему во зле. Для него – психическое понуждение, идущее со стороны и обращающееся к его воле, может и должно быть могучим подспорьем в деле самовоспитания. Конечно, идея добра и справедливости доступна и его опыту: ибо этот *предмет* сам по себе открыт всегда и всем людям; но *испытание* этого предмета, осуществляющееся в акте совести и очень часто дающее людям категорические указания, мало приемлемые для их личного самосохранения, – слишком часто остается отвлеченной возможностью и неосуществляемой способностью. Это испытание требует личных духовных усилий, и от этих усилий человек слишком часто готов уклониться. Психическое давление извне понуждает его – или сначала совершить эти усилия, постигнуть во внутреннем опыте законы справедливости и взаимности, строящие здоровое общежитие, и тогда свободно совершить необходимые поступки, или же сначала подвергнуть себя самопринуждению и потом разобраться в том, что с ним произошло...

И вот необходимо признать, что правовые и государственные законы суть не законы насилия [47], а законы психического понуждения, преследующие именно эту цель и обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы суггестивно сообщить их воле верное направление для саморуководства и самовоспитания. В основной своей идее и в своем нормальном действии правовой закон есть *формула зрелого правосознания*, закрепленная мыслью, выдвинутая волею и идущая на помощь незрелому, но воспитывающему себя правосознанию; при этом именно волевой элемент закона представляет собою начало психического понуждения. Правовой закон отнюдь не насилует человека, не

попирает его достоинства и не отменяет его духовного самоуправления: напротив, он только и живет, только и Действует, только и совершенствуется от свободного личного прития и самовменения. Однако он при этом властно понуждает психику человека – и непосредственным импониowaniem авторитета, и формой приказа-запрета-позволения, и сознанием общественно-организованного мнения, и, наконец, перспективою вероятных, и даже наверное предстоящих неприятных последствий: неодобрения, огласки, явок в суд, убытков, а может быть, и исключения из известного общественного круга, и даже физического понуждения и пресечения.» И все эти *психические* силы (ибо *опасение* физического принуждения действует не физически, а психически!) – побуждают его сделать те внутренние усилия для «усмотрения» и «изволения», которые были необходимы, которые он *мог* сделать, но которых почему-то доселе сам по себе не совершал...

Но если всего этого психического понуждения оказывается недостаточно и понуждаемый все-таки предпочитает не «усматривать» и не подвергать себя необходимому самопринуждению? Тогда остается два исхода: или предоставить ему свободу произвола и злодеяния, признать, что приказ и запрет не поддерживаются ничем, кроме порицания и бойкота, и тем самым придвинуть к порочной и злой воле соблазнительную идею внешней беспрепятственности, или же обратиться к физическому воздействию...

Но, может быть, это и значит воспротивиться «злу злом»? Может быть, не психическое понуждение, а *физическое* понуждение и пресечение есть сущее зло и путь дьявола?

6. О ФИЗИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ И ПРЕСЕЧЕНИИ

Именно в этой связи и только в этой связи правильно подходить к проблеме физического заставления других людей. Потому что этот вид заставления прежде всего не самодовлеющ и не отрешен от других видов, а является их опорой и закреплением. Физическое воздействие на других людей образует последнюю и *крайнюю стадию* заставляющего понуждения; оно выступает тогда, когда самозаставление не действует, а внешнее психическое понуждение

оказывается недостаточным или несостоятельным. Конечно, натуры упрощенные и грубые, порывистые, неуравновешенные и злые бывают склонны упускать из вида эту связь и пренебрегают этой градацией; однако принципиально это дела не меняет: нет такого средства, нет такого лекарства или яда, которым люди не могли бы злоупотребить по легкомыслию или по необузданности, и все эти злоупотребления нисколько не опорочивают данных средств как таковых. Чрезмерность идет не от средства, а от неумеренного человека; неуместность или несвоевременность данного лекарства не свидетельствует о его «злых» свойствах; мышьяк отравляет, но мышьяк и вылечивает, и не наивно ли думать, что бездарный и неумелый хирург, вообразивший к тому же, что оперирование есть панацея, – компрометирует хирургию? Без крайности не следует ампутировать; значит ли это, что ампутация сама по себе есть зло и что ампутирующий делает свое дело из мести, зависти, властолюбия и злости? Не наивно ли приписывать водолечению то, что проистекает от злоупотребления водолечением? Или деньги повинны в растратах мота и злодействах детопокупателя? И правильно ли, умно ли поступает воспитатель, научающий ребенка бить тот стул, о который он ушибся? Конечно, тому, кто не выдержал искушения, свойственно винить во всем искушающие обстоятельства, а слабый человек обвиняет во всех своих падениях «попутывающего» черта; однако есть исходы более достойные и состоятельные в духовном отношении...

Аналитические соображения, изложенные выше, заставляют признать, что физическое понуждение человека человеком *не есть зло* и, далее, что зло отнюдь не сводимо ни к причинению физических страданий ближнему, ни к воздействию на дух человека через посредство его тела.

Внешнее физическое воздействие как таковое не есть зло уже по одному тому, что *ничто внешнее* само по себе не может быть ни добром, ни злом: оно может быть только *проявлением* внутреннего добра или зла. Тот, кто нравственно осуждает внешнее, тот или совершает нелепость, прилагая нравственные понятия без всякого смысла, или же, сам того не замечая, он осуждает не внешнее, а внутреннее, которое, может, и не заслуживает осуждения. Так, имеет

смысл сказать, что «свирепая мстительность есть зло», но не имеет смысла сказать, что «кровавый разрез есть зло». Точно так же имеет смысл сказать, что «ненависть, приведшая к отравлению, есть зло», но бессмысленно говорить, что «введение яда в чужой организм есть зло».

Но если бы кто-нибудь захотел утверждать, что всякое физическое воздействие на другого есть зло, *поскольку оно состоялось преднамеренно*, то и это было бы несостоятельно. Всякое преднамеренное физическое воздействие на другого есть, конечно, проявление волевого усилия и волевого действия; однако усилие воли *само по себе* не есть зло: ибо оно может прямо обслуживать требования очевидности и любви, оно может порываться им навстречу, оно может условно предварять и временно заменять их. «Воля» *может быть* зла, и тогда она оказывается противодуховною и противополобною, она отрывается от своего видения и от своей глубокой, творчески зиждущей силы, становится слепа, беспочвенна и разрушительна и превращается в механизм злобной одержимости; но она может и не быть зла, и тогда она пребывает верна своей природе: она видит и выбирает, она не влечется, а направляет, она творит и строит даже тогда, когда во внешней видимости что-нибудь уничтожает. Поэтому мало указать на преднамеренность физического воздействия, для того чтобы осудить и отвергнуть заставление как таковое.

Ввиду этого внешнее физическое заставление не подлежит осуждению ни в силу своей «внешней телесности», ни в силу своей «волевой преднамеренности». Обе черты могут быть налицо без того, чтобы состоялось злодеяние. Так, строжайший *запрет* самовольному ребенку ехать на лодке в бурное море, запрет, сопровождаемый *угрозою* запереть его и, наконец, завершающийся ввиду непослушания *осуществлением угрозы*, - невозможно признать злодеянием; физическое пресечение состоится, но осудить его как «насилие» значило бы проявить полное невнимание к нравственной сущности поступка. Подобно этому, если мои друзья, видя, что я одержим буйным гневом, что я порываюсь к убийству и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока не пройдет припадок озлобления, - то они не «насилие» совершат надо мною, а окажут мне

величайшее духовное благодеяние, и естественно, что я сохраню к ним благодарное чувство до конца моих дней. Напротив, приказ вымогателя уплатить непричитающиеся ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка и завершающийся ввиду неуплаты осуществлением угрозы – будет подлинным злодеянием; и только духовная и терминологическая ослепленность может приравнять все эти поступки в общем отвержении «насилия как такового».

Все это означает, что вопрос о нравственной ценности внешнего физического заставления зависит не от «внешней телесности» воздействия и не от «волевой преднамеренности» поступка, а от состояния души и духа физически воздействующего человека.

Физическое заставление было бы проявлением зла, если бы оно по самому существу своему было *противодуховно* и *противолюбовно*. Однако на самом деле оно нисколько не враждебно ни духу, ни любви. Оно есть проявление того, что заставляющий обращается в заставляемом не *непосредственно к очевидности и любви*, которые принципиально и по существу совсем невынудимы, а к *его воле*, подвергая ее через посредство тела понуждению или прямому внешнему ограничению. Такое понуждение и пресечение – может проистекать *не из зла*, может подвигать человека *не ко злу*, может иметь в виду не злую цель. Так, зло отрицает дух и очевидность, стремится обессилить их, разложить и прекратить; напротив, физическое понуждение и пресечение – в отличие от злого насилия – не отрицают *духа и очевидности*, не стремятся обессилить их, разложить и прекратить: они только апеллируют *не* к очевидности, а к *человеческой воле*, или понуждая ее к самопринуждению, или пресекая ей возможность злых проявлений вовне. Подобно этому зло отрицает *любовь* и *любовное единение*, стремится обессилить их, выродить и погасить; напротив, физическое понуждение и пресечение – в отличие от злого насилия – не отрицают *любви* и *любовного единения*, совсем не стремятся обессилить их, выродить и погасить: они апеллируют только не к любви, а к *человеческой воле*, или понуждая ее к самопринуждению, или пресекая ее внешние злые проявления.

Физическое понуждение и пресечение было бы *противодуховно*, если

бы оно полагало конец или стремилось бы положить конец духовному самовоспитанию понуждаемого, расшатывая его волю, или повреждая его очевидность, или стремясь подавить совсем его очевидность и его волю. Но это относится только к особым, специфически-дурным способам физического воздействия, разрушающим телесное и душевное здоровье понуждаемого (лишение пищи, сна, обязательные непосильные работы, физическая пытка, навязываемое общение со злодеями и т. под.); однако противодуховность противодуховного понуждения не свидетельствует о противодуховности *всякого* понуждения. На самом же деле назначение физического понуждения и пресечения состоит как раз в обратном: не расшатать волю, а побудить ее к усилию; не подавить волю, а вызвать ее самодеятельность в верном направлении; не повредить или подавить очевидность, а пресечь наружное буйство слепоты, пролагая этим путь к открытию внутреннего ока и, может быть, к его прозрению. Вызвать благую очевидность физическое понуждение само по себе, конечно, не может, но, например, изоляция разнузданного человека, заставляя его остановить внешнее наживание своих дурных склонностей и страстей, побуждает его сосредоточиться на своих внутренних состояниях, в которых его душа может и должна при благоприятных обстоятельствах перегореть и преобразиться: для многих людей лишение свободы внешнего буйства есть первое условие для приобретения внутренней свободы, т. е. для духовного очищения, видения и покаяния. Итак, *дурные* виды физического понуждения и пресечения могут духовно повредить понуждаемому, но это не значит, что «злы» и «вредны» все виды понуждения.

Точно так же физическое понуждение было бы противолобовно, если бы заменяло, подавляло или полагало конец приемлющему единению людей, проявляя злобную враждебность к понуждаемому, или понуждая его самого к злобной вражде, или призывая всех остальных людей ненавидеть понуждаемого или друг друга. Но все это относится только к особым, специфически дурным способам понуждения и пресечения, которые именно в силу этого приближаются к *насилию* и подлежат отвержению (грубое, оскорбительное обращение с заключенными; телесные наказания; лишение их всякого проявления любви – свиданий, передач, чтения,

богослужения, духовника; снабжение их исключительно человеконенавистнической литературой и т. под.); однако противолюбовность противолюбовного понуждения совсем не свидетельствует о противолюбовности *всякого* понуждения. Правда, бывает так, что люди, понуждая других, впадают в озлобление или становятся профессиональными пресекателями от внутренней злобности (тюремщики, палачи); но позволительно ли обобщать это в том смысле, что всякий, участвующий в понуждении или пресечении, ненавистничает или что понуждение совершается ради взаимного озлобления? Разве есть такое дело или такая профессия, при которых люди *не* впадали бы в злобу или ненависть? Но именно те, кто творят государственное понуждение или пресечение, – нуждаются не в злобе, а в беспристрастии, не в ненависти, а в выдержанном душевном равновесии, не в мстительности, а в справедливости. Правда, им необходима волевая выдержка, строгость и личная храбрость; но разве это то же самое, что злоба и ненависть? Правда, они должны быть свободны от попускающей сентиментальности и беспочвенной жалостливости; но разве это есть то же самое, что любовь и духовное единение? Конечно, озлобленный заставитель духовно вредит и заставляемому, и другим людям, и всему государству; но откуда же известно, что всякий, пресекающий злодейство, – есть человеконенавистник? Откуда берется вся эта сказка о добрых, притесняемых злодеях [48] и о злодейски оскорбленных, порочно ненавистничающих государственных деятелях? И не следует ли покончить раз навсегда с этой глупой и вредной сказкой?

Нельзя не признать, что физическое понуждение и пресечение является почти всегда неприятным и часто даже душевно мучительным, и притом не только для понуждаемого, но и для понуждающего. Но ведь только совсем наивный гедонист может думать, что все «неприятное» или «вызывающее страдание» есть зло, а все «приятное» и «вызывающее удовольствие» есть добро. На самом деле слишком часто бывает так, что зло приятно людям, а добро неприятно. Да, физическое пресечение лишает человека удовольствий и причиняет страдание; но истинный воспитатель знает, что любовь к воспитываемому совсем не должна выражаться в доставлении ему удовольствий и в опасливом ограждении его от

страданий. Напротив, именно в страданиях, особенно посылаемых человеку в мудрой мере, душа углубляется, крепнет и прозревает; и именно в удовольствиях, особенно при несоблюдении в них мудрой меры, душа предается злым страстям, и слепнет. Конечно, человек, грубо оттолкнутый, помятый, связанный, может быть, даже надолго заключенный в тюрьму, – переживает неприятные, может быть, мучительные часы и дни; но это далеко не означает, что на него обрушилась чужая злоба, что он стал предметом ненависти и что все это принуждает его к ответному озлоблению и угашению в себе любви. Напротив, пережитые им неприятности и страдания могли быть причинены ему волею, желающею и ему, и другим добра, и могут стать для него источником величайшего жизненного блага. Правда, «злое насилие» часто (хотя и не всегда) вызывает в душе потерпевшего злое чувство, но здесь идет речь не о «злом» и не о «насилии». Можно допустить, что и *не* озлобленное физическое пресечение вызовет в арестованном злое чувство. Но разве есть вообще такой поступок, который был бы обеспечен от ответного злого чувства, и разве не бывает так, что люди отвечают ненавистью на благотворение праведника? Значит ли это, что из опасения людской злобы следует воздерживаться от всяких, и даже искренно благожелательных, поступков? Конечно, нет. И вот подобно этому, если физическое понуждение необходимо, но вызывает у понуждаемого злое чувство, то это не означает, что следует воздерживаться от понуждения, но означает, что сначала понуждение должно состояться, а *потом* должны быть приняты *другие, не физические меры* для того, чтобы злое чувство было преодолено и преобразено самою озлобленною душою. И это возможно потому, что понуждение есть проявление не злобы, а духовной требовательности, волевой твердости и строгости, а строгость, твердость и требовательность совсем не противоположны; и задача понуждения состоит совсем не в насаждении вражды и ненависти, а наоборот - в *пресечении душевного механизма ненависти и вражды, стремящегося вырваться наружу и закрепить себя в непоправимых поступках.*

Но, может быть, порочность физического понуждения и пресечения коренится не в злобности понуждающего духа, а в самом *способе* воздействия человека на человека?

7. О СИЛЕ И ЗЛЕ

По-видимому, в физическом понуждении и пресечении как *способе воздействия* есть три момента, которые могут казаться противодуховными и противолюбовными: во-первых, обращение к человеческой воле как таковой *помимо очевидности и любви*, во-вторых, воздействие на чужую волю *независимо от ее согласия* и, может быть, даже *вопреки* ее согласию, и, в-третьих, воздействие на чужую волю *через тело* понуждаемого. Действительно, этому способу воздействия присущи все три момента и притом, конечно, не порознь, а во взаимном сращении: физическое понуждение и пресечение обращается не к очевидности и любви, а действует на тело понуждаемого вопреки его согласию. Именно эта соединение всех трех черт нередко производит на сентиментальные души такое впечатление, которое вызывает в них возмущение, протест и отвержение возмутительного «насилия».

Однако физическое понуждение и пресечение, действительно включая в себя все эти три момента, совсем еще не становится от этого *злым делом* или «злым способом общения». Оно может быть и должно быть *не* противодуховным и *не* противолюбовным; в этом его существенное отличие от насилия, и именно в эту меру и только в эту меру оно подлежит духовному и нравственному приятию.

В самом деле, духовность человека состоит в том, что он сам, *автономно* ищет, желает и имеет в виду *объективное совершенство*, воспитывая себя к этому видению и творчеству. Именно в этой природе своей и в этом дыхании своем внутренняя свобода человека священна и внешние проявления ее неприкосновенны. Именно направленность духовного ока на совершенство святит силу внутреннего самоуправления и придает внешнему поступку человека значение духовного события; именно сила внутреннего самоуправления оформляет личность духовно видящего человека, и тогда его внешнее поведение не нуждается в пресечении и не терпит понуждения. Мало того, пока цела в человеке сила духовно-волевого самоуправления-до тех пор ошибка в видимом содержании нуждается не в пресечении и не в понуждении, а в одиноком или совместном исправлении; и пока цела в человеке волевая направленность ока на совершенство, до тех пор слабость автономного само-стояния

нуждается не в пресечении и понуждении, а в любовном содействии усилиям самовоспитания.

Но если человек наполняет свою самостоятельность злыми деяниями, злоупотребляя своею автономиею и унижительно извращая этим свою духовность, то его личность оказывается в глубоком внутреннем раздвоении. С одной стороны, его духовность *потенциально* не угасает: где-то, в неосуществляющейся глубине своей, она сохраняет способность обратить око к духовному совершенству и вступить на путь самообуздания и самоуправления; и только особые данные, свидетельствующие о наличии *абсолютного злодейства*, могут заставить совсем не считаться с этой возможностью. Но, с другой стороны, оказывается, что силы его души фактически поглощены противо-духовными содержаниями и противолюбовными стремлениями, духовное око его закрыто или ослеплено, страсти и деяния его дышат враждою и разъединением. Он осуществляет не духовность свою, а противодуховность, и присущая ему сила любовного приятия-извращения и губительна. Очевидность не правит ее волею, любовь не насыщает ее; он живет и действует не как духовно-свободный господин своей души и своего поведения, а как беспомощный раб своих злых влечений и душевных механизмов. Он становится не тем, к чему он потенциально призван, и не может стать тем, что он *есть* в своей неосуществляющейся сокровенности. Его личность состоит из мертвеющего духа и напряженно живущей противодуховности, из угасающей любви, холодно-безразличного цинизма и жгучей злобы.

И вот именно двойственный состав его личности ставит перед другими, духовно-здоровыми людьми задачу понуждения и пресечения.

Ясно уже, что тот, кто сопротивляется такой деятельности такого человека, – борется не с духом, а с противо-духовностью и противодействует не любви, а бесстыдной злобе. Его энергия направлена не против неосуществляющейся, мертвеющей сокровенности злодея, а против его осуществляющейся, одержавшей его душу и насыщающей его внешние поступки стихии. С самого начала не подлежит сомнению, что обращение к воле злобствующего не только не исключает параллельного обращения к его очевидности

и любви, но наоборот: нередко оно впервые делает его возможным, ибо злобно-буйствующий, пока не обуздает волею свою одержимость, - не способен внять убеждающему голосу, и лучи чужой любви только слепят и раздражают его неистовость, а обуздать волею свою одержимость он не может и «не захочет» без чужого помогающего понуждения и пресечения. Чем цельнее и законченнее в своем злодействе злодейская душа, тем слабее в ней те душевные органы, которые способны внять духовному видению и умилиться в поющей любви: ибо одержающие ее страсти поглощают в своем напряжении и непрерывном изживании именно те самые силы и способности души, в преображенном и облагороженном действии которых расцветают любовь и очевидность. Злодей мог бы *любить*, если бы не уложил всю силу любви в услаждающий его поток цинично-ненавистного мучительства; злодей мог бы *видеть* - и Бога в горних, и силу добра в совести, и дольную красоту, и права человека, - если бы вся видящая сила его не ушла в злую хитрость и расчетливо извивающуюся интригу. И тот, кто останавливает это извержение злобы, кто пресекает этот изливающийся вовне поток, тот ставит душу в положение внешней безвыходности, бесплодного скопления внутренней энергии и неизбежного перегорания ее в мятущемся и гложущем страдании. Эта обращенность вовнутрь есть первое и необходимое условие для очищения и преображения души, если она вообще еще способна к этому. Вот почему пресекающий внешнее злодейство злодея есть не враг любви и очевидности, но и не творческий побудитель их, а только их необходимый и верный слуга.

Однако, обращаясь к воле злодея, он имеет перед собою не здоровую внутреннюю силу, способную к самопонуждению и самообузданию, а расшатанную, разложившуюся, мятущуюся похоть. Если это воля, то воля слепая, не ведущая, а одержимая, не выбирающая, а нагруженная, и если властвующая, то из-под власти злобных страстей. Это «воля», не знающая самообуздания и не желающая знать его, и притом уже настолько внутренне мотивированная, что сила психического понуждения, идущего извне, оказывается бессильною и несостоятельною. Однако это есть все-таки «воля», выявляющая, объективирующая себя в потоке внешних действий и поступков, которые дают ей жизненное удовлетворение. Настаивать на том, что внешнее давление на эту «волю» допустимо только с ее

предварительного согласия, может только духовно и психологически наивный человек: ибо только духовная наивность способна благоговеть перед автономией злобной похоти, и только психологическая наивность может допустить, что злая похоть изъявит свое согласие на то, чтобы внешнее вмешательство лишило ее ее наслаждений. Поэтому не следует ослепляться и затрудняться этим «несогласием» злодейской похоти. Злодей, конечно, «не согласен» на это *злобою своею*, и это естественно, ибо зло было бы не злом, а добродушною слабостью, если бы оно мирилось с противодействием. Но сопротивляющийся, понуждая и пресекая, внешне поражая активную злую похоть злодея, должен обращаться к его потенциальной духовности в уверенности, что это духовное воленее поскольку оно еще живо, – находится *на его* стороне. Автономия злодея была бы священна тальке тогда, если бы она и в злобе, и в злодеяниях оставалась бы проявлением *духа*, но на самом деле она есть проявление противодуховности; и сущность ее уже не в самозаконности (автономии) и не в самоуправлении, а в беззаконии и саморазнуздании.

Наконец, все это понуждающее и пресекающее сопротивление отнюдь не становится проявлением зла или злым делом оттого, что оно передается человеку *через посредство его тела*.

В самом деле, тело человека не выше его души и не священнее его духа. Оно есть не что иное, как внешняя явь его внутреннего существа или, что то же, овеществленное бытие его личности. Тело человека укрывает за собою и его дух, и его страсти, но укрывает их так, что телесно обнаруживает их, как бы высказывает их на другом, чувственно внешнем языке; так что прозорливый глаз может как бы прочесть душевную речь человека за органическую аллегорией) (буквально: ино-сказанием) его внешнего состава и его внешних проявлений. Быть может, язык тела, этой вещественной ткани невещественной доброты и злобы, элементарнее, грубее душевно-духовного языка, но в земной жизни людям, укрытым порознь за своими индивидуальными телами, не дано сообщаться друг с другом иначе, как через посредство их тел: взглядом, голосом, жестом, касанием передают они друг другу о своих внутренних состояниях и отношениях, сигнализируя произвольно и непроизвольно. И если

неизбежно и допустимо, чтобы человек человеку телесно выражал сочувствие, одобрение и приятие, то столь же неизбежно и допустимо, чтобы люди телесно передавали друг другу несочувствие, неодобрение и неприятие, т. е. и духовное осуждение, и праведный гнев, и волевое противодействие.

И вот физическое воздействие «а другого человека против его согласия и в знак решительного волевого сопротивления его духовно неодобряемому, внешнему поведению может оказываться *единственным* духовно-точным и духовно-искренним словом общения между людьми. И притом так, что это воздействие, душевно напрягая и потрясая обе стороны и формулируя их духовное расхождение и борьбу на языке физической силы, отнюдь не становится враждебным ни верно понятой духовности человека, ни верно понятой любви. Духовно-здоровый человек не может не возмущаться при виде внутренне торжествующего и внешне изливающего» зла; он не может не чувствовать, что несопротивление ему есть не только поущение, и одобрение, и молчаливое ободрение, но и *соучастие* в его поступке; считая злодея по совести - буйным очагом противодуховности и видя тщету духовного и словесного понуждения, он не может, не смеет, не должен воздерживаться от внешнего пресечения. Ибо тело человека не выше его души и не священнее его духа, оно совсем не есть неприкосновенное святилище злобы или неприступное убежище порочных страстей. Тело злодея есть его орудие, его орган, оно не отдельно от него, он в нем присутствует, он в него влит и через него изливает себя в мир. Его тело есть территория его злобы, и эта духовно опустошенная территория отнюдь не экстерриториальна для чужого духа. Благоговейный трепет перед телом злодея, не трепещущего перед лицом Божиим, противоестествен: это моральный предрассудок, духовное малодушие, безволие, сентиментальное суеверие. Этот трепет, сковывающий каким-то психозом здоровый и верный порыв духа, - ведет человека под флагом «непротивления злу насилием» к полному несопротивлению злу, т. е. к духовному дезертирству, предательству, пособничеству и самораствлению.

Физическое воздействие на другого человека против его воли духовно показуется в жизни каждый раз, как *внутреннее самоуправление*

изменяет ему и нет душевно-духовных средств для того, чтобы предотвратить непоправимые последствия ошибки или злой страсти. Прав тот, кто оттолкнет от пропасти зазевавшегося путника, кто вырвет пузырек с ядом у ожесточившегося самоубийцы, кто вовремя ударит по руке прицеливающегося революционера, кто в последнюю минуту собьет с ног поджигателя, кто выгонит из храма кощунствующих бесстыдников, кто бросится с оружием на толпу солдат, насилующих девочку, кто свяжет невменяемого и укротит одержимого злодея. Злобу ли проявит он в этом? Нет-осуждение, возмущение, гнев и подлинную волю к недопущению объективации зла. Будет ли это поправлением духовного начала в человеке? Нет, но волевым утверждением его в себе и волевым призывом к нему в другом, обнаруживающем свою несостоятельность. Будет ли это актом, разрушающим любовное единение? Нет, но актом, верно и мужественно проявляющим духовное разъединение между злодеем и незлодеем. Будет ли это изменою Божьему делу на земле? Нет, но верным и самоотверженным служением ему.

Но, может быть, это будет все-таки «насилием»? Не всякое применение силы к «несогласному» есть насилие. *Насильник* говорит своей жертве: «ты средство для моего интереса и моей похоти», «ты не автономный дух, а подчиненная мне одушевленная вещь», «ты во власти моего произвола». Напротив, человек, *творящий понуждение или пресечение от лица духа* - не делает понуждаемого средством для своего интереса и своей похоти, не отрицает его автономной духовности, не предлагает ему стать покорной одушевленной вещью, не делает его жертвою своего произвола. Но он как бы говорит ему: «смотри, ты управляешь собою невнимательно, ошибочно, недостаточно, дурно и стоишь накануне роковых непоправимостей», или: «ты унижаешься, ты буйно безумствуешь, ты попираешь свою духовность, ты одержим дыханием зла, ты невменяем и губишь, и гибнешь, - остановись, здесь я полагаю этому предел!» И этим он не разрушает духовность безумца, а полагает начало его самообуздания и самостроительству; он не унижает его достоинства, а понуждает его прекратить свое самоунижение; он не попирает его автономию, а требует ее восстановления; он не «насилует» его «убеждений», а потрясает его слепоту и вводит ему в его сознание его беспринципность; он не укрепляет его противолобовность, а полагает

конец его бьющему через край ненавистничеству. Насильник нападает, пресекающий отражает. Насильник требует покорности себе самому, понудитель требует повиновения духу и его законам. Насильник презирает духовное начало в человеке, понудитель чтит его и обороняет. Насильник своекорыстно ненавистничает, пресекающий движим не злобою и не жадностью, а справедливым предметным гневом.

Конечно, есть и черты сходства: и насильник и пресекающий – не уговаривают и не ласкают, оба воздействуют на человека, вопреки его «согласию» оба не останавливаются перед воздействием на его внешний состав. Но какое же глядение поверху необходимо для того, чтобы на основании этих формальных аналогий утверждать существенную одинаковость и духовную равнозапретность насилия и пресечения?

Итак, все учение о противодуховности и противолобности физического понуждения и пресечения, направленного против злодея, падает как несостоятельное, как предрассудок и суеверие. Противодуховно и противолобовно не понуждение и не пресечение, а *злое насилие*;

совершая его, человек *всегда неправ*: и тем, что зол, и тем, что объективировал свою злобу, и тем, что презрел чужую духовность, и тем, что превратил другого в средство своей похоти; и неправота его остается, независимо от того, что его поступок в конечном счете принесет пострадавшему и, может быть, даже ему самому – нравственную пользу или нравственный вред... *Понуждение*, направленное против злодея, и *злое насилие*, против кого бы оно ни было направлено, – не одно и то же; смешение их непредметно, несправедливо, пристрастно и слепо.

Но если, таким образом, физическое пересечение и понуждение человека человеком не есть зло, то и зло отнюдь не сводимо к воздействию на человека через посредство его тела или к причинению физических страданий ближнему.

В самом деле, зло может проявляться и обычно проявляется совсем не только в виде физического насилия и связанных с ним физических мучений. Наивно было бы думать, что деятельность злодея сводится к

физическому нападению, отнятию имущества, ранению, изнасилованию и убиению. Конечно, все эти деяния обычно мало затрудняют или совсем не затрудняют злодейскую душу, и, поражая внешние блага других людей, злодеи наносят им через это и жизненный, и душевный, и духовный ущерб. Мало того, насилующие злодеи, сговорившись и сорганизовавшись, могут нанести неисчислимый вред духовной жизни не только отдельных людей, но и целых народов, и всего человечества. И тем не менее физическое насилие не есть ни единственное, ни главное, ни самое губительное проявление их злодейства.

Человек гибнет не только тогда, когда он беднеет, голодает, страдает и умирает, а тогда, когда он слабеет духом и разлагается нравственно и религиозно; не тогда, когда ему трудно жить или невозможно поддерживать свое существование, а тогда, когда он живет униженно и умирает позорно: не тогда, когда он страдает или терпит лишения и беды, а когда он предается злу. И вот довести человека до этого самопредания, до несопротивления, до покорности, до наслаждения злом и преданности ему - бывает гораздо легче не физическим насилием, а другими, более мягкими средствами; мало того, именно физическое насилие ведет нередко к обратному результату: к очищению души, укреплению и закалению духовной воли. Зло гораздо легче входит в душу, прокрадываясь и увлекая, чем насилуя и ломая; для него бывает целесообразнее надеть личину, чем сразу обнаружить свою отвратительность. Поэтому злодеи, желая одолеть незлодеев, не только насилуют и убивают, но восхваляют зло, поносят добро, лгут, клеветают, льстят, пропагандируют и агитируют. Потом, приобретя авторитет, приказывают и запрещают, исключают и понуждают угрозами, искушают, чувственно опьяняя взор, и слух, и сознание, угождая дурным инстинктам и разжигая их до состояния страстного кипения. Они будят в душах чувство обиды, зависти, вражды, мстительности, ненависти и злобы, ставят людей в тягостные, унижительные, невыносимые условия жизни, подкупают выгодой, почетом, властью, стараются подорвать в душе чувство собственного достоинства, «уважения и доверия людей друг к другу, приучают ко злу простой повторностью, бесстыдным примером, незаметным заражением, внушением, расшатанием воли, привитием порочных душевных механизмов и стремятся покрыть все это явной

удачливостью, безнаказанностью, гамом упоенного пиршества...

Озлобленное насилие и убийство сгущают, конечно, отвратительную атмосферу этого злодейского шествия, но главным проявлением зла и самым губительным последствием его остается именно качественное извращение и архитектурное разложение живого духа. Само насилие при всей его внешней грубости несет свой яд не столько телу, сколько духу, самое убийство, при всей его трагической непоправимости, предназначается не столько убиваемым, сколько остающимся в живых. И то и другое вселяет страх и усиливает действие соблазна: колеблет волю, будит страсти, искажает очевидность...

Вот почему надо признать, что внешнее насилие проявляет зло и закрепляет его действие, но зло совсем не определяется и не исчерпывается внешним насилием.

Таково правильно понятое соотношение между физическим понуждением, насилием и злом.

8. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Все эти предварительные исследования и соображения, расчищающие путь и проясняющие перспективу, позволяют теперь обратиться к постановке основной проблемы: о духовной допустимости сопротивления злу посредством физического понуждения и пресечения.

Понятно; что проблему невозможно ставить до тех пор, пока не установлены и не определены скрытые за нею реальные, предметные величины. Как рассуждать о зле, не обозначив и не раскрыв его подлинную природу? Что можно высказать о понуждении, если смешать его с насилием и не видеть ни его духовной функции, ни его мотивов, ни его назначения? Позволительно ли ссылаться на природу добра; полагая, что его сущность общеизвестна, и не замечая того, что она упрощается и искажается в рассуждении? Что может получиться в результате, кроме несостоятельного вопроса и несостоятельного ответа?

Но для того чтобы правильно поставить проблему и правильно разрешить ее, нужна не только определенность предметного видения;

необходимо еще напряженное усилие внимания для удержания того данного состава условий, вне которого падает или снимается самая проблема. Так, не стоит ставить проблему «удельного веса стали» для того, чтобы потом незаметно заменить «сталь» «чугуном» и, далее, разъяснив мимоходом, что «чугун» есть, в сущности, «руда», определить не «удельный вес», а «абсолютный вес» произвольно взятого кусочка руды... Подобно этому, не стоит ставить проблему «сонатной формы» для того, чтобы разъяснить, что сонат вообще не бывает, что доказать ее существование невозможно, что лучше совсем не слушать музыку и что самое лучшее – это внутреннее самонаблюдение глухого человека... Всякая проблема имеет смысл только *при данных величинах* и при их *верном опытном* восприятии; вне этого она падает или обесмысливается, и тогда тот, кто все-таки продолжает разрешать ее в этом виде, оказывается в смешном положении человека, который мнимо трудится над мнимыми величинами и потом с увлечением провозглашает абсолютную истину.

Исследовать проблему о допустимости сопротивления злу посредством физического понуждения и пресечения имеет смысл лишь при наличии следующих условий.

Во-первых, если дано *подлинное зло*. Не подобие его, не тень, не призрак, не внешние «бедствия» и «страдания», не заблуждение, не слабость, не «болезнь» несчастного страдальца. Налицо должна быть *злая человеческая воля*, изливающаяся во внешнем деянии. Перед судом *правосознания* это будет воля, направленная против сущности права и цели права, а так как духовность составляет *сущность* права и бытие живого духа есть *цель* права, то это будет *противодуховная воля* - по источнику, по направлению, по цели и по средству. Перед лицом *нравственного сознания* это будет воля, направленная против живого единения людей, а так как *любовность* есть сущность этого единения и *любовь* есть сама единящая сила, то это будет *противолюбовная воля* - по источнику, по направлению, по цели и по средству. Всюду, где такая *противодуховная* и *противолюбовная* воля изливается во внешнем деянии, *встает вопрос* о сопротивлении злу посредством пресечения. Понятно, что этот вопрос должен быть *немедленно разрешен* всюду, где внутреннее понуждение

оказывается бессильным, а злая воля выступает в качестве внутренне одержимой внешней силы, т. е. где она проявляется как духовно слепая злоба, ожесточенная» агрессивная, безбожная, бесстыдная, духовно растлевающая и перед средствами не останавливающаяся; где, следовательно, реально дан тот состав настроений и деяний, за который евангельское милосердие определило как наименьшее утопление с жерновом на шее (Мтф. XVIII. 6).

Понятно, что истолкование наличного зла как недуга, заблуждения, слабости, случайного «падения и тому подобное [49] - не разрешает, а снимает поставленную проблему, и тогда все призывы к уговаривающему непротивлению оказываются не ответом на вопрос, а скрытым уклонением от вопроса и ответа.

Вторым условием правильной постановки проблемы является наличность *верного восприятия* зла, восприятия, *не* переходящего, однако, в его *приятие*. Пока зло никем не воспринято, пока ни одна душа не увидела внешнего деяния и не прозрела скрытую за ним и осуществившуюся в нем злобу-никто не имеет ни основания, ни повода ставить и разрешать проблему внешнего сопротивления. Именно поэтому многие люди, заранее тяготясь предчувствуемой необходимостью ответа, *отвертываются* от зла и предпочитают его не видеть: то уклоняясь от надвигающихся сведений [50], то «доброжелательно» истолковывая их в лучшем смысле, то укрываясь за невозможностью и непозволительностью судить ближнего, то утверждаясь в «вере», что злоба вообще не присуща людям [51]. Понятно, что отвернувшийся человек, не видящий, не воспринимающий, не испытывающий, - не может разрешить проблему, ибо он *погашает ее в самом себе*, он освобождает себя от ее бремени, притупляет ее остроту и мучительность, а самого себя лишает права участвовать в ее обсуждении; и вследствие этого все его суждения по данному вопросу оказываются или некомпетентными, как суждения слепорожденного о дополнительных цветах, или схоластическими, как суждения резонера о неиспытанных, выдуманных обстоятельствах.

Следует или не следует физически пресекать злодеяния - в этом компетентен только тот, кто *видел реальное зло*, кто воспринял его и испытал, кто получил и унес в себе его дьявольские ожоги, кто не

отвернулся, но погрузил свой взор в зрак сатаны, кто позволил образу зла подлинно и верно отобразиться в себе и вынес это, не заразившись, кто *восприял зло, но не приял зла*. Ибо приявший зло – заразился им, до известной степени стал им и тем самым превратился из субъекта сопротивляющегося-в субъекта, которому надо сопротивляться. Ему ли разрешать вопрос о способах сопротивления? А не приявший зло-подлинно познал его, но не стал им; он имеет его в своем духовном опыте, видит его природу, понимает его пути и законы и потому способен верно поставить и разрешить проблему сопротивления; испытав, отвергнув и умудрившись, он приобрел тем самым силу видения и право суда.

Третьим условием правильной постановки проблемы является наличие *подлинной любви к добру* в вопрошающей и решающей душе. Проблема сопротивления злу есть не теоретическая, а практическая проблема; ее постановка, обсуждение и решение предполагают, что человек не только воспринимает, созерцает или даже изучает явления и поступки людей, но оценивает их, связываясь с ними живым, приемлющим и отвергающим отношением, выбирает, предпочитает и соединяет с выбранным и предпочтенным свое самочувствие, свою радость, свою жизнь и свою судьбу. Здесь мало испытывать и воспринимать – надо любить и вступать в живое тождество; мало мыслить, надо искренно и подлинно чувствовать; мало констатировать, надо радоваться и негодовать. Если человек, не знающий различия между добром и злом, не может даже усмотреть проблему сопротивления злу, то человек, знающий это различие, но относящийся к нему *индифферентно*, может усмотреть эту проблему, но не сумеет ни поставить, ни разрешить ее. Ибо она открывается только тому, кто берет ее главным, центральным чувствилищем своей души, кто берет ее потому, что не может не взять, и не может не взять ее потому, что вопрос о победе добра над злом есть вопрос его личного бытия и небытия. Подлинное сопротивление злу не сводится к порицанию его и не исчерпывается отвержением его; нет, оно ставит человека перед вопросом о жизни и смерти, требуя от него ответа, стоит ли ему жить при наличности побеждающего зла, и если стоит, то *как именно* он будет жить для того, чтобы этой победы не было. Если торжество кощунственной противодуховности и озлобленной противолюбовности не душит человека и не гасит свет в

его очах, то это означает, что в его душе нет почвы для верного постижения и разрешения проблемы сопротивления злу. Ибо эта проблема формулируется так: что следует делать тому, кто *подлинно любит стихию духа и любви*, и, вот, присутствует при ее опорочении, извращении и угашении. Но компетентен ли нелюбящий судить о трагедии любящего? Что могут сказать «холодный» и «теплый» тому, кто горением приемлет Божественное? Имеет ли смысл допытываться у безразличного, что он будет делать, если увидит гибель того, к чему он безразличен? Вот почему, когда духовный нигилист и индифферентист ставят проблему сопротивления злу посредством физического понуждения и пресечения, то они снимают ее своею постановкою и дают ей мнимое разрешение.

Четвертым условием правильной постановки проблемы является *наличность волевого отношения к мировому процессу* в вопрошающей и решающей душе. Практическая природа вопроса предполагает не только *наличность живой любви*, но и *способность к волевому действию*, и притом к волевому действию не только в пределах собственной личности, но и за ее пределами – в отношении к другим людям, к их злой деятельности и к тому мировому процессу, в который они органически включены [52]. Этот процесс при любящем и волевом восприятии его предстает в образе великой, развивающейся борьбы, в которой живой и здоровый дух не может не участвовать на стороне добра: он не может не любить, не решать и не напрягаться, содействуя одному и препятствуя другому. И вот, если не стоит спрашивать о том, что делать безразличному, то совсем уже нелепо ставить вопрос о том, что делать человеку, органически безвольному (если бы такой был возможен) или обрекающему себя на искусственное безволие. Человек, сознательно извлекающий свою волю из участия во внешнем для него мире или удерживающий ее от воздействия на душевно-духовную жизнь и душевно-телесную деятельность других людей, – не имеет ни основания, ни права ставить и разрешать проблему о сопротивлении злу посредством внешнего понуждения. Ибо он с самого начала угашает или отводит в себе ту душевную способность (волю) и духовную направленность (на чужое воление), которые только и могут осмыслить эту проблему. Ему и не стоит ставить ее, потому что она для него не существует; ему не стоит и решать ее, потому что она предрешена для него в

отрицательном смысле. И все, что он может высказать верного по ее поводу, это открытое признание своей некомпетентности и принципиальное решение воздерживаться от участия в ее обсуждении.

Наконец, *в-пятых*, проблема сопротивления злу посредством внешнего понуждения действительно возникает и верно ставится только при том условии, если внутреннее самозаставление и психическое понуждение оказываются бессильными удержать человека от злодеяния. Физическое воздействие должно испытываться как *необходимое*, т. е. как практически единственно действительное средство при данном стечении обстоятельств; вне этого не имеет смысла ставить проблему. Самая сущность ее в том, что человеку практически даются всего две возможности, всего два исхода: или потакающее бездействие, или физическое сопротивление. В первом случае он, видя, что психическое понуждение недействительно и что злодейство все равно состоится, – или прекращает борьбу совсем и отходит в сторону («моя хата с краю»), или продолжает применять это средство, заведомо для него обреченное на неудачу. Во втором случае он выходит за пределы психического понуждения и направляет или ограничивает злодейскую волю посредством телесного воздействия. Понятно, что тот, кто выдвигает третий исход и допускает или обнаруживает для данного случая действительность самозаставления и психического понуждения, тот не разрешает проблему, а угашает ее; он доказывает не *духовную запретность практически необходимого* пресечения, а его практическую ненужность и этим *снимает* проблему, обходя ее и не исследуя.

Таковы основные условия правильной постановки этой проблемы: подлинная данность подлинного зла, наличность его верного восприятия, сила любви в вопрошающей душе, сила воли в исследующей и отвечающей душе и, наконец, практическая необходимость пресечения. Проблема может считаться поставленной только тогда, если ставящий признает, что *все* эти условия Даны, и если он в процессе исследования утверждает их силою своего внимания, не теряет их нечаянно и не угашает их сознательным утверждением или перетолковыванием. Отсутствие хотя бы одного из

этих условий делает вопрос неверным, а ответ мнимым.

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если зла нет, а то, что кажется злом, есть страдание, восходящее к подвижничеству?» [53] Ответ может быть только один: нет, конечно, не следует.

Но чего же стоит этот мнимый ответ на вопрос, который сам себя упраздняет?..

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если я не вижу зла и не знаю, в чем именно оно состоит [54], и бывает ли оно вообще, и если бывает, то есть ли оно сейчас и где именно?» Ответ может быть только один: пока не видишь и не находишь-не следует. Но какую же цену имеет такой успокаивающий ответ на вопрос наивного или духовно-слепого ребенка?..

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если действие зла ничему не вредит [55] или вредит только неценному, нелюбимому, такому, что на самом деле не заслуживает ни обороны, ни поддержки и к чему следует относиться безразлично?» Ответ не вызывает сомнений: нет, не следует. Но какое же значение может иметь этот расчетливо-верный ответ на испуганно-отрекающийся вопрос?..

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если воля моя мертва для всего внешнего и права в этой своей мертвости, если она не имеет никаких целей и заданий вне меня самого и моей души и не призвана ни к чему внешнему?» Ответ ясен: нет, не следует. Но что же может дать живому духу такой дедуктивный ответ, навязанный формулой самоубивающегося вопроса?-

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если столь же действительны или гораздо более действительны ласка, уговоры, доказательства или обращения к стыду и совести?» Ответ несомнителен: конечно, не следует. Но кого же успокоит этот самоочевидный ответ, игнорирующий трагическую глубину умолчаливой дилеммы?..

Верная постановка проблемы дает совсем иную формулу вопроса, а

именно: если я вижу подлинное злодейство или поток подлинных злодейств и нет возможности остановить его душевно-духовным воздействием, а я подлинно связан любовью и волею с началом божественного добра не только во мне, но и вне меня, -то следует ли мне умыться руки, отойти и предоставить злодею свободу кощунствовать и духовно губить, или я должен вмешаться и пресечь злодейство физическим сопротивлением, идя сознательно на опасность, страдание, смерть и, может быть, даже на умаление и искажение моей личной праведности?..

9. О МОРАЛИ БЕГСТВА

Так ставится проблема сопротивления злу в ее наиболее острой, напряженной, трагической части, решающей вопрос о допустимости физического понуждения и пресечения. С самого начала ясно, что эта постановка вопроса не только существенно отличается от той постановки, которая была выдвинута проповедниками «непротивления», но и целиком отвергает ее. Ибо их постановка всецело покоится на недостаточном, неверном духовном опыте-чисто личном, предметно непроверенном, философски незрелом. Они не испытывают предметно и подлинно то, о чем говорят, наивно отправляясь от собственных душевных состояний и не подозревая о том, что это философски опасно и недопустимо.

Опыт каждого ограничен - и в размерах данных ему способностей, и в составе изначально доступных ему содержаний. И каждый человек имеет задание растить, очищать и углублять свои способности и предметно проверять, умножать и углублять свои жизненные содержания; пренебрегая этим, он обрекает себя на духовное измельчание и оскудение. Но если таково призвание каждого человека, то для *философствующего* и *учительствующего* писателя сомнение в состоятельности и верности своего духовного опыта является первою обязанностью, священным требованием, основой бытия и творчества; пренебрегая этим требованием, он сам подрывает свое дело и превращает философское искание и исследование в субъективное излияние, а учительство-в пропаганду своего личного уклада со всеми его недостатками и ложными мнениями. Как бы ни был одарен человек-ему может нравиться дурное и уродливое; он может просмотреть глубокое и в безразличии

пройти мимо священного и божественного; его одобрение не свидетельствует о достоинстве одобряемого; его порицание может быть основано на чисто личных отвращениях и пристрастиях или на панических уклонениях бессознательного (фобиях); его «убеждение» может быть продуктом отвлеченной выдумки, склонности к парадоксу, к умственной аффектации, к необузданному протесту или рисуемой стилизации. И беда, если опасность и недопустимость такого учительства ускользнут от философа, если религиозность не научит его умственному смирению, если он начнет благоговеть перед своими пристрастиями и отвращениями! Тогда вся его философия окажется в лучшем случае удачным самоописанием, как бы автопортретом его души, а его учение – призывом к воспроизведению этого портрета в других душах...

Для того чтобы учить, например, о соотношении «зла» и «любви», недостаточно «представлять себе» то, что обычно представляют себе при этом философски неискушенные обыватели: «зло» совсем не совпадает с тем, что «меня *возмущает*», или что «меня *особенно возмущает*», или что меня *всегда* возмущает; «любовь» совсем не есть «жалостливое содрогание при виде чужого мучения», или «удовлетворение от чужого удовлетворения», или «желание всегда владеть тем, что нравится» и т. д. Если мыслитель успокаивается «на таком или подобном этому истолковании, да к тому же еще мнит себя обладателем последней истины, то он обеспечивает себе трагикомический результат в виде претенциозного лже-учения. И дело совсем не сводится к ошибке в «логическом определении», ошибку надо искать не столько в мышлении, сколько в *духовном опыте*. Не каждый человек имеет подлинный опыт подлинного зла, подлинной любви, религиозности, воли, добродетели и т. д. Огромное большинство людей и не заботится о приобретении его, и не знает, как он приобретается. Многие, быть может, и не могли бы приобрести его, если бы даже захотели и начали стараться» Трудно было бы и требовать этого от всякого обывателя как такового. Но учительствующий философ, который удовлетворяется своими личными, домашне-обиходными представлениями, – вводит духовные пределы своей личности в состав изображаемых им священных предметов и сознательно или бессознательно пытается узаконить, канонизировать для человечества свою немощность и слепоту. К

сожалению, в русской философствующей публицистике такой способ «творить» и «учить» является слишком распространенным, и даже исключительная художественная одаренность не всегда спасает от этого ложного и вредного пути.

Постановка проблемы о допустимости борьбы со злом посредством физического сопротивления требует от философа прежде всего наличности верного духовного опыта в восприятии и переживании *зла, любви и вали* и, далее, – *нравственности и религиозности*. Ибо вся эта проблема состоит в том, что *нравственно-благородная* душа ищет в своей *любви -религиозно-верного, волевого* ответа на буйный напор *внешнего зла*. Истолковывать эту проблему иначе – значит обходить ее или снимать ее с обсуждения.

И вот Л. Н. Толстой и его последователи стараются прежде всего обойти эту проблему или снять ее с обсуждения. Под видом разрешения ее они все время пытаются показать ищущей душе, что такой проблемы совсем нет, ибо, во-первых, никакого такого ужасного зла нет [56], а есть только безвредные для чужого духа [57] заблуждения и ошибки [58], слабости [59], страсти [60], грехи и падения [61], страдания [62] и бедствия [63]; во-вторых, если бы зло обнаружилось в других людях, то надо от него отвернуться и не обращать на него внимания [64], не судить и не осуждать за него [65] – тогда его все равно что не будет; в-третьих, любящему человеку эта проблема и в голову не придет, ибо любить-значит жалеть человека, не причинять ему огорчений и уговаривать его самого, чтобы он тоже любил, а в остальном не мешать ему, так что любовь исключает даже «возможность мысли» о физическом сопротивлении [66]; в-четвертых, это проблема пустая, потому что нравственный человек заботится о самосовершенствовании [67] и предоставляет другим свободу самоуправления, отвращая от них свою волю и усматривая во всем происходящем «волю Божию» [68]; и, наконец, в-пятых, если уже бороться с внешним злом, то *всегда* есть другие, лучшие и более целесообразные средства и меры [69]. Это означает, что самая сущность зла и отношения к нему, самая сущность любви и нравственности, воли и ее направления, самая основная природа религиозности и даже состав человеческих отношений и столкновений с начала и до конца истолковываются так, что

проблема оказывается обойденною или снятою с обсуждения. Драматический элемент ее растворяется в сентиментальной идеологии, трагическая глубина ее замалчивается, добродетель наслаждается своею «любовью» а порок беспрепятственно изливает свою злую волю в мир.

Таким образом, граф Л. Н. Толстой и его единомышленники принимают и выдают свое бегство от этой проблемы за разрешение ее. Трудно найти в их писаниях какое-нибудь суждение по этому вопросу, которое не обнаруживало бы дефектов их духовного опыта и их стремления уклониться от вопроса и ответа. И если пристальнее всмотреться в это бегство философа от разрешаемой им проблемы, то неизбежно вскроются те глубокие основы его мирозерцания и самочувствия, которыми обусловлена вся эта, типичная для его публицистики, ошибка. Здесь достаточно коснуться этик основ, только указать на них, для того чтобы осветить ее истоки.

В центре всех «философических» исканий Л. Н. Толстого стоит вопрос о моральном совершенстве человека; от разрешения этого вопроса зависит и им определяется все остальное; именно в ответе на него тонет и исходный страх смерти; именно опыт морального совершенства открыл ему и смысл всей жизни, и возможность заполнить ужаснувшую его вначале богопустынную современную души. Строго говоря, все мирозерцание Л. Н. Толстого выращено им из *морального опыта*, который вознесся надо всем, все судил и осудил, все заменил и вытеснил: и религиозный опыт, и жажду знания, и силу художественно-самозаконного видения, и правосознание, и любовь к родине... [70] Моральность стала высшей, самодовлеющей и единственной ценностью, пред которой обесценилось все остальное [71]. Все учение его есть не что иное, как *мораль*, и в этом заложено и этим определено уже все дальнейшее.

Мораль Толстого как философическое учение имеет два источника: во-первых, живое чувство *жалостливого сострадания*, именуемое у него «любовью» и «совестью», и, во-вторых, доктринерский рассудок, именуемый у него «разумом». Эти две силы выступают у него обособленно и самодовлеюще, не вступая ни в какие высшие, исправляющие и углубляющие сочетания и отнюдь не сливаясь друг с другом: сострадание поставляет его учению непосредственный

материал, рассудок *формально* теоретизирует и развивает этот материал в мирозерцающую доктрину. Всякий иной материал отмечается как мнимый и фальшивый, откуда бы он ни проистекал; всякое отступление от рассудочной дедуктивной последовательности отмечается как недобросовестная уловка или софизм [72]. Все мирозерцание его может быть сведено к тезису, «надо любить (жалеть), к этому приучать себя, для этого воздерживаться и трудиться, в этом находить блаженство, все остальное отвергнуть» [73]. И все его учение есть рассудочное развитие этого тезиса.

Именно форма рассудочной морали придаст его учению черту *раздвоенного самочувствия*, постоянно памятующего о своем грехе и противопоставляющего «себя» – «своей злой похоти» [74]. Моралист всегда внутренне раздвоен; он напуган собственной грешностью, мнительно оглядывается на нее, педантически следит за ней, судит ее, запугивает ее и остается сам запуганным ею, всегда готовым к самопонуждению *инеспособным к цельному*, сильному героическому *порыву*. Но именно такая цельность и такой порыв бывают необходимы для внешнего пресечения зла. Далее, форма рассудочной морали придает его учению черту *всеуравнивающей строгости*, признающей только, полноту недостижимого идеала [75], только одну линию (один критерий!), и притом *прямую* линию (никаких отступлений!). Для рассудка все ясно и просто, он не видит сложности внутренней и внешней жизни, он не знает трагических противоречий, его дело – упростить сложность до ясности и свести ясность к систематическому единству. Он слеп для реальности и имеет дело только с отвлеченными понятиями. В морали он даст единый критерий, схему, графарет, штамп и отмечает то, что ему не покоряется. Он ригорист, его тянет к общеутвердительным и общеотрицательным суждениям: все есть – или «а», или «не а»; всякое «а» одобряется, всякое «не а» осуждается, а ; все остальное вызывает его гнев как изобретение «свое-корыстия» и «недобросовестности». Отсюда неспособность рассудка усмотреть сложность и глубину жизненных положений и отношений, отсюда и неспособность его разрешать вопросы жизненной целесообразности, которые *превращаются* для него в вопросы моральной верности. Но именно видение *сложности и целесообразности жизнеотношений* бывает необходима для физического сопротивления злу.

Далее, форма рассудочной морали придает учению Толстого черту своеобразного *эгоцентризма* и *субъективизма*. Запуганный своими греховными вожделениями и необходимостью подвести их под суд единого прямого критерия, моралист начинает испытывать «зло» своей души как подлинное, главное и единственное зло и свою внутреннюю моральную борьбу как центральное событие мира. Мораль всегда учит не о «добре» и «зле», а о *личной доброте* и *личной порочности*; она занята атомом, человеческим индивидуумом; и кругозор ее внимания ограничен: моралист отвращен обычно ото всего, кроме непосредственного состояния личной души. Это объясняется тем, что мораль есть хотя в общем и необходимая, но первичная, низшая стадия восхождения к практическому совершенству. На этой стадии первоначальная, инстинктивная установка себялюбия, присущая самосохраняющейся особи, является еще не преодоленной; направленность (интенция) личной воли и внимания уже обновлена и вступила в духовную стадию-ибо человек ищет некоего объективно-значащего *совершенства*, но предметный объем внимания очерчен пределами личности и прежний инстинктивный «эгоизм» уступил свое место «моральному эгоцентризму». Моралист есть существо, завернувшееся в себя (интро-вертированное) и сосредоточенное на *своих* состояниях и переживаниях, на своих склонностях и заслугах. Для него важнее и ценнее воздержаться самому от какого-нибудь дурного поступка, чем внести целую живительную струю в общественную-церковную, национальную или общественную, жизнь. Эта сосредоточенность на своем, внутреннем (и притом именно с точки зрения моральности) – бывает у него нередко столь сильна, что он фактически верит в реальность своего личного настроения и *не очень верит* в реальность чужих душевных состояний и чужих внешних поступков [76].

Постоянно разбираясь в своей душе и педантически добиваясь верного знания ее и верного суждения о ней, он не научается верно воспринимать чужие настроения и привыкает считать чужие души темной, неизвестной, невоспринимаемой сферой, о которой ни он, ни кто другой «не в праве судить». Необходимая каждому человеку работа внутреннего самосовершенствования постепенно приобретает в его жизни подавляющее, исключительное значение, доходя иногда до моральной мнительности и подозрительности: он становится

пленником, рабом собственной добродетели, и если он при этом отмечает все остальные духовные измерения и возводящие пути, то жизнь его приобретает оттенок самоопустошающегося педантизма.

Понятно, что такому человеку естественно взывать к моральному самосовершенствованию и видеть в нем духовную панацею и неестественно воспитывать других и бороться с общественно-объективирующимся злом. В момент семейной, национальной, общечеловеческой катастрофы, вызванной победоносным взрывом зла, он будет по-прежнему опасно рефлексировать на свою внутреннюю моральную безошибочность и праведность и приглашать других к такому же «непротивлению», напоминая тех, кто в эпоху чумы предоставлял заразе распространяться и заботился только о своей личной незараженности. Наконец, вся эта постановка вопроса ведет к тому, что в учении Толстого моральная верность душевного состояния оказывается *высшей, самодовлеющей целью*, главным и единственно достойным пунктом человеческих усилий и стремлений. Если для религиозного человека «моральность» есть условие или ступень, ведущая к боговидению и богоуподоблению, если для ученого «моральность» есть экзистенц-минимум истинного познания, если для политика-патриота «моральность» обозначает качество души, созревшей к властвующему служению, – то здесь «моральность» есть последняя и ничему высшему не служащая самоценность. Достигший ее – достиг чего-то последнего и безусловного, того, в чем смысл человеческой жизни и чем невозможно пожертвовать: ибо оно выше всего и нет ничего высшего. Все подчиняется моральности, все оценивается ее критерием, она всему цель, для нее все средство. Все можно и должно отдать за нее и ради нее, но жертвовать ею, хотя бы частично, хотя бы на момент, – бессмысленно, противоестественно, кощунственно. Достигнув своего сокровища, скупой рыцарь владеет мирами и не может отдать его за что-нибудь другое, пока не перестанет быть скупым рыцарем...

Именно поэтому моралист такого уклада, если только он последователен, – неизбежно будет обречен в жизни на чудовищные положения. Ибо, в самом деле, что ответит он себе и Богу, если, присутствуя на изнасиловании ребенка озверелой толпой и располагая оружием, он предпочтет уговаривать злодеев, взывая к

очевидности и любви, и потом, предоставив злодейству свершиться, останется жить с сознанием своей моральной безукоризненности? Или он здесь допустит «исключение»? Но во имя чего же? Во имя чего он пожертвует своей праведностью и совершит «зло», воспротивившись «насилием»? Если это высшее доступно ему и признается им, то его необходимо формулировать... А если оно будет сформулировано, то что же останется от всей пресловутой доктрины «непротивления»?

10. О СЕНТИМЕНТАЛЬНОСТИ И НАСЛАЖДЕНИИ

Еще более глубокие и определяющие связи соединяют доктрину «непротивления» с *содержательными* корнями всего учения. Ибо идея «любви», выношенная и выдвинутая Л. Н. Толстым, вносит от себя такое содержание во все его основоположения и выводы, которое предопределяет собою неверность почти всех его вопросов и ответов.

«Любовь», воспеваемая его учением, есть, по существу своему, *чувствожалостливого сострадания*, которое может относиться к какому-нибудь одному определенному существу, но может захватывать душу и безотносительно, погружая ее в состояние беспредметной умиленности и размягченности. Именно такое чувство, укоренясь в душе, захватывая ее глубочайшее чувствилище и определяя собою направление и ритм ее жизни, несет ей целый ряд опасностей и соблазнов.

Так, прежде всего это чувство само по себе дает душе такое *наслаждение*, ополноте и возможной остроте которого знают только те, кто его пережил [77]. Испытывать его – есть благо совсем не в том только смысле, что оно моральноценно и что его *следует* испытывать, но и в том смысле, что оно само по себе дает душе величайшее удовлетворение, услаждая ее и насыщая ее этою сладостью. В этом состоянии душа переживает себя блаженно-единою, целостно охваченною и растворенною; в ней все как бы течет и струится, звучит и светится, поет и сияет; она обретает в себе самой источник ни в чем другом не нуждающегося счастья, и притом такой источник, которого не может отнять у нее чужой произвол и по сравнению с которым другие источники кажутся скудными, слабыми

и ненадежными. Но именно эта непосредственная доступность ключа к наслаждению, его самодовлеющий характер, интенсивность даруемого им удовлетворения и особенно способность его играть и петь в беспредметном умилении [78] – могут незаметно приучить душу к духовно неоправданному и духовно малозначительному самоуслаждению, к сосредоточенности на этом самоуслаждении и на его добывании. Это «благо может приковать к себе душу не силою своего духовного превосходства и совершенства, а силою своего услаждающего блаженства [79], и, далее, именно постольку оно может повести к охлаждению и инстинктивному отвращению ото всего, что не есть это благо или что не ведет к нему. Это может породить практику и теорию морального наслажденчества («гедонизма»), искажающую и силуочевидности, и мирозерцание, и основы личного характера.

Моральный гедонист [80] инстинктивно тяготеет ко всему, что вызывает в нем состояние блаженного умиления, и столь же инстинктивно отвращается ото всего, что грозит нарушить, оборвать и погасить это состояние. Его духовное око начинает искать во всем умиляющего и быстро отвертывается или закрывается, как только в поле его зрения появляется что-либо возмущающее или отвратительное. Раздражение, ожесточение, злоба-тягостны ему и в нем самом, как чувства, противоположные искомому блаженству, и в других, как колеблющие его собственное блаженное равновесие и самочувствие; поэтому он как бы из инстинкта самосохранения приучается отвертываться от зла и предаваться своему внутреннему благу. Постепенно его духовное око приспособляется и научается видеть во всем «умилительное» и не видеть того, что подлинно отвратительно. Тягостный, мучительный, изнуряющий душу опыт подлинного *зла* совсем отстраняется им и отводится; он не хочет этого опыта, не позволяет ему состояться в своей душе и вследствие этого постепенно начинает вообще «не верить во зло» и в его возможность. Осознав этот прием свой, он формулирует его в виде правила, рекомендующего отвертываться от зла, недосматривать, забывать [81]. И согласно этому правилу все воспринимаемое им начинает систематически процеживаться, перетолковываться, искажаться. Моральный гедонист *не видит того*, что ему реально дается, и видит *не то*, что Подлинно есть. Он ценит в опыте не

объективную верность и точность, а соответствие своим субъективным настроениям и выросшим из них фантазиям. Он приучается фантазировать в опыте и испытывать свои фантазии как реальность [82]: его мирозерцание приобретает черты *идиллической противоположности*. Понятно, как отзывается это все на его жизнеучительстве, особенно когда он касается вопроса о «сопротивлении злу» «насилии»... Только по недоразумению можно видеть в нем учителя и вождя.

Понятно также, что моральный гедонизм повреждает не только очевидность, но и *характер человека*. Состояние умиленности и растворенности не только не включает в себя *волю*, но отводит ее как начало, с одной стороны, ненужное, а с другой стороны, напрягающее, сковывающее и потому мешающее растворению и текучести. Ибо воля не растворяет душу, а собирает ее и сосредоточивает; она не погружает ее в безграничное, беспредельное течение, а творит грань и форму, она не беспредметна, а определительна и определена; она не может говорить всеумо-блаженно приемлющее «да», но нуждается и в твердом, обоснованном отрицании. Поэтому гедонистическое умиление, охватывая душу и завладевая ее центральным чувствилищем, вовлекает ее в некое *безволие*, выражающееся то в *безразличии*, то в *прямой враждебности* ко всем волевым порывам и заданиям. «Любовь», исповедуемая и проповедуемая умиленными моралистами, оказывается состоянием *безвольным* или «пассивно-волевым»: эта «любовь» не укрепляет характер сосредоточением сил и выковыванием духовного центра личности, а постепенно ослабляет его; она не формулирует личный дух, а услаждает душу беспредельностью и неопределенностью; она отучает ее от стойкого отрицания и тянет ее к всеприемлющему и всепримиряющему нейтралитету. Такая *безвольная любовь* не есть уже *активная эмоция*, ибо эмоция не враждебна воле, а нуждается в ней и ищет сближения с ней; но это и *непассивный аффект*, ибо аффект по самой глубине своей не может быть беспредметен, подобно тому как рана невозможна без ранящей стрелы. Безвольная любовь гедонистического моралиста есть скорее «настроение», легко уживающееся и с безвольностью, и с беспредметностью. В качестве безвольного настроения эта любовь *-сентиментальна*, а в качестве

беспредметного настроения эта любовь-бесцельна: она не несет в себе ни духовного задания, ни духовной ответственности. Это есть чувство, насыщающееся собою; оно есть не начало, а конец, не исход, а завершение, не ступень, а достижение; это есть сладостная самоценность или самоценное наслаждение; и тот, кто пребывает в нем и не позволяет ничему внешнему вывести себя из него, - тот объявляется *правым*. Может ли такой безвольный и сентиментальный характер, сознательно угашающий в себе начало героизма, сладостно тонущий в безграничном и беспредметном настроении и при этом сознательно утверждающий свою правоту как единственную и образцовую для всех людей, - может ли он поставить и разрешить героическую проблему сопротивления злу? И не ясно ли, что, «решая» эту проблему, он создаст скорее соблазн для безвольных и переутомленных душ, чем укрепление и умудрение для стоящего на верном пути человека?

Далее, как это ни странно кажется на первый взгляд, такая «любовь» не только не сближает «любящего» с другими людьми и не вводит его в единую, живую систему совместности, солидарности и общности [83], но, наоборот, отрывает его от них, противопоставляет его и закрепляет это противопоставление своеобразным, философически «оправдываемым», практически безразличием к их судьбе. Эта - особенность объясняется, с одной стороны, моралистическим подходом к «любви», с другой стороны-ее улаждающим действием.

Мораль *требует* от человека сострадания, *понуждает* к нему, *укоряет* за его отсутствие. Этим она сосредоточивает внимание человека на *самом себе*, приучая его к своеобразному, иногда довольно утонченному эгоцентризму [84]: морализирующий человек интересуется главным образом (иногда исключительно) тем, что *он сам* испытывает и чего он сам *не* испытывает, и, укоряя себя, старается ввести в состав *своей личной* жизни новые, морально-ценные переживания. Но если ему это удастся и он начинает испытывать и переживать сладость сентиментальных настроений, то сложившийся эгоцентризм не только не ослабевает и не исчезает, но закрепляется и упрочивается в наслаждающейся душе. Вот почему для сентиментального моралиста в его настроениях существенен не внешний, «любимый» им предмет, а он сам, «любящий» субъект.

Важно, что «я сострадал», и это морально важнее, ценнее и психически реальнее, чем состояние того, к которому я имею сострадательное отношение. Необходимо, чтобы «яумиленно жалел»; тогда я буду блаженствовать, и по сравнению с этим событием начавшегося во мне блаженства – судьба желаемого мною предмета решительно отходит на второй план. Дело не в том, что кто-то страдает, страдания даже полезны [85] людям. Дело и не в том, чтобы во внешних отношениях и делах людей- что-то состоялось или чего-то не состоялось: это не в человеческой власти, а в Божией воле [86]. Дело вообще не в «последствиях» поступка, соображения о них совсем не должны весить в мотивах и намерениях человека настолько, что поступок прямо объявляется тем более морально совершенным, чем менее совершивший его думал о его последствиях [87]. Все дело в том, чтобы я внутренне исполнял «волю Божию», т. е. «любил», а остальное не в моей власти и потому не определяет собою моих заданий.

Вот почему «любовь» сентиментального моралиста не уводит его душу от него самого и не освобождает ее от собственного бремени и личных пределов, но наоборот- закрепляет их. Сентиментальный человек не уходит в то, что любит, и не отождествляется с любимым, не забывает себя. Поэтому он и не строит любимого предмета, не творит его, ибо для этого необходимо переложить целевой центр своей жизни из себя-в него. Такой моралист центрирован эгоистически, и именно вследствие этого его «любовь» оказывается *практически мертвенною!* Он воспевает ее и призывает к ней, но то, что он воспевает, есть состояние внутренней завернутости и практической недейственности. Это есть «любовь» беспредметно-экстенсивная и общественно вялая, безразличная к последствиям своих поступков и к общественному благу. Ее лозунг выражается словами: *предоставить других самим себе, а самому жить доброю жизнью* [88]. Любящий субъект оказывается несравненно важнее любимого объекта, и понятно, что в тот момент, когда сентиментальной душе приходится выбирать между тем и другим, она, оставаясь верною своей природе и своим принципам, останавливает свой выбор на субъекте и его драгоценной моральной правоте.

Это не значит, что сентиментальный моралист отвергает всякое самопожертвование и совсем не способен к нему. Бывают такие острые случаи, когда он прямо советует «ставить самого себя на место убиваемого» или жертвовать своей жизнью [89]. Однако при внимательном анализе обнаруживается, что он жертвует своей жизнью не ради спасения любимого, *а ради собственной праведности*. Ибо, как уже установлено, ответ должен иметь в виду именно те случаи, в которых спасти любимого может *только физическое противодействие* угнетателю, а не предложение самого себя в заместители убиваемой жертвы. Если *волевая, героическая, несентиментально любящая душа* стоит перед заданием спасти от смерти любимого человека (или, соответственно, оградить от насильников-растлителей семью, церковь, родину)-то она не может считать свое задание разрешенным, если она праведнически погибнет *вместе со спасаемым*, и притом погибнет потому, что не решится преступить пределов своей моральной праведности. Но сентиментальный моралист «любит» только до пределов своей личной моральной праведности. За спасение «любимого» он согласен отдать в крайнем случае свою жизнь [90], но не свою моральную безукоризненность. Правда, он «любит» и готов защищать любимое, но лишь до тех пор, пока не окажется необходимым физическое противодействие, которое для него морально-запретно, как греховное, постыдное «насилие». Поэтому, если жизнь ставит его перед необходимостью выбора между «спасением любимого» и «спасением своей личной праведности», -он не обинуясь спасает свою праведность (хотя бы ценою ее смертного конца) и предает любимый предмет [91]. Его жертва заключается не на алтаре любимого предмета, а на алтаре собственного морального совершенства.

Этим и определяется предел его эгоцентрической любви. Конечно, это совсем не мало, если человек ставит свою моральную безукоризненность, как он ее сам понимает, выше собственной жизни. Однако именно эта преданность его своей собственной добродетели обнаруживает, сколь мало он предан всему, что *не есть* она. Если насильник нападает на «любимого» человека и я в этот момент предпочитаю, чтобы он был убит (хотя бы вместе со мною), чем чтобы я оказал насильнику физическое противодействие, -то вся

моя любовь оказывается аффектированным прекраснословием. Я обнаруживаю тем самым, что моя «любовь» ограничена своею собственной природою, что эти пределы обрекают ее на своеобразное практическое дезертирство и предательство, и притом в наиболее критический момент, что я в действительности *не смею* любить самозабвенно, цельно и героически – из боязни согрешить, и что вся моя «любовь» есть разновидность практического безразличия к якобы любимому предмету...

Понятно, что если бы акцент любви лежал не на самом любящем субъекте, а на любимом предмете, то обращение к физическому противодействию не выросло бы в непреодолимую преграду. Спасаящий спас бы любимого, не рефлектируя на возможный грех и не трепеща перед своею возможною моральною небезукоризненностью, ибо им двигала бы *реальная любовь иреальная необходимость*. Он отложил бы моральный суд над собою, и этот несвоевременный суд не поверг бы его в момент действия в раздвоенность, колебание, безволие и практическое предательство.

Ясно также, что сентиментальная любовь не единит людей, а разъединяет их. В самом деле, если бы каждый человек, следуя правилу субъективистической морали, предоставил других самим себе, заботясь о своей собственной моральной безгрешности, то возникло бы не братское единение, а распыление отвернувшихся друг от друга пассивных атомов. Все были бы погружены, каждый про себя и для себя, в самодовлеющий процесс морализирующего самоумиления, и каждый сознавал бы, что в критическую для него минуту нападения он не найдет у других ничего, кроме безвольного и пассивного «сострадания» или в самом лучшем случае-готовности быть изнасилованным и зарезанным вместе с ним. Трудно представить себе, какую общественно-разлагающую струю внесла бы в жизнь Человечества такая извращенная, злосчастная установка – если бы все люди последовали за призывами сентиментальной морали, «перестали заботиться о делах внешних и общих» [92] и, «не думая об единении» [93] и «о последствиях своей деятельности» [94], вытравили бы из своей жизни начала .взаимной обороны, совместного выступления против насильников, солидарной борьбы против злодеев... Осуществилась бы чудовищная программа-

самораспыления добра в мире, самопредания и взаимопредания нравственно-благородных душ, и притом все от непомерной «моральности» и под названием взаимной «любви».

К счастью для человечества, духовно-здоровый инстинкт не допустит его до такого крушения.

11. О НИГИЛИЗМЕ И ЖАЛОСТИ

Идея любви, выдвинутая Л. Н. Толстым и его последователями, страдает, однако, не только чертами наслажденчества, безволия, сентиментальности, эгоцентризма и противобщественности. Она описывает и утверждает в качестве идеального состояния чувство в известном смысле *бездуховное ипротиводуховное*; и эта особенность сентиментальной любви имеет, может быть, наибольшее значение для проблемы сопротивления злу.

Как уже показано выше, все мирозерцание Л. Н. Толстого выращено им из морального опыта, который заменил или вытеснил собою все другие источники духовности в человеке, обесценив их или устранив их совсем.

Так, моральный опыт заменяет собою *религиозный опыт* и занимает его место [95]. Мораль выше религии, она судит своим критерием всякое религиозное содержание и утверждает *пределы своего опыта* как обязательные для религии. Вся глубина религиозного восприятия, религиозного предмета, религиозной тайны и символики, все богатство положительной религии – критически и скептически пропускается сквозь душную теснину личного морального переживания, полуслепое, ограниченное и самодовольное. Вооруженный «простым здравым рассудком» во всей его плоской скудости, моралист перебирает и разбирает догматы и обряды христианской церкви, отмечая все, что ему кажется странным и непонятным, и принимая каждое близорукое соображение свое за проявление критической честности и мудрости [96]. Идея о том, что религиозным измерением проникается, освящается и углубляется вся духовная культура и что постольку житейски-обывательский рассудок с его «резвостью» и прозаичностью теряет свою компетентность, – остается ему чуждою; ибо он не видит того, что *всякодуховное* состояние человека (а не

только моральное) ставит его перед лицом Божие, дает ему живой, самоценный опыт *тайны* и скрытого в *тайнеоткровения*. И, не подозревая, по-видимому, что творимое им дело есть в глубоком смысле *пошлое* дело, он издевается над недоступною для него тайною и глубиною и придает своему рассудочно-моральному мирозерцанию характер *религиозного нигилизма*.

Подобно этому, моральный опыт утверждает свое верховенство и в сференауки. Не усматривая духовную самоценность истины и ее измерения, моралист считает себя верховным судьей над всем тем, что делает ученый: он судит его дело и его предметы [97], измеряя все мерою моральной пользы и морального вреда [98], судит, осуждает и отвергает, как дело праздное, пустое и даже развратное [99]. Вся научная культура, поскольку она не обслуживает заданий сентиментальной морали [100] и не поставляет моралисту «нужного» ему материала, объявляется делом дурным и вредным, порождением праздного любопытства, профессионального тщеславия и обмана [101]. Умственный труд вообще не есть труд, а симуляция и болтовня ленивого и хитрого человека [102]. Духовно-самоценная категория истины ничего не говорит личному опыту Льва Толстого, и он отмечает ее, не понимая того, что измерением *истины* как таковой проникается, осмысливается и поддерживается вся духовная культура: ибо в действительности всякое духовное состояние человека таит в себе некую истину и несет ему некое ведение. Границы *личного* духовного опыта оказываются узаконенными и здесь? Научное знание рассматривается с точки зрения *морального утилитаризма*, и это придает всему мирозерцанию характер своеобразного *научного нигилизма*.

Тот же самый моральный утилитаризм торжествует и в отношении *искусству*. Самоценность художественного видения отвергается, и искусство превращается в средство [103], обслуживающее мораль и моральные цели. Художественность допускается, если она несет в себе «доступное всем людям всего мира» [104] морально-полезное поучение [105], и отмечается как произведение праздности и проявление разврата [106], если она в себе его не несет или если она «учит» чему-нибудь морально-непризнанному. Всякое произведение искусства, не говорящее личному опыту морального утилитариста,

отвергается и высмеивается [107], зато всякий морально-полезный продукт одобряется и превозносится [108], нередко вопреки своей эстетической несостоятельности. Рассудок моралиста последовательно делает все выводы, рисуясь своею прямолинейностью и парадоксами. Эстетическое измерение извращается и угасает; всепроникающая, утончающая и углубляющая сила художественного видения, призванная не морализировать, а видеть в образах Божественное и строить форму человеческого духа, – слабеет и меркнет, уступая место нравоучительному резонерству [109] Моралист стремится навязать искусству чуждую ему природу и утрачивает его самобытность, его достоинство и его призвание. Он сам видит это, сознает и выговаривает это в форме определенного принципа и учения и тем самым придает всей своей теории черту своеобразного *эстетического нигилизма*.

Еще острее оказывается то отрицание, с которым моралист подходит к праву и государству. Духовная необходимость и духовная функция правосознания ускользает от него совершенно [110]. Вся эта сфера драгоценного, воспитывающего душу духовного опыта не говорит его личному самочувствию ничего; он видит здесь только самую поверхностную внешность событий и деяний; он квалифицирует эту внешность как грубое «насилие» и произвольно характеризует скрывающиеся за этим «насилием» намерения как злые, мстительные, своекорыстные и порочные. Право и государство не только не воспитывают людей, но развивают в них дурные черты [111] и склонности; государственные деятели отвечают созерцательно-организованным и лицемерно-оправдываемым [112] злом [113] на «редкие попытки насилия», исходящие от «так называемых убийц, грабителей и воров» [114] и других несчастных, падших братьев. Сочувствие сентиментального моралиста оказывается всецело на стороне этих несчастных [115], а деятельность государственно мыслящих патриотов объявляется «самой пустой и притом же вредной человеческой деятельностью» [116]. Естественно, что гнев его обрушивается с особенной силой на всю ту сферу духовного компромисса, к которой оказывается вынужденной государственная власть и личное участие в которой является для гражданина несением ответственного и почетного

бремени: функция охраны, функция пресечения, функция суда, функция наказания, функция меча – глубоко возмущают сентиментальную душу и вызывают у нее слова отвращения и клеймящего негодования. Понятно также, что вместе с отвержением права как такового отвергаются и все оформленные правом установления, отношения и способы жизни: земельная собственность [117], наследование, деньги, которые «сами по себе суть зло» [118], иск, воинская повинность [119], суд и приговор – все это смывается потоком негодующего отрицания, иронического осмеяния, изобразительного опорочения. Все это заслуживает в глазах наивного и щеголяющего своею наивностью моралиста-только осуждения, неприятия и стойкого пассивного сопротивления [120]. Неизбежным выводом из всего этого отвержения является, наконец, и отрицание *родины*, ее бытия, ее государственной формы и необходимости ее обороны [121]. Моральное братство объемлет всех людей без различия расы и национальности и тем более независимо от их государственной принадлежности: братского сострадания достойны все, а «насилия» не заслуживает никто; надо отдать отнимающему врагу все, что он отнимает, надо жалеть его за то, что ему не хватает своего, и приглашать его к переселению и совместной жизни [122] в любви и братстве. Ибо у человека нет на земле ничего такого, что стоило бы оборонять на жизнь и смерть, умирая и убивая.

Сентиментальный моралист не видит и не понимает, что право есть необходимый и священный атрибут человеческого духа, что каждое духовное состояние человека есть видоизменение права и правоты и что ограждать духовный расцвет человечества на земле невозможно вне принудительной общественной организации, вне закона, суда и меча. Здесь его личный духовный опыт молчит, а сострадательная душа впадает в гнев и «пророческое» негодование. И в результате этого его учение оказывается разновидностью *правового, государственного и патриотического нигилизма*.

При таком слепом и наивно морализирующем подходе все огромное хранилище духовной культуры оказывается опустошенным и сокровища его извергнутыми, все творческое духовное напряжение человеческого духа оказывается осужденным и запрещенным. Религиозно обескрыленный, осмеянный и низведенный;

познавательного обессиленного и ослепленного; художественно урезанный и порабощенный; лишенный прав, обороны и родины- человек остается к концу этого противодуховного циклона жалким существом об одном, моральном измерении, и высшим призванием его оказывается *самопонуждение к безвольно-сентиментальной жалости*. Сентиментальный моралист знает только одно измерение совершенства- моральное; вся сущность духа, вся жизнь духа сводится для него к моральному самоулучшению; и все моральное достижение сводится для него к насыщению души жалостливым состраданием. И в результате этого все понимание *человека, добра и зла* - становится мелким, плоским и бездуховным [123].

Если усвоить эту точку зрения и довериться ей, то окажется, что человек не есть индивидуальный дух с живым отношением к живому и личному Богу, со священными правами на участие в жизни богосозданного мира, с видением нечувственной тайны и чувственной красоты, с изучением закона и ведением мудрости... Нет, все это отвергнуто и погашено. Человек есть - с одной стороны - *страдающий субъект* и тем самым *объект жалости и сострадания*, с другой стороны-он есть *жалующий субъект* и соответственно *объект, ограждаемый от страдания*. Вся жизнь человечества сводится к тому, что люди страдают и причиняют друг другу страдания, что люди то жалеют, то не жалеют друг друга. Хорошо, когда люди жалеют друг друга, не мучают и «соединяются» [124]; плохо, когда люди друг друга не жалеют, мучают и разъединяются. Высшая цель человечества - жалеть и не мучить; высшее совершенство, доступное человеку, сводится ко всеобъемлющей жалости (*всех жалеть, всей душой*); праведная деятельность состоит в ограждении всех от страданий, хотя бы ценою *своих* страданий и *своей* жизни. Дальше этого сентиментальный моралист не видит, не показывает, не учит, не зовет. Мало того, он отвергает и осмеивает все остальное.

Именно в этом обнаруживается с полной очевидностью ограниченность и упрощенность его жизнепонимания. Сентиментальность его-эта повышенная и обостренная, но беспредметная и безвольная чувствительность -чрезвычайно легко, быстро и остро отвечает на всякую человеческую

неудовлетворенность, на всякое чужое страдание; она ранится им, содрогается, ужасается и начинает безвольно мечтать о его устранении, о его прекращении, о его конце. И к этому сводится вся жизненная «мудрость». *Страдание есть зло, это* первая, скрытая аксиома этой мудрости, из которой выводится все остальное. Если страдание есть зло, то и причинение страданий (*насилие!*) есть зло. Наоборот, отсутствие страданий есть добро, а сочувствие чужим страданиям есть добродетель [125]. Этим определяется и судьба нашей основной проблемы: в борьбе с страданием-допустимо ли причинять новые страдания, умножая и осложняя их общий объем и состав? Ответ ясен: нет смысла громоздить Пелеон на Оссу... «Сатану нельзя изгнать «сатаной», «неправду» нельзя очистить «неправдою», «зло» нельзя победить «злом», «грязь» нельзя смыть «грязью» [126]. И ответ этот только последователен: если страдание действительно есть зло, то кто же согласится увеличивать его объем, стремясь к уменьшению этого объема? Или – кто согласится вступить на «путь дьявола» для того, чтобы на него не вступать?..

Так вскрывается первооснова сентиментальной морали: она покоится на *противодуховном гедонизме*.

Вопреки всему этому в действительности человек с его природой, его влечениями, способностями и заданиями устроен так, что легче всего ему дается удовлетворение потребностей и наслаждение и труднее всего ему дается воля к духовному совершенству, усилия, возводящие к нему, и достижение его. Человека всегда тянет вниз, к наслаждениям, и особенно к чувственным наслаждениям, и редко влечет его вверх, к совершенному, *егоувидению* и созданию. Путь вверх открывается человеку и дается ему, но дается только в страдании и только благодаря страданиям. Ибо сущность страдания состоит прежде всего в том, что для человека оказывается закрытым или недоступным путь вниз, к низшим наслаждениям. Эта закрытость низшего пути не означает еще духовного достижения, но есть первое и основное *условие* восхождения. Не всякое страдание, не всякого человека и не всегда – возводит и одухотворяет, ибо здесь необходима некая верная направленность страдающей души и некое внутреннее умение. Но всякое подлинно духовное движение и достижение вырастает из страдания, давнего или нового, кратко-глубокого или

долго-длительного, забытого или незабвенного. К Богу восходит только та часть, только та сила души, которая не нашла себе наслаждения и успокоения в первобытном, земном отпавлении; только та, которая не изжилась в слишком человеческих удовлетворениях, которая не радовалась им, а страдала, и стыдилась, и ужасалась от их приближения. Страдание есть цена духовности и предел для животности; это есть грань беспечному наслажденчеству, увлекающему и совлекающему человека; это есть источник воли и духа, начало очищения и видения, основа характера и умудрения. Поэтому жизненная мудрость состоит не в бегстве от страдания как от мнимого зла, а в приятии его как дара и залога, в использовании его и окрылении через него. Это приятие должно быть совершенно не только для себя и за себя, *но и для других*. Оно не означает, что человек будет нарочно мучить себя и ближних; но оно означает, что человек преодолет в себе страх перед страданием, перестанет видеть в нем зло и не будет стремиться прекратить его *во что бы то ни стало*. Мало того: он найдет в себе решимость и силу причинить страдание и себе, и ближнему - в меру высшей, духовной необходимости, *заботясь об одном, чтобы это страдание не повреждало силу духовной очевидности и духовной любви в человеке*. Ибо дух больше души, а страдание есть цена духовности.

Именно перед этим трагическим законом человеческого существа сентиментальный моралист остановился, содрогнулся и не принял его [127]. Он не принял *такую* цену одухотворения и закрыл себе глаза на основную трагедию человека. Он испытал страдание как зло и отверг его. Согласно этому отвержению, он начал искать путь к внутреннему наслаждению и нашел его в упоении жалостью; он начал жалеть всякого страдающего и положил как высшее-непричинение страданий другим. И далее, он не только отверг страдающий путь, но и самую *цель* страдающего восхождения: *дух*. Сентиментальность его излилась в гедонизм и привела его к противодуховности. Вся духовная сокровищница, все духовное делание человечества было осуждено и отвергнуто ради того, чтобы люди не мучились и не «обижали» друг друга, - ради единственного, высшего достижения: *всеобщего наслаждения всеобщей взаимною жалостью*.

Этот сентиментальный гедонизм учит, что нет на свете ничего высшего, во имя чего людям стоило бы страдать самим и возлагать страдания на своих ближних. Вся задача в том, чтобы все внутренне претворили свое *страдание* в *восстрадание* и тем проложили себе путь к высшему *наслаждению*. Выше этого идти некуда и незачем. «Насильственно» этого нельзя достигнуть, и потому «насилие», как бесцельно умножающее страдания людей, осуждается безусловно. Но это и означает, что *духовный нигилизм* есть порождение *сентиментального гедонизма*; учение о непротивлении злу насилием есть последовательный вывод из того и другого.

Все это может быть выражено так: мораль Л. Н. Толстого видит в идее *добра* элемент *любви* и не видит элемента *духа*. Поэтому она утверждает как высшую ценность *бездуховную* и *противодуховную* любовь, которая оказывается безвольной, сентиментальной жалостью и совлекает вслед за собою все высшие жизненные ценности на уровень элементарной, инстинктивной душевности. Соответственно с этим мораль Л. Н. Толстого видит в идее *зла* элемент *ненависти* и не видит элемента *противодуховности*. Поэтому она усматривает самый тяжкий грех во вражде или ее внешних проявлениях, осуждает духовно верное отъединение незлодеев от злодеев и не замечает, что она сама включает в свой «идеал» черту сущего зла – *противодуховность*. Вследствие этого все учение о добре и зле оказывается искаженным и несостоятельным. «Добро» предстает в образе мелком и плоском, гедонистически-самодовлеющем, духовно мертвенном и сентиментально-идиллическом. «Зло» предстает в образе сравнительно безвредном (внешнее насилие), легко преодолимом, лишенном своей существенной ядовитости и в то же время вызывающем у моралиста несоответственно преувеличенное, аффектированное негодование. Все размежевание добра и зла оказывается неверным: духовно-нигилистические, сентиментально-пошлые, безвольные и духовно-безответственные настроения и поступки относятся к добродетельным; напротив, деяния героически-волевые, пророчески-гневные, пресекающие зло и карающие злодея, причисляются к самым позорным и низменным проявлениям человека [128]. И надо всем этим царит прямолинейность рассудка и наивность рассуждающего обывателя.

Естественно, что вместе с отвержением духа и решительным предпочтением бездуховной, жалеющей и наслаждающейся души все в жизни перемещается и обесценивается. То, во имя чего человеку стоит, жить на земле и страдать, отпадает, а то, что остается и стремится занять место отпавшего, оказывается не таковым, чтобы из-за него стоило страдать и умирать.

В самом деле, духовное начало в человеке есть источник и орудие *божественного откровения*; оно дает человеку нечто такое, из-за чего стоит жить, стоит воспитывать себя и других, нести страдания и поднимать бремена; здесь есть драгоценность, которою стоит жить и ради которой стоит и умереть. Ею осмысливается и жизнь, и страдания, и смерть. Эта святыня не только больше личности, больше личной морали и личного наслаждения: она больше, чем любая совокупность людей, отвергнувшая ее и противопоставившая себя – ей. Ибо ею, этой святынею, определяется главное, реальное и священное в человеке, в людях, в человечестве. И именно в служении ей человек находит последнее и главное основание для понуждения и пресечения.

С отпадением этой святыни все сводится ко множеству индивидуальных людей, то предающихся взаимному «обижанию» и «насилию», то наслаждающихся взаимным состраданием. Все они суть равные моральные атомы, и нет среди них ни слуг, ни органов святыни, перед *нею* ответственных, *ею* уполномоченных, *ее* представляющих и за *нее* умирающих и карающих. Нет церкви, хранительницы откровения; нет родины, живой сокровищницы духа; нет мудрости и национального восхождения к ней; нет красоты, нет героизма, чести и их живой традиции; грубое и пошлое насилие усмотрено там, где на самом деле творится живая тайна политического единения... Людям не из-за чего понуждать и воспитывать друг друга. Человек чувствует только свою личную «обиду» и желание «отомстить»; и задача его сводится к тому, чтобы не мстить, а «простить» и «пожалеть»; и если ему удастся любить своих обидчиков и никого не обижать, то задача его жизни решена. Сентиментальный моралист не видит, что он духовно опустошил человеческую душу и поверг ее в состояние ослепления и пошлости. Он не понимает, что человек значителен только в меру своей

духовности и что в меру своей бездуховности и противодуховности человек слеп и пошл. Он не видит того, что духовно пустая душа, отвернувшаяся и насмеявшаяся, становится религиозно уродливым явлением, заслуживающим не умиленной жалости, а гнева и отрезвления. Он не понимает того, что *чужая пошлость* несколько не лучше моей собственной и несколько не заслуживает ни любви, ни поддержки, ни жертвы; что альтруизм совсем не состоит в обслуживании чужой пошлости только потому, что она «чужая»; что любовь к ближнему есть любовь к его духу и его духовности, а не просто жалость к его страдающей животности. Он проповедует любовь и не замечает того, что он низводит и совлекает это великое начало, отрывая его от духовности. Ибо «любовь» sentimentalного и противодуховного гедониста идет не от духа и не к духу, она не ставит ни себя, ни любимого пред лицо Божие; это не есть встреча в божественном, в совместном испытании и увидении Его, во взаимном научении, ободрении, воспитании, окрылении и в объединении двух духовных горении. Нет, это есть взаимное расслабление во взаимной животной жалости: это безвольное потакание sentimentalного человека, больше всего боящегося, как бы ему не причинить ближнему «неприятность»; это бесхарактерное, сладостное сочувствие, одинаково изливающееся и на кроткого, и на злодея и вредящее обоим. Такое противодуховное сострадание недостойно человека, его духа и его призвания, ибо любовь унижительна и для любимого, и для любящего, если она не есть при всей своей радостной нежности духовная воля к духовному совершенству любимого.

Таково значение и таковы последствия *sentimentального нигилизма*, выдвинутого Л. Н. Толстым и его последователями в качестве единственного, морального откровения.

12. О МИРООТВЕРГАЮЩЕЙ РЕЛИГИИ

Одним из самых знаменательных последствий всей этой морально-нигилистической установки является то своеобразное *практическое миронеприятие*, которое служит для «непротивляющегося» последним и самым надежным убежищем и прикрытием. Это отвержение внешнего мира происходит, по-видимому, из моральных оснований, но в действительности коренится в смутной и сбивчивой

религиозной концепции внешнего мира.

Моралист, как уже установлено, ведет жизнь, завернувшись в себя, и вследствие этого он оказывается отвернувшимся ото всего, что не есть его собственная душа, с ее то греховными, то добродетельными наслаждениями. Понятно, что весь «внешний мир» отходит для него на второй план и блекнет в своей реальности. Имея в своем внутреннем мире верховную и единственную ценность (добродетельную жалость и жалеющее наслаждение), моральная душа не ценит и не культивирует центробежного уклона жизни; ей трудно выйти из своей установки и обратиться к «внешнему миру», и если она бывает вынуждена «брать» что-нибудь «внешнее», то она соглашается на это лишь постольку, поскольку этот материал имеет характер умилительный, сентиментальный, идиллистический; все же остальное осуждается, отвергается и обрекается на исключение как «безнравственное».

Именно этим объясняется то обстоятельство, что у Л. Н. Толстого имеются два прямо противоположных воззрения на «природу» и на «человеческое общество» – на эти две великие части «внешнего мира».

Согласно *первому* воззрению, природа божественна и благодатна. Она создана Богом [129]; она связана с ним настолько, что *ее* закон есть Его закон, так что религия устанавливает связь человека не только с Богом (первопричиной), но и с «вечным, бесконечным миром», от него происшедшим [130]. Воля Бога не только не расходится с «вечными, неизменными» законами природы, но прямо совпадает с ними [131]: исполнение этих законов есть исполнение Его воли. Этот мир движим любовью, и даже животные живут в нем мирно [132] и не обижают друг друга. Понятно, что и плоть человека, созданная Богом [133] и вводящая его в состав внешней природы, не осуждается, а приемлется: человеку дан «закон труда» и «закон рождения детей» [134], закон «вечный, неизменный» – это «закон Бога и воля Бога», посланного в мир [135], и женщина, рождая детей, не грешит, а «служит Богу» [136]. Связь с природой признается прямым условием счастья и добродетели [137]; трудовое одоление ее стихий является первой и несомненной «обязанностью человека» [138]; единение людей друг с другом объявляется высшим благом,

«доступным людям» «в нашем мире» [139].

Этому идиллическому воззрению на внешний мир, по которому все покоится на любви и «насилии» просто *не нужно*, - противостоит *второе*, обратное понимание. Согласно ему, «внешний мир есть мир розни, вражды и эгоизма» [140], он «лежит во зле и соблазнах» [141], в нем царит «неотразимый» «закон борьбы за существование и переживание способнейшего»; этот закон «руководит жизнью всего органического мира, а потому и человека, рассматриваемого как животное» [142]; это - «вечный для всего живого» «закон эволюции», который в то же время «противен закону нравственности» [143]. Моралист не приемлет этого мира розни, состязания и конкуренции; этот мир живет вне морали и против морали, движимый естественным, жадным, безжалостным, бесстыдным инстинктом, который ищет наслаждения в грехе и окаянно грехом наслаждается. Как бы человек ни разукрашивал эту рознь и этот грех-"борьба всегда останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключающей возможность признаваемой нами христианской нравственности» [144]. И потому все формы и разновидности этой борьбы людей друг с другом предосудительны и запретны: и хозяйственная конкуренция, развивающая технику и материальную культуру [145], и борьба, возгорающаяся из-за половой любви, и общественно-политическая борьба за право и за власть.

Именно это воззрение на внешний мир как на среду глубоко противоморальную ведет к проповеди *аскетизма, опрощения и непротивления*.

Моралист есть существо испуганное и подавленное непомерною, навязчивою, претенциозною реальностью своего «тела» и его инстинктивных влечений. Эти влечения он переживает как направленные во внешний мир, как наступательные, нападающие: начиная от борьбы за пищу и кров, за собственность, богатство и власть и кончая агрессивностью полового инстинкта и его борьбою за обладание. Все это влечет к «насилию»; все это ставит на «путь дьявола» и тянет к смертному греху, все это будит в человеке его «животную личность» и превращает его в жестокого зверя; все это идет от «внешнего мира» и тянет во «внешний мир»; все это должно быть сведено к минимуму и в идеале совсем подавлено.

Так, в природе разлито некое с моралью не считающееся сладострастие, не только вчуже беспокоящее человека, но живущее в нем самом и то и дело восстающее в его душе в виде «греховной похоти». Эту греховную похоть моралист воспринимает в самом себе как начало *зла*, как вечно и ненасытно шевелящегося в душе врага добродетели. Понятно, что моральный закон категорически требует его подавления. Предаваться этой «похоти» – «недостойно человека» [146], «унизительно» [147], постыдно и грешно: «добродетель» требует, чтобы человек жалел человека, а не вел его ко греху через стыд и боль, наслаждаясь его страданиями. Добродетель требует «целомудрия», «полного целомудрия» [148]; вступление в брак «не может содействовать» «служению Богу и ближнему» [149], и «плотская любовь» – это «служение себе самому» [150]- должна быть заменена «чистыми отношениями сестры и брата» [151]; пусть прекратится от этого род человеческий – люди все равно уже свыклись с этой идеей, одни в порядке религиозного верования, другие в порядке научного прогноза [152]. Рождение детей было бы допустимо для сострадательного моралиста разве только в том случае, если бы он увидел, что «все существующие жизни детей уже обеспечены» [153]...

Аскетически отвергая в самом себе начало «плоти» и «инстинкта» как начало «внешнее», «противодуховное», «насильственное» и злое, моралист категорически требует, чтобы человек как можно меньше предавался своей телесности, чтобы он свел ее потребности к самому необходимому и вложил всю свою телесную энергию в единственный достойный человека, морально-честный и почетный [154], никого не обижающий и не эксплуатирующий физический труд [155]. Трудится только тот, кто работает физически; всякий иной, «умственный» труд – есть мнимый: это пустословие и обман [156]. Чтобы быть морально на высоте, человек должен забыть всякую распущенность и прикрывающие ее обманы; он должен *упростить жизнь* и *опроститься*. Упростить жизнь надо и внутренне и внешне настолько, чтобы совсем не возникали ни потребности, ни отношения, уводящие человека в «мир насилия». Надо упростить культуру общественную организацию, хозяйство, обстановку, одежду и стол, исключая и вытравляя отовсюду элемент *внешнего насилия* и *пользования чужим трудом*: надо упразднить собственность на

землю, наем и аренду, досуг, необходимый для духовного творчества, власть и законы, половую любовь и роскошь, фабричное производство и деньги, охоту и мясоедение, вмешательство в чужую жизнь и армию, словом, все то, что навязывает человеку «внешний» – природный и общественный мир. Надо опуститься на тот уровень первобытной простоты, который «доступен всем людям всего мира» [157], так, чтобы все делали только то, что все могут делать, и всякий обслуживал бы сам себя [158], не одолжаясь у других и не мешая им делать, что хотят.

Именно в связи с этим мироотвержением вырастает и требование воздерживаться от активной, пресекающей борьбы со злом: внешний мир лежит во зле и в познании его человек крайне ограничен; поэтому он должен последовательно извлечь из него свою волю, предоставляя совершаться неизбежному.

«Вопрос о том, – пишет Л. Н. Толстой, – что я должен делать для противодействия совершаемому на моих глазах насилию, основывается все на том же грубом суеверии о возможности для человека не только знать будущее, но и устраивать его по своей воле. Для человека, свободного от этого суеверия, вопроса этого нет и не может быть» [159]: «полезно ли, не полезно ли, вредно ли, безвредно будет употребление насилий или претерпение зла-я не знаю, и никто не знает» [160]... Положим, что «злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его, но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я же наверное совершу свое злое дело» [161]... Что бы ни происходило во внешней общественной жизни, человеку надо помнить, что каждый управляет собою и только собою [162]; надо помнить это и самому не грешить, а о последствиях не думать [163], ибо они никогда не могут быть нам доступны [164].

Такова концепция внешнего мира у графа Толстого во всех ее последствиях. Он созерцает мир или как богоустроенную идиллию и тогда отвергает принуждение, как абсолютно ненужное; или же он созерцает мир как некое царство страстей, греха и лжи, в котором принуждение, может быть, было бы и нужно, и целесообразно [165], но от которого человек должен именно вследствие этого отвернуться,

с тем чтобы не участвовать в его жизни. Оба эти истолкования внешнего мира связаны одним: отвержением «насилия»; и, психологически говоря, оба они, может быть, прямо вырастают из моральной потребности отвергнуть его. «Насилие» не нужно, если мир со всеми его законами благодатно изошел от Бога; «насилие» есть недопустимый грех, если мир лежит в зле. Сентиментальный моралист то утешает себя космической идиллией, то бежит от мира, предоставляя его своей судьбе. Однако он ищет успокоения и в бегстве; и, обосновывая правоту этого бегства, как бы в ограждение своей пассивной добродетели и своего внутреннего наслаждения, прикрывается и обороняется ссылкой на «волю Божию».

Согласно этим успокоительным указаниям, «внешний мир», хотя и лежит «во зле и соблазнах», хотя и правится безнравственным законом борьбы, – тем не менее ведается и «Божией волей». Она состоит в том, чтобы люди жалели друг друга [166] и не думали о том, что из этого выйдет. Надо самому «следовать только тем указаниям разума и любви, которые Он вложил в меня для исполнения Его воли» [167], и предоставить последствия такого делания на Божие усмотрение: ибо эти последствия суть «дело Божие» [168]. Это от Бога устроено так, что каждый человек отвечает только за себя и что никто не имеет ни «права», ни «возможности устраивать жизнь других людей» [169]; «дело каждого устраивать, блюсти только свою жизнь» [170]; и потому при виде злодейства человек должен «ничего не делать» [171], предоставляя согрешившему «каяться или не каяться, исправляться или не исправляться» [172], не мешая и не вторгаясь в его внутренний мир, в эту сферу Божьего ведения. Такое вторжение, такое «выхождение м «пределы своего существа» означало бы попытку присвоить себе Божий права, узурпировать Божию власть, «святотатственно» заместить волю Божию, как якобы недостаточную [173], но такая попытка всегда равносильна «отрицанию Бога» [174]. Поэтому все, что я могу сделать в защиту убиваемого ближнего, – это предложить злодею удовлетвориться убиением меня [175]; если же он не заинтересуется моим предложением и предпочтет убить свою жертву, то мне остается усмотреть в этом «волю Божию»...

Таково *практическое миронеприятие*, к которому приходит Л. Н.

Толстой, отправляясь от своей сентиментальной морали, двигаясь вперед со всею своею нигилистическою прямолинейностью и не замечая ни затруднений, ни противоречий. Близорукий и мнительный, моральный суд вламывается в самую сущность живого мировосприятия, судит, критикует и отвергает, не давая ни испытать, ни увидеть, ни осмыслить, не позволяя ни зародиться, ни расцвести иному, не специфически-моральному, – религиозному, или научному, или духовно-нравственному – испытанию и увидению. И вот *духовный* нигилизм восполняется столь же нигилистическим отношением *кинстинкту*, к чувству любви и деторождению. Моралист учит относиться к жизни инстинкта, к его живой тайне, к его здоровой и духовно-значительной глубине, к святине брака, отцовства и материнства-с тем же отрицанием, как и к жизни духа. Жалость, отвернувшаяся от духа и изнемогшая при виде чужого страдания, отвергает и основную *силу жизни*, как греховную и злую: ибо она усматривает некую «безжалостность» в природе и в инстинкте, не усматривая его таинственной мощи и его удобопревратимости в духовное благо. Верный себе, сентиментальный моралист требует от «природы» того, чего она дать не может и не хочет, и не может взять от нее то, что составляет ее богатство и глубину. И так как он привык измерять всякое совершенство моральным мерилom и усматривать веяние божественного только в жалости, то ему остается осудить «внешний мир» и *освободить себя от волевого участия в нем*. Да и что же другое могла бы сказать «добродетель», не усматривающая божественного ни в чем, кроме самой себя? Если тяга во «внешний мир» есть тяга к насилию, уводящая от добродетели, то этим уже произнесен приговор не только «внешнему миру», который вовлекает душу в грех, но и тому существу, которое влечется к насилию. И отсюда неизбежное требование: отвернуться от «внешнего мира» и постольку, поскольку он вне человека, и постольку, поскольку он скрыт в самом человеке, хотя бы для этого пришлось низвести человека до уровня первобытного варварства, духовной слепоты, физической нечистоплотности и повального вымирания.

Если внешний мир «лежит во зле» и «вечный», «неотразимый закон, правящий им, «безнравствен-то не следует ли, в самом деле, отвернуться и бежать от мира, спасаясь? И вот моралист освобождает человека от призвания участвовать в великом процессе природного

просветления и в великом историческом бое между добром и злом; он избавляет его от задания найти свое творчески-поборающее место в мире вещей и людей; он снимает с него обязанность участвовать в несении бремени мироздания; он дает ему в руки упрощенный трафарет для суда над миром и ставит его перед дилеммой: «или идиллия, или бегство»; и этим он научает его морализирующему верхоглядству и безответственному духовному дезертирству. И наставляя человека к такой мнимой мудрости и праведности, он, по видимому, совсем не дает себе отчета в том, что его учение насаждает в душах противорелигиозное высокомерие и ослепление.

Именно это отсутствие верного религиозного самосознания и позволяет ему прикрывать свое слепое бегство ссылкой на «волю Божию». В самом деле, если мир создан Богом, то почему же он «зол» и «безнравствен»? А если он «безнравствен» и «зол», то как же может он находиться в «воле Божией»? Если мир создан Богом, то какое право имеет человек призывать к мироотвержению? А если он бежит от мира, как управляемого безбожным законом борьбы, то откуда же эти успокоительные ссылки на волю Божию, правящую миром?

Однако сентиментальный моралист не считается с этим и выдвигает идею «воли Божией» каждый раз, как ему необходимо прикрыть свое собственное морализирующее безволие. Волевое участие человека в несении бремени мироздания он объявляет «грубым суеверием»; «истинная» же вера состоит в том, чтобы отнести все, беспокоящее его душу, «внешнее» общественное зло – к воле Божией. Эта «истинная» вера утверждает, что всякая неугворимая злоба и все ее злодейские проявления – посланы Богом и что всякая попытка пресечь эти злодейства была бы сущим святотатством. Если принять это учение, то окажется, что Бог «хочет» не только того, чтобы все люди любили и жалели друг друга, но еще и того, чтобы очень многие люди, не поддаваясь на жалостливые уговоры других, свирепствовали и злодействовали, физически насилуя и убивая добродетельных и духовно растлевая слабохарактерных и детей; и, далее, окажется, что «Бог» совершенно «не хочет» того, чтобы деятельность этих свирепых негодяев встречала организованный отпор и пресечение. Уговаривать злодеев «Бог» позволяет [176]; расширять объем их злодейства

предложением себя в жертвы – «Бог» тоже разрешает; но если кто-нибудь, вместо того чтобы предоставлять злодеям все новые незащищенные жертвы и отдавать им младенцев в духовное растление, вознегодует и захочет пресечь их неугловоримое злодейство-то Бог осудит это как кощунство и безбожие. Когда злодей обижает незлодея и развращает душу ребенка, то это означает, что это «угодно Богу», но когда незлодей захочет помешать в этом злодею – то это «Богу не угодно». «Воля Божия» состоит в том, чтобы *никто не обижал злодеев, когда они обижают незлодеев*, ибо «по Его воле» все дети, все слабохарактерные, все добрые люди отданы в непрерываемую и бесспорную добычу растлителям и злодеям, свирепость которых остается неприкосновенною святынею для всех остальных людей. И тот, кто этого не понимает или не соглашается с таким толкованием и «берет меч», предпочитая лучше погибнуть самому «от меча», чем предательски соучаствовать в торжестве зла, тот объявляется безнравственным и безрелигиозным человеком, злодеем, не верующим в Бога [177].

Прикрывая свое сентиментальное безволие и свой близорукий нигилизм таким чудовищным религиозным построением, приписывающим Богу волю ко злу и к свободе злодеяния, моралисты, по-видимому, не замечают, как все это обывательское богословствование и морализирование приводит их к целому гнезду религиозных противоречий и нравственно-фальшивых положений. Так, с одной стороны, Бог есть «любовь» и хочет от людей взаимного «сострадания» и «единения»; с другой стороны, он хочет злодейства, свободы и безнаказанности для злодеев. С одной стороны, только добро соответствует воле Божией и человеческая воля получает недостижимый для нее идеал морального совершенства; с другой стороны, *все*, что совершается, совершается по воле Божией, и злодей, злодействуя по Его воле, не имеет никаких оснований воздерживаться от своих злодеяний, но всегда может прикрыть их тою же ссылкой, которою моралист прикрывает свое безволие. С одной стороны, человек должен принять волю Божию как свою («совесть», «сострадание») и исполнять ее в жизни; с другой стороны, человек обязан извлечь свою волю из той сферы («внешний мир», «чужая свобода»), где начинается «воля Божия». Но это означает, что все учение о соотношении Божией воли и человеческой воли

становится жертвою противоречия и произвола. Сентиментальный моралист то «приемлет» волю Божию, когда это приятие ведет его к пассивному наслаждению жалостью, то не «приемлет» ее, когда это приятие повело бы его к героическому волевому служению. Это объясняется тем, что он обращается к Богу, Его дарам и исходящим от Него испытаниям и заданиям – не «всею душою, и не всем помышлением, и не всею крепостью», а только сентиментальностью своего ищущего наслаждения и безвольного «сердца». Именно поэтому он оказывается религиозно-слепым в обращении к «внешнему миру», с его таинственной сложностью, с его трагедией разъединения и волевыми заданиями, с его сущностью, не сводимую ни к идиллии, ни к богопротивному окаянству. Религиозный опыт моралиста – бездуховен, безволен, односторонен и скуден; его «религиозное учение» есть порождение самодовольного рассудка, пытающегося извлечь божественное откровение из беспредметно умиленной жалостливости. Вся религия его есть не что иное, как *мораль сострадания*. Но эта мораль и ее сострадающий подход дает человеку *не опыт Божьего совершенства*, а только *опыт человеческого сострадания*: она видит мучающегося человека и сводит все откровение к сочувствию этой муке. Но это значит, что он воспринял не человека через Бога, а *осмыслил Бога через человека* и не человека осветил лучом любви к Богу, а *восприятие Бога затемнил состраданием* к мучающимся людям; именно поэтому он нашел страдающего человека, но не нашел ни *его* отношения к Богу, ни своего отношения к Богу, ни отношения Бога к нему, страдающему, и к себе, безвольно и сладостно жалеющему. И все это недоразумение он попытался выдать за учение Христа [178].

Если это религия, то религия, связующая не человека с Богом, а человека с человеком [179], и притом связующая неверно и некрепко: не дух с духом перед лицом Божиим, а душу с душою перед лицом земного мучения; эта связь творится не всею душою и не волею, а лишь аффектом внутреннего умиления; она слагается во взаимном сочувствии к тягостям личной жизни, но распадается в безвольном отвержении общего бремени при первом же дуновении подлинного зла. Настоящая религия начинается от Бога и идет к мироприятию, а это учение начинается от человека и идет к мироотвержению. Настоящая религия приемлет мир волею, но цельно не приемлет

восстающего в нем зла и потому ведет с ним волевою, героическую борьбу, а это учение не видит мира из-за гнездящегося в нем зла и потому отвертывается и от зла, и от мира, и от волевой борьбы с ним. Настоящая религия есть творческое горение о добре, т. е. о духе и любви, а это учение утверждается как практическое безразличие к работе зла в мире, к духовности человека и к ее судьбам на земле. Настоящая религия приемлет бремя мира как бремя Божие в мире, а это учение отвергает бремя мира и не постигает того, что это мироотвержение таит в себе богонеприятие...

Таковы религиозные основы этой сентиментальной морали. Последнее слово ее есть *религиозное безволие* и *духовное безразличие*, и в этом безволии и безразличии она утрачивает предметность и силу религиозной любви и не постигает ни ее земных заданий и путей, ни ее видоизменений и достижений в мире.

13. ОБЩИЕ ОСНОВЫ

После всего раскрытого и установленного вряд ли у непредубежденного исследователя может остаться сомнение в необходимости обновленной и углубленной постановки всей проблемы внешнего понуждения. Верный ответ возможен только тогда, если верно поставлен вопрос, а верная постановка вопроса требует от вопрошающего-верного и свободного напряжения *всех сил души и духа и прежде всего духовно зрячей любви и религиозно напряженной воли*. Есть душевные уклады, которые совсем неспособны к такому верному напряжению, но именно поэтому людям такого уклада разумнее и честнее признавать свое бессилие и скромно молчать, не участвуя в обсуждении этой проблемы. Когда *нравственно-благородная душа ищет в своей любви -религиозно-верного, волевого ответа на буйный напор извне идущего зла* [180], то люди робкие, неискренние, безразличные, безрелигиозные, настроенные нигилистически или релятивистически («все относительно и условно»), безвольные, сентиментальные, мира неприемлющие, зла невидящие-могут только мешать этому исканию, путая, искажая и уводя его на ложные пути.

Вопрос о допустимости внешнего понуждения и пресечения ставится правильно только тогда, если он ставится *от лица живого добра*,

исторически борющегося в истории человечества с *живою стихиею зла*. Допустимо ли, чтобы в этой борьбе представители подлинного живого добра психически понуждали слабых людей и физически понуждали и пресекали деятельность злых, воздействуя на их злодействующие души и злоторворящие тела, и если допустимо, то в каких пределах, при каких условиях и в каких формах? Самая сущность этого вопроса уже предрешает и предусматривает источник, направление и цель этого воздействия: оно должно *проистекать из подлинной воли к добру*; оно должно быть направлено само и направлять принуждаемого *к подлинному добру*; оно должно иметь целью *укрепление и осуществление добра* в душах. Это необходимый уровень исследования, ниже которого весь вопрос утрачивает свой философский интерес и свое жизненное значение, ибо не стоит спрашивать о том, что именно позволительно злодею, желающему злодейски подвигнуть чужую душу к злодеяниям: ему *ничто* не позволительно; он это знает, и потому, не спрашивая, сам позволяет себе *все*. Весь вопрос ставится *не* от лица злодея, а от лица того, кто любит добро и цельно, искренно служит ему.

Но именно поэтому бессмысленны и духовно мертвы все и всякие попытки отвлечь этот вопрос от вопрошающего субъекта, от его заданий и намерений, – попытки формально «уравнять» добро и зло, благородного борца и злодея в обсуждении их «прав» на понуждение и пресечение. Эти попытки, обычно исходящие (помимо сентиментальных людей) от трусливых индифферентен, нигилистов или бесстыдных софистов, сводятся к отрешению *способа воздействия* от его *душевного источника*, от его *направления* и его *цели*, и далее, к «осуждению» этого способа как такового. «Не все ли равно, *кто* угрожает, *чем*, *кому* и *во имя чего*, – если угроза налицо? Угрожать при всех условиях негуманно». Или иначе: «Не все ли равно, *кто* заключает в тюрьму и казнит, *кого* и *во имя чего*, – если заключение и казнь налицо? Гуманность не мирится с тюрьмами и казнями». При этом обычно подобные утверждения произносятся тоном, не допускающим возражений, так, как если бы дело сводилось к провозглашению некоей непререкаемой моральной аксиомы, побеждающей уже одною своею произнесенностью. На самом же деле эта мнимая аксиома является порождением не живого духовного и нравственного опыта, а в лучшем случае –

невежественного рассудка, пытающегося морально расценивать *внешнее* как таковое по его *формально-отвлеченным* признакам как таковым [181]. Добро и зло в действительности *не* равноценны и *неравноправны*; и точно также *не* равноценны и *не* равноправны их живые носители, осуществители и слуги. Называть того, кто пресекает злодейство, «насилъником» – можно только от слепоты или от лицемерия; осуждать «наравне» казнь злодея и убиение праведного мученика – можно только от лицемерия или от слепоты. Только для лицемера или слепца равноправны Георгий Победоносец и закаляемый им дракон ; только лицемер или слепец может при виде этого подвига «держатъ нейтралитет» и взывать к «гуманности», ограждая себя и выжидая.

Именно *природою самого добра* определяется и *вопрос о* допустимости физического понуждения и пресечения, и *ответ* на него, ибо живое добро (живущее в своих носителях, осуществителях и слугах) есть подлинный источник, направление и цель понуждения и пресечения, направленного против злодеев.

По самой природе своей добро и зло имеют душевно-духовную природу, и «местонахождением» их является человеческая душа [182]. Поэтому *борьба со злом* есть процесс *душевно-духовный*; побеждает зло тот, кто превращает его в добро, т. е. *из глубины преобразует духовную слепоту в духовную зрячесть, а силу каменяющей ненависти в благодатность приемлющей любви* [183]. В этом основная сущность борьбы со злом и победы над ним, и поэтому всякая мера, направленная против зла, должна в *конечном счете служить именно этой цели*, получая от нее смысл и значение. Вот почему физическое понуждение и пресечение никогда не были и не будут *самодовлеющим* средством в этой борьбе: тот, кто, лишая злодея свободы или жизни, думает, что в этом «главное» и что большего и не нужно, – тот не понимает ни природы добра и зла, ни борьбы с ними; он не видит ничего, кроме внешних симптомов болезни, и направляет свою энергию мимо самого недуга; и деятельность его при своей поверхностной полезности может оказаться вредною по существу. Физическое понуждение и пресечение приобретают все свое значение лишь в системе верно направленного социального воспитания, *соблюдающего законы духа*

и любви.

Далее, добро и зло, являясь, по существу, душевно-духовными величинами, живут в *человеке* и осуществляются именно человеком, а потому вступают через него в *мир тела и материи*. Понятно, что если бы человек был существом *чисто духовным и вполне бестелесным*, то борьба со злом ограничивалась бы душевно-духовными усилиями и свершениями, и тогда физическое воздействие незлодея на злодея было бы невозможно, но в действительности мир устроен иначе, и оно вполне *возможно*. Точно так же, если бы человек переживал зло одной душой и, обладая телом, был бы лишен возможности проявить зло телесно и излить его во внешнем поступке, или если бы душа и тело человека не были связаны от природы в живое, органически-символическое соединение и не «передавали» бы непосредственно друг другу свои состояния и изменения, то физическое пресечение и понуждение отпали бы как *ненужные и бессмысленные*, однако на самом деле человек устроен иначе: он фактически изливает внутреннее зло во *внешние поступки* и фактически его тело *передает* его душе чужой протест против его злого поступка. Напротив, если бы человек был существом *чисто телесным*, лишенным души и духа, то физическое понуждение и пресечение оказались бы единственным и *исключительным* средством борьбы со злом; однако в действительности дело обстоит именно не так.

Ввиду всего этого употребление физической силы в борьбе со злом является *возможным и небессмысленным*, но отнюдь *не исключительным* и *не самодовлеющим*, а *вторичным* и *подчиненным* средством в общей системе духовного воздействия и воспитания, и притом средством, применимым в границах духовной допустимости и необходимости. В силу самой природы своей оно должно применяться не тогда, когда его *можно* применить, а тогда, когда его применить *необходимо*; и всюду, где в нем *нет необходимости*, его применять не следует. Ибо его внешняя, физическая природа инородна и неадекватна побораемому началу зла. Физическое понуждение и пресечение имеет дело не с самим злом, а только с его внешним проявлением; оно не проникает в необходимую глубину ожесточенной души, и тот уровень, до которого

доходит его положительное влияние, остается сравнительно весьма поверхностным; поэтому оно бессильно преобразить зло как таковое и настигает его только тогда, когда духовное преображение уже не состоялось и злу удалось излиться во внешний поступок. В качестве несамодовлеющего, вторичного и подчиненного средства оно должно сообразоваться не только с законами духа и добра, но и с природою главных средств и с потребностями основной борьбы; оно отнюдь не должно посягать на замену духовных усилий и мероприятий-физическими; оно отнюдь не должно вредить духовному преображению человека. Физическое понуждение и пресечение есть крайняя мера борьбы, и сфера ее применения начинается только там, где внутренние меры оказываются несостоятельными и недостаточными.

Это означает, что физическое понуждение и пресечение, во-первых, не должно пытаться вызвать в душе человека *очевидность* (познание, признание, приятие, убеждение, верование или исповедание). Всякая такая попытка заранее обречена на неудачу, в лучшем случае, она заставляет понуждаемого вступить на путь лицемерия; в худшем случае, она расшатывает в нем самую способность к очевидности, к убежденности и вере и, может быть, угашает эту способность совсем, духовно уродуя человека. Тюрьмы, пытки и казни бессильны подвигнуть душу к усмотрению, убеждению и верованию; они могут довести ее только до предательства или до окаменевшего упрямства, завершающегося далеко не всегда осмысленным мученичеством. Физическое воздействие должно при всех условиях беречь духовную очевидность человека, не подавляя в нем чувства его собственного духовного достоинства и не колебля доверия человека к самому себе. Вот почему должны быть осуждены и отвергнуты все формы физического понуждения, разрушающие душевное здоровье и духовную силу человека: лишение пищи, сна, непосильные работы, пытки, заключение в обществе злодеев, унижительное обхождение [184] и т. д.

Во-вторых, физическое понуждение и пресечение не должно пытаться вынудить у человека чувство *любви* (напр., личной преданности, партийной, приверженности, согласия на брак, верности, патриотизма). Всякая такая попытка заранее обречена на

неудачу: в лучшем случае, понуждаемый вступит на путь лжи и предательства; в худшем случае, душа его проникается презрением и ненавистью к понуждающему и к навязываемому ей предмету и ожесточится до полной неспособности любить вообще. Тюрьмы, пытки и казни не могут вызвать в душе ни любви, ни верности. Любовь или добровольна и искренна, или ее нет. Поэтому физическое воздействие должно при всех условиях беречь способность человека к любви, усматривая в ней основную преобразующую силу жизни и духа. Вот почему должны быть осуждены и отвергнуты все формы физического понуждения, ожесточающие человека, озлобляющие его и превращающие его в слепого ненавистника и мстителя: грубое, оскорбительное обхождение, лишение заключенного всех знаков любви и внимания, недопущение богослужения и духовника, снабжение человеконенавистнической литературой, пытки и телесные наказания [185] и т. д.

Наконец, в-третьих, физическое понуждение и пресечение, обращаясь непосредственно не к очевидности и любви, а к воле человека, и притом с требованием самопонуждения и самопринуждения, должно беречь волевою способность человека, не расшатывая и не расслабляя ее, а напротив, укрепляя ее и содействуя ее духовному воспитанию. Всякая форма понуждения, разлагающая волю, делает свою собственную цель недостижимой и становится бессмысленной, ибо задача понуждения состоит в том, чтобы сделать человека ненуждающимся в понуждении, а не в том, чтобы довести его до полной неспособности к волевому самоуправлению и тем превратить его навсегда в объект пресечения. Вот почему должны быть осуждены все формы физического понуждения, повреждающие и не укрепляющие волю человека: вынужденная праздность, бессмысленные работы, беспросветность пожизненного приговора, обезличивающие наказания [186] и т. д.

Этим уже выяснен и тот предел, от которого физическое понуждение и пресечение становится осмысленным и допустимым. Оно не может вызвать к жизни ни очевидности, ни любви, ни духовно-цельного, положительного поступка, ни тем более нравственно-религиозного преобразования души, и всюду, где живут, действуют и управляют человеком *эти* силы и способности, оно ненужно и недопустимо.

Всюду, где человек сам работает над приобретением очевидности и любви и держит себя в руках; где в человеке цела сила духовно-волевого самоуправления и где в душе его живут начала чести и долга, где индивидуум сам воспитывает себя силою самопонижения и самопринижения, где душа не одержима противодуховностью и противолюбовностью, и даже там, где просто оказывается достаточным психическое понижение, исходящее от других людей, – вопрос о физическом понижении и пресечении или совсем не должен ставиться, или должен решаться отрицательно. *Пока* обращение к очевидности и любви или к разумно-волевому началу человека [187] делают свое дело, и *поскольку* они его делают, до тех пор и постольку физическое понижение и пресечение не должны иметь места, пребывая как бы в резерве, ибо они образуют именно *замещающий и восполняющий резерв* для главной борющейся силы. Понятно, что эти средства, исполняя функцию резерва, должны стоять наготове, в известной близости к внутренним средствам борьбы и в подчинении им. Мало того, в отличие от военного резерва они должны быть заранее известны «противнику» в качестве угрозы и санкции и должны всегда вводиться в бой в очень размеренной и выдержанной постепенности, так, чтобы доза физического понижения и пресечения являлась всегда *индивидуально приспособленной и не чрезмерной* – ни в смысле формы наказания, ни в смысле его длительности.

Физическое понижение и пресечение принципиально применимы тогда и постольку, когда и поскольку *внутреннее самоуправление* изменяет человеку *инет душевно-духовных средств* для того, чтобы удержать и остановить его противодуховные деяния [188]. Это означает, что предел, от которого становится необходимым физическое воздействие, устанавливается отрицательно: это есть *духовная несостоятельность* воспитываемого человека и *духовная безоружность* воспитывающего человека. Понятно, что обе эти величины не только совместно устанавливают *terminus a quo* (предел допустимости и необходимости), но и в значительной степени обуславливают друг друга. Так, чем меньше духовная несостоятельность воспитываемого, тем более имеет ся *духовных* возможностей для воздействия на него и соответственно тем далее отодвигается предел, от которого необходимо физическое

воздействие; зато у воспитывающего оказывается тем менее оснований ссылаться на объективное «отсутствие» душевно-духовных средств, и неуместная ссылка на это отсутствие прямо обнаруживает его собственную несостоятельность. И обратно: чем испорченнее, злонамереннее и агрессивнее воспитываемый, тем скорее может обнаружиться объективное отсутствие душевно-духовных средств и тем скорее могут «опуститься руки» даже и у святого.

Физическое воздействие допустимо тогда, когда оно необходимо, а необходимо оно тогда, когда душевно-духовное воздействие *недостаточно, недействительно* или *неосуществимо*. Условия, определяющие собою наступление и наличность такого момента, многообразны и сложны и вряд ли могут быть сполна перечислены. Это могут быть, во-первых, *объективные условия*, не связанные ни с личностью понуждаемого, ни с личностью понуждающего; таковы условия *времени, пространства* и *объемавоздействия*. Чем короче время, данное для воздействия или для предотвращения поступка (напр., за один миг до выстрела), чем дальше расстояние, отделяющее пресекающего от злоумышленника (напр., телеграмма об аресте злодея как единственный выход), чем обширнее по составу объект воздействия (напр., необходимость быстрого и энергичного воздействия на толпу, на армию, на население занятой территории) – тем менее осуществимы «внутренние» меры борьбы, тем скорее обнаруживается их нецелесообразность, может быть, их полная безнадежность. Это могут быть, во-вторых, *субъективные условия*, связанные или с личностью понуждаемого, или с личностью понуждающего. Чем ниже общий духовный уровень понуждаемого (напр., умственная неразвитость или нравственная тупость человека, темнота, безграмотность, нетрезвость народной массы, воспитанность в религии жестокости и ненависти, слабость правосознания и патриотического чувства в стране), чем сильнее одержимость человека (напр., буйство сумасшедшего, массовый психоз) или его злая воля (напр., ожесточенность злодея) – тем скорее может наступить критический момент, обессиливающий все душевно-духовные средства как таковые. Наконец, чем душевно-беспомощнее (напр., глухонемой, иностранец, не владеющий языком, лишенный дара слова) или духовно-безоружнее понуждающий человек (напр., педагогическая неопытность, непризванность вождя, бессилие

правительства при отсутствии в стране общественного мнения, неподкупности, честной печати)-тем труднее ему вести борьбу чисто духовными средствами.

Установить здесь раз навсегда какой-нибудь единый содержательный критерий для безошибочного решения вопроса в конкретных исторических ситуациях-нельзя. Возможно, что духовно сильный, мудрый и опытный человек будет еще продолжать душевно-духовную борьбу там, где духовно слабый, неискушенный и неумудренный человек будет склонен признать, что духовные средства все исчерпаны; но возможно и обратное: именно, что духовно сильный и прозорливый человек обратится к мечу там, где слабый, близорукий или глупый все еще будет пытаться уговаривать и доказывать. Борьба со злом есть живой процесс, очень сложный и ответственный, в котором самое «зло» дается всегда в образе единичного-индивидуального или общественного-явления. Задача борющегося всегда состоит в том, чтобы предметно постигнуть природу данного явления и найти целесообразные средства для одоления. Участвуя в этой борьбе, каждый должен действовать по своему крайнему разумению, движимый любовью, доверяя своему духу и полагаясь на свое наблюдение; и каждый, действуя так, не может считать себя обеспеченным от возможной ошибки, недосмотра, неудачи и причинения вреда. Ибо человеку, даже самому искреннему и благонамеренному, свойственно ошибаться, тем более-борющемся, тем более-вынужденному бороться крайними мерами. От ошибки и вреда не обеспечен никто: ни воздерживающийся совсем от борьбы, ибо он наверное вредит поощрением и потаканием [189], ни сопротивляющийся чисто духовными мерами, ибо при возможной неуместности их он предоставляет злодею свободу действия и в то же время профанирует и дискредитирует силу и святость духовного обращения («не давайте святыни псам», Мтф. VII. 6), ни сопротивляющийся внешним понуждением и пресечением, ибо он может переоценить силу злой воли и недооценить силу духовного понуждения».

Все, что философское исследование может дать в качестве критерия для руководства при сопротивлении злу, сводится целиком к нескольким сравнительно формальным правилам.

Во-первых, сопротивляющийся должен развивать в себе чуткость и зоркость для распознавания зла и для отличения его от явлений, сходных с ним по внешней видимости. Это дается лишь постепенно, только в долгом нравственном и религиозном очищении личной души, только в личном и подлинном, духовно осмысленном жизненном опыте.

Во-вторых, сопротивляющийся должен стремиться к постижению тех путей и законов, по которым протекает жизнь зла в человеческих душах, а также всей выработанной великими праведниками и аскетами техники его внутреннего одоления. Только тот, кто владеет этими законами и этой техникой, сможет верно разрешить, все очередные вопросы социального воспитания.

В-третьих, выбирая в борьбе меры и средства, сопротивляющийся всегда должен мысленно начинать с духовных средств, нисходя к мерам внешней борьбы лишь постольку, поскольку духовные средства оказываются неосуществимыми, недействительными и недостаточными. И даже тогда, когда необходимость физического воздействия выясняется с самого начала и сразу, сопротивляющийся должен помнить, что эта мера есть несамостоятельная, вторичная, подчиненная и крайняя.

В-четвертых, обращаясь к физическому воздействию, сопротивляющийся должен всегда искать умственно и практически тот момент и те условия, при которых физическое воздействие сможет быть прекращено, не повредив духовной борьбе, подготовив ей путь и вот уступая ей свое место. Ибо при верном ведении борьбы со злом все меры противодействия ему (начиная от самоумиления и благотворения своему личному врагу и кончая смертной казнью для абсолютного злодея) пребывают во внутренней органической связи взаимоподдержания и подчинения единой цели.

Наконец, в-пятых, сопротивляющийся должен постоянно проверять подлинные, внутренние истоки и мотивы своей личной борьбы со злом, в уверенности, что от этого зависит и предметное постижение поборяемого зла, и овладение духовной техникой борьбы, и выбор средств, и осуществление самой борьбы; мало того, он должен быть уверен, что от этого зависит его личная правота и стойкость в сопротивлении, что этим в последнем счете определяется и самая

победа или поражение [190].

И если первые четыре правила не должны вызывать сомнения после всего вышеустановленного, то пятое правило нуждается еще в углубленном анализе и обосновании.

14. О ПРЕДМЕТЕ ЛЮБВИ

Ставить и исследовать вопрос о сопротивлении злу имеет смысл только от лица живого добра. Ибо найти зло как таковое, постигнуть его качество и его природу и противостоять ему, приемля борьбу с **ним**, но не приемля его самого, – есть именно задача добра, открытая только ему и в разрешении своем только ему и доступная. Борьба со злом, ведомая злым существом из воли ко злу и ради осуществления зла, – есть не сопротивление злу, а служение ему и насаждение его. При этом и не исключен, конечно, и такой исход, что столкновение Двух злых начал обессилит одно из них или даже оба: по выражению Достоевского, «один гад съест другую гадину» и в поглощении ее найдет свой собственный конец. Однако понятно, что ни одно из этих злых начал не сопротивляется злу как таковому, но каждое творит *свое собственное зло*, и только столкновение их злых намерений и злых энергий обессиливает и губит столкнувшихся противников. Понятно также, что такой исход, разрезающий атмосферу зла в мире, нисколько не разрешает проблему верного сопротивления злу, а только снимает с очереди единичные ситуации и конфликты, острота которых состоит именно в том, что добро бывает вынуждено бороться со злом на оба фронта, отнюдь не смешивая своих предметных интересов с интересами обоих злых противников.

То, что сопротивляется самому злу как таковому, есть само живое добро. Это означает, что само сопротивление злу *проистекает из одухотворенной любви*, ею осуществляется, ей служит, к ней ведет, ее насаждает, растит и укрепляет. И при всем том это сопротивление не останавливается ни перед психическим понуждением, ни перед физическим понуждением и пресечением. Как же это возможно?

Это возможно благодаря тому, что *начало духа указывает любви ее верный предмет, ограничивает ее и видоизменяет ее обличье и ее проявление.*

И прежде всего-оно указывает ей ее *предмет*, сообщая ей этим

верность и крепость.

Любовь, взятая сама по себе, независимо от духа, его предмета, его цели и его заданий, - есть начало слепой страсти [191]. Она сочетает в себе силу влечения с духовной беспомощностью, закономерность инстинкта с духовной случайностью, биологическую здоровую безошибочность с духовной неразборчивостью и удобопреврастностью. Любовь сама по себе есть *жажда и голод*, но жажда и голод не предусматривают сами по себе ни качества питья, ни достоинства пищи. Любовь есть некая *открытость* души, но в открытую душу может невозбранно вступить и то, что недостойно любви. Любовь есть *влечение и сила*, но как часто влечение совлекает, а сила растрачивается впустую или внутренне разлагается в погоне за ложною целью... Любовь есть *приятие*, но далеко не все приятное - духовно приемлемо. Любовь есть *сочувствие*, но все ли заслуживают его? Любовь есть как бы некое *умиленное пение* из глубины, но глубина не одухотворенного инстинкта может умилиться на соблазн и петь от наслаждения грехом. Любовь есть способность к *единению и отождествлению* с любимым, но единение на низменном уровне истощает и постепенно угашает самую эту способность, а отождествление со злом может поглотить и извратить благодатность любви. Любовь есть *творчество*, но разве безразлично, что именно творит творящий?

Любовь без духа *не видит*, и потому она *беспредметна*; она не совершает полет, а пробирается ощупью, блуждая и падая. Она не чувствует своей правоты и потому ослабляет себя - то смутным, то явным чувством собственного недостойнства. Она не служит, а наслаждается, не строит, а истощается. Ее жизнь есть не оживление, а умирание; она не разгорается, а гаснет и чадит. Вот почему любовь без духа слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству [192]. Она не есть еще добро, но лишь возможность добра; это не реальная ценность, а нереализующаяся сила, не достижение, а задаток.

Только дух, духовная сила в человеке, как бы ее ни называть - «духовный вкус», «чутье к совершенству», «видение божественного» «боголюбивый ум», «очевидность», - только эта сила открывает человеку настоящий, подлинный, достойный Предмет для его любви,

тот Предмет, который сам по себе выше мира, но который таится и в природе, и в вещах, и в людях, и в человеческих отношениях и созданиях, которым стоит жить, который стоит любить и за который поэтому стоит и умереть. Душа, жаждущая *этого* Предмета, не обречена на голод; для этого Предмета душе стоит быть открытою; влечение к нему не совлечет ее и не растратит ее силы; единение с ним даст ей правоту, цельность и неутомимую энергию в творчестве и строительстве; отождествление с ним сообщит ее личности форму, полет и огонь. Настоящее достижение человека начинается тогда, когда страсть его прилепляется к божественному Предмету или, иначе, когда луч Совершенного пронизывает душу человека до самого дна его страстного чувствилища. Тогда человеческая страсть начинает из глубины сиять пронизавшими ее божественными лучами, и сам человек становится частицей божественного огня [193]. Но лишь постольку человек и может верно постигнуть и осуществить две основные заповеди Христа о любви в их взаимной связи и последовательности [194].

Из этих двух заповедей первая направляет «все сердце», и «всю душу», и «все разумение», и «всю крепость» человеческого существа и его любви – к Богу; вторая учит «любить ближнего как самого себя» (Мтф. XXII. 37-40; Мрк. XII. 29-31; Луки X. 26-28). Тот, кто исполняет первую заповедь и обращается к Богу всеми чувствами, всем воображением, всею мыслью и всею волею, и притом так, что все эти силы личной души становятся несомыми, насыщенными любовью, – тот обновляется в этом духовном единении всем своим существом и всем видением, и созидает в себе сына Божия, и затем, обращаясь к миру и людям, он неизбежно видит их по-новому и вступает с ними в новые отношения. Это новое видение и новое отношение определяется тем, что он, научившись при осуществлении первой заповеди верно чувствовать, и воображать, и мыслить, и желать Божественное, – вслед за тем впервые находит и в мире, и в людях тот духовный, тот божественный состав, который в Боге и через Бога указывает ему его «ближнего» и пробуждает в душе подлинную *духовную* любовь к нему. Исполнение первой заповеди открывает человеку Бога и тем вообще отверзает ему его духовное око. Но именно поэтому исполнение второй заповеди невозможно вне первой и помимо первой. То, что следует любить в ближнем как «самого

себя», есть не просто земной, животный состав человеческий [195], со всем его животным самочувствием, со всеми его земными потребностями и удовольствиями, со всем его претендующим самодовольством, но это есть луч Божий в чужой душе, частица божественного огня, духовная личность, сын Божий. Подлинное братство людей открывается только через Бога; люди суть братья лишь постольку, поскольку они дети Божии. И то, что невозможно для человека в силу его животного, неодухотворенного инстинкта (любить другого как «самого себя»), - то не только возможно, но необходимо и неизбежно для него как для духовного существа, обновившего свое видение и свое земное восприятие в цельной любви к Богу. Ибо научившийся видеть и цельно любить Божественное необходимо будет любить это Божественное *всюду*, где увидит и найдет Его. Мало того, он всегда будет искать в других именно Его, чувствуя себя связанным прежде всего с Ним, а уже через Него и в Нем-со всеми людьми. Любить ближнего как самого себя может только тот, кто нашел и утвердил в себе сына Божия, ибо только он знает, что такое Божественное и что значит быть в единении с Ним, т. е. что значит быть сыном Божиим; только благодаря этому он может усмотреть сына Божия и в своем ближнем, но, усмотрев его в нем, он уже не сможет не любить его, но будет любить *его* Божественное, его личный храм, и алтарь, и огонь так же, как он любит *свой* дух, и свой огонь, и алтарь, и храм.

Все это можно выразить так, что подлинное отношение к Богу предшествует установлению верной любви к ближнему, ибо любить ближнего значит любить в нем начало Божественное, начало живого добра. Любовь к Богу открывает человеку *новое измерение вещей и людей*. Согласно этому измерению, человек есть нечто большее, чем это единичное, одушевленное животное, чем этот единичный субъект, в нем есть нечто большее, чем «он сам» во всей его «субъективности»: и это-то большее, сверхсубъективное, несмотря на свою «субъективность», - есть как раз его дух, его главное, настоящий «Он Сам». Настоящая любовь есть связь духа с духом, а потом уже и в эту меру - все остальное: связь души с душою и тела с телом, но именно постольку это уже не просто связь душ и тел, а духовная связь одухотворенных душ и духом освященных тел. Настоящая любовь связывает любящего не со всем существующим и

живущим без различия: но только с Божественным во всем, что есть и живет; именно с искрою, с лучом, с прообразом и ликом. Это есть не слепая страсть, а зрячая, и движения ее не случайны, не неразборчивы и не беспомощны. Она вступает в единение и отождествление только с живым добром, но это единение есть безусловное-на жизнь и на смерть. Она не объединяется с началом зла, но отходит от него и противопоставляет себя ему [196], и это противопоставление есть тоже безусловное- на жизнь и на смерть. Начало духа есть начало *предметного выбора* и *религиозной преданности*. И эту силу религиозной преданности, избравшей Божественное и прилепившейся к Нему, одухотворенная любовь вносит во *всякое* свое отношение: и к Богу, и к Церкви, и к родине, и к царю, и к своему народу, и к его вещественным и личным алтарям, и к своей семье, и к своему ближнему.

Такая любовь перестраивает в душе все мировосприятие и все отношение к ценностям мира. Все грани проходят для нее по-новому и иначе, и все определяется Божественностью и Ее освящающим присутствием. Так, обычное, религиозно-слепое воззрение полагает, что полезное выше священного, что человек выше вещи и что «много людей» выше одного человека; оно «убеждено», что все люди «равны», что всякий человек имеет право на жизнь и что последнее слово всегда принадлежит «гуманности»; оно считает, что самое ужасное это голод и страдание и что жить на земле Тем лучше, чем больше довольных и счастливых людей; оно не сомневается в том, что здоровье лучше болезни, что власть лучше подчинения, что богатство лучше бедности и что жизнь всегда лучше смерти.

Совсем иначе видит и расценивает все это духовная любовь. Для нее священное всегда выше полезного: земной вред ей не безусловно страшен и слишком человеческая польза не привлекательна. Он знает «вещи», которые выше человека, и в один великий момент человеческой истории вервие этой любви изгнало торгующую пошлость из вещественного храма. В ее глазах множество людей как таковое не может ни составить, ни заменить истинного качества одного человека, так что «один человек стоит десяти тысяч, если он самый лучший» [197]. Духовная любовь знает, что люди не равны и что они «разнствуют» друг от друга, как «звезда от звезды» (I Кор.

XII. 5-12, XV. 39-41). Она знает также, что всякий человек должен заслужить и оправдать свое право на жизнь, что есть люди, которым лучше не родиться, и есть другие, которым лучше быть убитыми, чем злодействовать (Мтф. XVIII. 6; Мрк. X. 42;

Луки XVII. 1-2). Духовная любовь, владея источником истинного, боголюбивого человеколюбия, ведает цену и соблазны сентиментальной гуманности и не обольщается ею. Она понимает религиозный смысл страдания и духовно-очистительную силу неядения и всегда предвидит нечто гораздо более ужасное, чем страдание и голод. Она не измеряет усовершенствование человеческой жизни- довольством отдельных людей или счастьем человеческой массы; ей ведомы все духовные опасности, связанные с наличием земного наслаждения, и все духовное значение его утраты. Ее видение давно открыло ей, почему болезнь может быть лучше здоровья, подчинение – лучше власти, бедность-лучше богатства. И именно сила этого видения укрепила ее в убеждении, что доблестная смерть всегда лучше позорной жизни и что каждый человек определяет себя перед лицом Божиим именно тем моментом, который заставляет его предпочесть смерть.

Таким образом, начало духа, указывая любви ее верный предмет, меняет в корне ее основное направление и все наполняющее ее содержание. За прежними именами и обличиями разумеются уже новые, иные предметы и состояния, и эти новые предметы требуют от души нового отношения к себе, требуют – и получают его. И в результате этого неизбежно перерождается самый акт любви в его основном душевно-духовном строении: он приобретает новые пределы, новые формы и проявления.

15. О ГРАНИЦАХ ЛЮБВИ

Далее, начало духа *ограничивает* начало любви, указуя духовный предел ее непосредственному, наивному разливу.

Духовная любовь есть не только религиозная преданность, но в основе своей она есть прежде всего зрячий, живой, предметный *выбор*. Если разуместь любовь не в смысле сентиментального, беспредметного умиления, а в ее предметной определенности и функциональной полноте, во всей полноте живого одобрения,

сочувствия, содействия, общения – вплоть до художественного отождествления с любимым предметом, то ясно, что невозможно реально любить *все* (например-и воспринятое, и невоспринятое) или *все наравне* (например – и близкое, и далекое, и Божественное, и небожественное); во всяком случае, человеку, пока он человек, это недоступно. Тот из людей, кто говорит, что «любит» «все» или «все без различия», тот или ошибается в самопознании, или в действительности не любит ничего и никого. Любовь как психическая сила совсем и не способна к такому беспредметному растяжению; любовь как духовное состояние совсем и не призвана к этому. Конечно, если под любовью разумеет только благожелательство, а под благом духовное усовершенствование (т.е. победу добра над злом), то религиозно прозревший человек желает блага всем и постольку любит всех: ибо простая наличность зла уже вызывает в нем страдание и отвращение и заставляет его искренно благожелательствовать. Но если понимать любовь во всей ее полноте как *отождествляющееся единение и творческое приятие*, то такой человек не может любить ни всех, ни всех одинаково, да и не ставит перед собою такую задачу.

Так, никто не призван любить зло как таковое или злого человека как такового, и если мыслить диавола как подлинное и чистое средоточие зла, то любовь к диаволу в его диавольстве должна быть признана совершенно противоестественною. Есть смысл желать диаволу преобразования, и есть глубокий смысл в молитве за диавола, но нет смысла обращаться к нему с творческим приятием, т. е. принимать его цели и интересы» как свои, сочувствовать ему и помогать ему, и нет основания вступать с ним в союз и объединить его дело со своим злом. Конечно, человек, сильный духом, может решиться на то, чтобы *воспринять* диавола во всем его подлинном диавольстве, впустить в свою душу его чистое зло для испытания, познания и умудрения: он может даже довести это испытание до некоторого художественного отождествления, отводя для этого мучительного и отвратительного опыта ткань своей души и силы своей личности. Но это допущение никогда не превратится для него в *любовное приятие* [198], и эта реализация никогда не вовлечет и не захватит .его духовного центра и не приведет его к сочувствующему поступку и содействию. Мучительность этого испытания будет состоять не только в

восприятию отвратительного, но и в добровольном раздвоении своей душевной ткани: она будет выражаться в непрерывном отвращающемся содрогании *всего* духа как в его злоиспытывающих частях, так и в его свободном от зла центре. Мало того, это испытание, от которого душа обжигается как уголь и быстро в муках стареет, а дух закаляется и мудреет, – имеет единое оправдание и назначение: *сопротивление злу*. Восприимчивый воспринимает только для того, чтобы не приять; «отождествлявшийся» только для того и допускал это, чтобы противостоять злу во всей силе измерившего, увидевшего и уразумевшего противника. В этом испытании он прозревал и вооружался и, вооружившись, увидел себя призванным к неумолимому посечению дьявола, испытанного во всем его дьявольстве.

Понятно, что для слабого человека это испытание может превратиться в непосильное искушение, а искушение может привести его к покорности злу. И это искушение и падение может осуществиться не только в обычном порядке слепого или наивного заражения злом, но и вследствие *неверного понимания пределов любви*. Достаточно мягкосердечному человеку упустить из вида, что любовь кончается там, где начинается зло, что любить можно и должно только искру, луч и лик, если они не померкли еще до конца за буйством расплескавшегося зла, что в обращении к злу от любви остается *только духовное благожелательство* и что это духовное благожелательство, направленное на дьявола, всегда может приобрести единственно верную форму – форму посекающего меча; достаточно упустить это из вида – и победа зла обеспечена. Есть мудрая христианская легенда об отшельнике, который долгое время побеждал дьявола во всех его видах и во всех, исходивших от него искушениях, пока, наконец, враг не постучался к нему в его уединище в образе раненого, страдающего ворона, и тогда слепое, сентиментальное сострадание победило в душе отшельника: ворон был впущен, и монах оказался во власти дьявола... Именно этой сентиментальной любви, проистекающей из слабости и имеющей значение соблазна, духовная зрячесть и духовная воля полагают предел; они заставляют человека установить верную грань для своей неразборчивой и беспринципной чувствительности и обращают его прозревающее око к водительным образам архангела Михаила и

Георгия Победоносца.

Напрасно было бы ссылаться здесь в виде возражения на заповеди Христа, учившего *любить врагов* и *прощать обиды*. Такая ссылка свидетельствовала бы только о недостаточной вдумчивости ссылающегося.

Призывая любить врагов, Христос имел в виду *личных* врагов самого человека («ваших», «вас»; срв. Мтф. V. 43-47; Луки VI. 27-28), его собственных ненавистников и гонителей, которым обиженный, естественно, может простить и *не* простить. Христос никогда не призывал любить врагов *Божиих*, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное, содействовать кощунственным соавратителям, любезно сочувствовать одержимым растлителям душ, умиляться на них и всячески заботиться о том, чтобы кто-нибудь, воспротивившись, не помешал их злодейству. Напротив, для таких людей, и даже для несравненно менее виновных. Он имел и огненное слово обличения (Мф. XI. 21-24, XXIII; Мрк. XII. 38-40; Луки XI. 39-52, XIII. 32-35, XX. 46-47 и др.), и угрозу суровым возмездием (Мтф. X. 15, XII. 9, XVIII. 9, 34-35, XXI. 41, XXII. 7, 13, XXIV. 51, XXV. 12, 30; Мрк. VIII. 38; Луки XIX. 27, XXI. 20-26; Иоанна. III. 36), и изгоняющий бич (Мтф. XXI. 12; Мрк. XI. 15; Луки XIX. 45; Иоанна. II. 13-16) и грядущие *вечные* муки (Мф. XXV. 41, 46; срв. Иоанна. V. 29). Поэтому христианин, стремящийся быть верным слову и духу своего Учителя, совсем не призван к тому, чтобы противоестественно вынуждать у своей души чувства нежности и умиления к нераскаянному злодею как таковому, он не может также видеть в этой заповеди ни основания, ни предлога для уклонения от сопротивления злодеям. Ему необходимо только понять, что настоящее, религиозно-верное сопротивление злодеям ведет с ними борьбу *именно не как с личными врагами, а как с врагами дела Божия на земле*; так что чем меньше *личной* вражды в душе сопротивляющегося и чем более он внутренне простил своих личных врагов – всех вообще и особенно тех, с которыми он ведет борьбу, – тем эта борьба его будет при всей ее необходимой суровости духовно вернее, достойнее и жизненно целесообразнее [199].

Это относится всецело и к заповеди о *прощении обид*. Согласно этой заповеди, человек имеет призвание прощать своим обидчикам

наносимые ему личные обиды (срв.: «сколько раз прощать брату моему, согрешающему *против меня!*» Мф. XVIII. 21; «если семь раз в день согрешит *против тебя...*» Луки XVII. 3-4; «должен был ему сто динариев...» Мф. XVIII. 28 [200]). При этом размеры прощающей доброты и терпеливости должны быть поистине бесконечны (Мф. XVIII. 22). Однако даже в рассмотрении личной обиды Евангелие устанавливает те условия, при которых «согрешивший *против тебя брат твой*» [201] может стать для тебя «как язычник и мытарь» (Мф. XVIII. 15-17): допуская силу личного ожесточения, неподдающегося никаким уговорам («выговори ему». Луки XVII. 3), Евангелие указывает на суд церкви как на высшую инстанцию, неповиновение которой несет за собой понудительную, воспитывающую изоляцию ожесточенного [202]. Понятно, что обращение к этой инстанции и исключение обидчика из общения – нисколько не мешают акту внутреннего прощения, и точно так же акт личного прощения, разрешая проблему *обиженности*, совсем не разрешает проблему *обидчика* и *его ожесточенности*. Однако помимо всего этого, Христос предвидел и указал такие злодеяния («соблазнение малых»), которые, по Его суждению, делают смертную казнь лучшим исходом для злодея (Мф. XVIII. 6; Мрк. IX. 42; Луки XVII. 1-2).

Вообще говоря, нужна сущая духовная слепота, для того чтобы сводить всю проблему сопротивления злу к прощению личных обид, к «моим» врагам, «моим» ненавистникам и к «моему» душевно-духовному преодолению этой *обиженности*, и было бы совершенно напрасно приписывать такую духовную слепоту Евангелию. Естественно, что наивный человек с его чисто личным и скудным мировосприятием не видит добра и зла в их более чем личном-общественном, общечеловеческом и религиозном измерении, и именно потому он полагает, что личное прощение угашает зло и разрешает проблему борьбы с ним. Но на самом деле это не так. Простить обиду погасить в себе ее злотворящую силу и не впустить в себя поток ненависти и зла, но это совсем не значит победить силу злобы и зла в *обидчике*. После прощения остается открытым и неразрешенным вопрос: что же делать с обидевшим, не как с человеком, который *меня* обидел и которому за это «причитается» от меня мечь или «возмездие», а как с нераскаявшимся и

неисправляющимся насильником? Ибо бытие злодея есть проблема совсем не для одного пострадавшего и совсем не лишь в ту меру, в какую ему не удалось простить; это – проблема *для всех*, значит, и для пострадавшего, но не как для пострадавшего и непрощившего, а как для члена того общественного единения, которое призвано к *общественному взаимовоспитанию* и к организованной борьбе со злом.

Обиженный может и должен простить *свою* обиду и погасить в своем сердцесвою обиженность, но именно его личным сердцем и его личным ущербом ограничивается компетентность его прощения; дальнейшее же превышает его права и его призвание. Вряд ли надо доказывать, что человек не имеет ни возможности, ни права – прощать обиду, нанесенную другому, или злодейство, попирающее божеские и человеческие законы, -если только, конечно, он не священник, властный отпускать грехи кающемуся, и не верховный государственный орган, властный даровать амнистию. В составе каждой неправды, каждого насилия, каждого преступления, кроме личной стороны «обиды» и «ущерба», есть еще сверхличная сторона, ведущая преступника на суд общества, закона и Бога, и понятно, что личное прощение частного лица не властно погасить эту подсудность и эти возможные приговоры. В самом деле, кто дал мне право «прощать» от себя злодеям, творящим поругание святыни, или злодейское соблазнение малолетних, или гибель родины? И каков может быть смысл этого мнимого «прощения»? Что означает оно: что «я» их не осуждаю и не обвиняю? но кто же поставил меня столь милостливым судьей? Или – что «я» примиряюсь с их злодеяниями и обязуюсь не мешать им? но откуда же у меня может взяться такое мнимое право на предательство, на предательство святыни, родины и беззащитных? Или, быть может, это «прощение» означает, что я воздерживаюсь от всякого суждения, умываю руки и предоставляю события их неизбежному ходу? однако такая позиция безразличия, безволия и поущения не имеет ничего общего с христианским прощением и не может быть обоснована никакими ссылками на Евангелие...

Сопротивляющийся злу должен прощать личные обиды, и чем искреннее и полнее это прощение, тем более простивший способен

вести неличную, предметную борьбу со злодеем, тем более он призван быть органом живого добра, не мстящим, а понуждающим и пресекающим. Но в душе его не должно быть места наивным и сентиментальным иллюзиям, будто зло в злодее побеждено в тот момент, когда он лично простил его. Прощение есть *первое условие* борьбы со злом или, если угодно, *начало* ее, но не конец и не победа. Ибо для этой великой борьбы со злом необходимо иметь поистине не менее «нежели двенадцать легионов ангелов» (Мф. XXVI. 53), и настоящий злодей, пока не увидит этих легионов, всегда будет усматривать в «прощении» прямое поощрение, а может быть, и тайное сочувствие.

Именно в этой связи следует понимать и евангельские слова «не противься злему» (Мф. V. 39). Правило, заключающееся в них, определительно разъяснено последующими словами – в смысле *краткого перенесения личных обид* [203], а также щедрой отдачи *личного имущества* [204] и *личных услуг* [205]. Истолковывать этот призыв к кротости и щедрости в личных делах как призыв к безвольному созерцанию насилий и несправедливостей или к подчинению злодеям в вопросах добра и духа было бы противосмысленно и противоестественно. Разве предать слабого злодею – значит проявить кротость? Или человек волен подставлять нападающему и чужую щеку? Разве щедрость не распространяется только на свое, личное? Или растративший общественное достояние и отдавший своего брата в рабство-тоже проявил «щедрость»? Или предоставлять злодеям свободу надругиваться над храмами, насаждать безбожие и губить родину-значит быть кротким и щедрым? И Христос призывал к *такой* кротости и к *такой* щедрости, которые равносильны лицемерной праведности и соучастию со злодеями? Учение Апостолов и Отцов Церкви выдвинуло, конечно, совершенно иное понимание. «Божии слуги» нуждаются в мече и «не напрасно носят его» (Римл. XIII. 4); они – гроза злодеям. И именно в духе этого понимания учил св. Феодосий Печорский, говоря: «живите мирно не только с друзьями, но и с врагами; однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими» [206].

Так, начало духа *ограничивает* действие любви в ее непосредственном, наивном разливе. Понятно, что это ограничение

неизбежно ведет за собою и видоизменение ее духовного строения и облика.

16. О ВИДОИЗМЕНЕНИЯХ ЛЮБВИ

Итак, начало духа видоизменяет внутреннее строение любви и форму ее проявления.

Обычно или нередко «любовью» называют лишь одну из ее разновидностей, и притом наименее духовную. Эта низшая разновидность любви слагается согласно формуле «по милу хорош» и то сводится к инстинктивному наслаждению чужим присутствием, то исчерпывается жалостью к чужому телесно-душевному страданию. В противоположность этому, духовное начало, останавливая бессмысленный разлив чувствительности и указывая любви ее подлинный, достойный предмет, постоянно приучает ее не идеализировать нравящееся («по милу хорош»), а наслаждаться совершенным («похорошу мил»), и вслед за тем сообщает ей необходимую для духовной жизни внутреннюю гибкость и многообразие внешних проявлений.

У человека духовно неразвитого и беспомощного «любовь» начинается там, где ему что-то «нравится» или где ему от чего-то «приятно»; она протекает в плоскости бездуховного «да» и стремится к максимальному внутреннему и внешнему наслаждению. Эта бездуховная любовь чаще всего отвращена от воли и разума и обращена к воображению и чувственному ощущению.

Напротив, духовная любовь имеет власть отвернуться от «нравящегося» и «приятного»; она имеет силу утвердить себя на уровне стойкого «нет»; она способна принять форму тяжкого и безрадостного служения.

Единственная, неизменная функция духовной любви – это «благожелательство»; это значит, что она всегда и всем искренно желает – не удовольствия, не наслаждения, не удачи, не счастья и даже не отсутствия страданий, – а *духовного совершенства*, даже тогда, когда его можно приобрести только ценою страданий и несчастья. Уже следующая функция духовной любви – опытное и интуитивное восприятие чужой личности, доводимое, в его полноте, до художественного отождествления, -осуществляется далеко не всегда:

на *низших* ступенях духовного самовоспитания она осуществляется преимущественно по отношению к идеальным, совершенным человеческим образцам (святые и герои); на *средних* ступенях-может быть только по отношению к Богу (уединение); на *высших* ступенях-только в Боге и через Бога, а из людей только по отношению к тем, кто сам просит о помощи (старчество). Духовно любящий всегда «благо-желательствует», но не всегда «отождествляется», и когда «отождествляется», то далеко не всегда «творчески приемлет», «одобряет» и «жалеет», и когда одобряет, то совсем не «по милу», и когда «жалеет», то не повергая в безвольное размягчение-ни себя, ни страдающего. Любовь его есть любовь к совершенству любимого или к любимому в его совершенстве, и эта любовь к совершенству любимого всегда остается сильнее, чем страх перед его возможным страданием.

Обычная любовь любит земной состав индивидуального человека и не знает ничего, что можно было бы противопоставить ему как высшее: отсюда ее чувственная и слащавая мораль, ставящая выше всего беспредметное «умиление» и беспринципную «доброту».

Напротив, духовная любовь знает это высшее и перед его лицом умеет владеть и своим умилением, и своей добротой. Она знает, что между двумя основными заповедями Христа (о любви к Богу и любви к ближнему) возможны видимые столкновения, в которых служение делу Божьему может требовать безжалостной суровости к человеку, а жалость к человеку бывает равносильна предательству по отношению к Божьему делу. И зная это, она знает также, *как* следует выходить из этих мнимых «столкновений», ибо отношение к Богу всегда остается для нее мерилom, которому подчинены отношения к людям. Поэтому для нее не может быть условий, при которых следовало бы предать дело Божие из жалости к человеку, но всегда возможны положения, в которых из любви к Богу можно и должно *сдержать любовь к человеку* и свести ее к строгости духовного благо-желательства; так что вторая заповедь остается при этом ненарушенной, ибо, вообще говоря, любовь совсем не сводится к животной жалости, расслабляющей и того, кто жалеет, и того, кого жалеют. Человек, угасивший в себе образ Божий, нуждается не в безвольно-сочувствующем «да», а в сурово-осуждающем «нет», и это

останавливающее и отрезвляющее его «нет» может и должно иметь своим подлинным источником любовь к Богу в небесах и к Божественному в падшей и духовно-угасшей душе.

Так зарождается и формулируется тот *отрицательный лик любви*, который всегда приводил и будет приводить в соблазн близоруких и сентиментальных людей. Судя обо всем по внешней видимости и не усматривая в проявлениях такой любви – ни сладостного сочувствия, ни умиленной жалости, они начинают негодуяюще говорить о «вражде», «ненависти» и «злобе», ужасаются и призывают к противодуховному и малодушному «состраданию». А между тем на самом деле духовное оформление любви, столь необходимое человеку и столь трудно приобретаемое им, придает любви целый ряд драгоценных видоизменений и отнюдь не угашает и не искажает при этом ее основной *любвонной* природы: в своем духовном «нет»- человек *любит* свой *настоящий, подлинный Предмет* несколько не менее, чем в своем *духовном «да»*, и гораздо более, чем в своем *бездуховном «да»*: мало того, любовь, способная принять духовно-отрицающий лик, является всегда более глубокой, более интенсивной, более верно-преданной, чем «любовь», малодушно отвертывающаяся от зла, чтобы его не видеть, или готовая сострадательно «принять» его.

Для того чтобы понять этот отрицательный лик любви, необходимо иметь в виду, что духовно-опредмеченная [207] и оформленная любовь, оставаясь *всегда* благо-желательством, т. е. желая *каждому* человеку духовного просветления и преображения, в то же время *не может любить* зло в человеке. Поэтому всюду, где она воспринимает в человеке *подлинное зло* (не слабость, не заблуждение, не падение, не грешность, а самоутверждающуюся противодуховную злобу), – она оказывается вынужденной видоизменить свое индивидуальное отношение к данному человеку в соответствии с наличным в его душе злом. По-прежнему всегда желая ему обращения и очищения и, может быть, радостно трепеща от одной мысли о возможности такого преображения злой души – духовно-любящий человек по необходимости переживает целый ряд видоизменений во всех остальных функциях своей любви: в сочувствии, одобрении, содействии, в творческом приятии, в желании «входить в его положение» (отождествляться), в готовности общаться

и, наконец, даже в способности отнестись к нему с элементарною жалостью. Каждый из нас должен знать это по собственному опыту: есть злые поступки, которым мы не можем дать ни сочувствия, ни одобрения; есть злые цели, которым мы не можем творчески содействовать так, что от одной идеи о том, что «я был ей косвенно полезен», душою овладевает смертная тоска; есть злые жизненные положения, входить в которые воображению-отвратительно, а воле – невыносимо; есть злые люди, от простого разговора с которыми душа начинает стонать, как раненая; есть злодеи, по отношению к которым последняя вспышка угасшей жалости только и может выразиться в ускорении их смертной казни. Все эти состояния в их основном существе, в насыщающей их стихии – остаются видоизменением духовности и любви, и потому они» не становятся злыми состояниями и не ведут к злым делам; и только близорукость или верхоглядство может характеризовать их как проявления зла и злобы. Однако в пределах доступной человеку любви и возможного нравственного совершенства эти состояния являются, конечно, нецельными и ущербными.

Абсолютно цельюю полною может быть только любовь к Богу – к абсолютно цельному и полному совершенству. Подобное отношение к человеку как таковому, взятому в отрыве от Бога, – было бы всегда неверным, основанным на невидении и идеализации. В любви же к человеку, обнаруживающему подлинное начало зла, – необходимость урезанности и нецельности становится самоочевидною. Здесь есть предметно обоснованная справедливая мера, необходимая и субъективно неустранимая грань. Конечно, эта мера любви не поддается точному, количественному установлению и умственное рассечение полужлого человека на «любимую добродетельность» и «нелюбимую порочность» остается неосуществимым. Но именно поэтому сложность нецельно-любимого предмета требует соответствующей сложности в строении нецельно-любящего акта; она требует от любви самообладания и приспособляемости.

Все эти видоизменения любви, вызываемые встречей между подлинною духовностью и подлинным злом, сводятся к тому, что любящее «да» скудеет в своих функциях, урезывается в своей полноте и по мере ухудшения предмета все более приближается к благо-

желающему «нет»; *отрицающая любовь* постепенно как бы преобразуется в *отрицательную любовь* и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея. Но и во время этого устранения и после него духовная любовь не превращается в злобу и не становится злом: человеку дано *молиться* и за казнимого злодея, и за казненного злодея, и Церковь знает эту молитву.

В этом предметно вынужденном функциональном скудении своем и в постепенном усилении элемента «нет» в лоне «да» – духовная любовь проходит через целый ряд классических состояний, духовно необходимых, предметно обоснованных и религиозно верных. Эти состояния выражают собою постепенное отъединение и удаление того, кто любит, от того, кто утрачивает право на полноту любви; они начинаются с возможно полной любви к человеку и кончаются молитвою за казненного злодея. Таковы в постепенно нарастающей последовательности: неодобрение, несочувствие, огорчение, выговор, осуждение, отказ в содействии, протест, обличение, требование, настойчивость, психическое понуждение, причинение психических страданий, строгость, суровость, негодование, гнев, разрыв в общении, бойкот, физическое понуждение, отвращение, неуважение, невозможность войти в положение, пресечение, безжалостность, казнь. И каждое из этих состояний, при наличности подлинного зла и верного видения, может быть и бывает духовно-здоровою и жизненно-целесообразною реакциею на злодейские проявления и поступки; так что задача человека, стремящегося к духовно верной жизни, будет состоять не в том, чтобы безусловно избегать этих состояний, а в том, чтобы не допускать их в себе без достаточных оснований, чтобы духовно владеть ими, чтобы не давать им затмевать ясность духовного взора и чтобы всегда удерживать их в родовом лоне коренного благожелательства и всегда сохранять в себе способность к восстановлению любовной полноты [208]. Самое высшее и чистое бесстрашие есть свобода от *злых* и *личных* страстей, от страстей духовно-неопредмеченной, безбожной самости, но оно совсем не есть ни безразличие, ни каменение, ни безволие, ни бездействие. Самое высшее и чистое бесстрашие знает свои подъемы и напряжения, свои бури, и громы, и извержения; но только источником их является не животное в человеке, и не похоти животного, а дух, его видение и его горение. Эти грозы и громы являют тогда не зло, и не злобу, и не

слабость человека, а силу его в добре; и не наличие их повреждает естество духа, а отсутствие их было бы духовно противоестественным. И если бы христианин когда-нибудь усомнился в этом, то ему достаточно было бы вспомнить о тех громах, которые божественно гремели над фарисеями и книжниками, над торговцами в храме, над Иерусалимом, избивающим своих пророков, и над теми, кто соблазняет малолетних. Достаточно один раз воспринять в этих громах ту самую силу любви, которая учит благодетельствовать врагам, прощать обиды и радостно отдавать свое достояние, чтобы в душе начала угасать идеализация сентиментального безволия.

В один великий и страшный исторический момент акт божественной любви в обличий гнева и бича изгнал из храма кощунствующую толпу. Этот акт был и будет величайшим прообразом и оправданием для всех духовно и предметно обоснованных проявлений отрицающей любви. Имея его перед своим умственным взором, все пророки, государи, судьи, воспитатели и > воины могут спокойно относиться к возможному суду, идущему на них со стороны безвольной сентиментальности, и к возможному причислению их к «богоотверженным ненавистникам»... Их дело – утверждаться в силе духовного благо-желательства и в ясности духовного взора. И еще помнить о безрадостной трудности ведомой борьбы.

Ибо отрицающая любовь безрадостна и мучительна для человека; она требует от него подвига, и притом сурового подвига. Здесь необходима сила, выдержка и стойкость; здесь нужны огромные волевые напряжения, верность принятым на себя тягостным обязанностям, самоотвержение и постоянная духовная активность в самоочищении [209]. И так как отрицающая любовь покоится не на личных расчетах и пристрастиях, а на подлинном испытании зла и на духовной необходимости ответа ему, то она не поддается произвольному угашению или превращению в положительную любовь, как бы об этом ни молила, может быть, утомленная или изнемогающая душа. Непонимание этой борьбы и ее бремени и морально кривой суд, идущий от людей ленивых, робких, чувствительных и лицемерных, довершает безрадостность этого подвига, под бременем которого всегда мужались благородные и утонченные души и, мужаясь, не сомневались в правоте своего дела...

Так, начало духа видоизменяет обличие любви и форму ее проявления.

Именно благодаря такому воздействию духа на первобытную наивно-непосредственную и слепую силу любви, она приобретает высшие способности и высшие задания, и вследствие этого все ее отношение к злу утверждается на нижеследующих основаниях.

Для того чтобы любовь могла действительно противиться злу, она должна быть духовно осмыслена, ограничена и видоизменена. Но, раз осмысленная и видоизмененная, она является исходным и верховным основанием всей ведущейся человеком борьбы со злом.

Вся проблема сопротивления злу разрешается этим основным принципом: *борьба ведется именно любовью, но одухотворенною любовью.*

Это означает, что правило «противиться злу *не* из любви» (если бы кто-нибудь захотел его установить) – принципиально отвергается во всех его возможных толкованиях и осуществлениях. *Всякий* акт, выросший из другого источника, – в действительности или не борется со злом, а размножает его, или борется *не со злом*, а с его отдельными, поверхностными симптомами. Следовательно, надо осудить и *нелюбовное* «непротивление» – когда кто-нибудь пытается отрезвить злодеев «щедростью» и «уступчивостью», движимый, однако, не любовью, а, например, рассудочным расчетом или трусливым безволием, но надо осудить и *нелюбовное понуждение* – если кто-нибудь борется со злодеями из чувства злобы, мести, голода, жадности или властолюбия. И то и другое – можно психологически понять; и то и другое-может оказаться и сравнительно вредным, и сравнительно «полезным» в общей экономии сил. Но настоящего сопротивления злу не будет ни в одном из этих случаев.

Следовательно, остается одно-единственное, универсальное правило: «противиться злу из любви» – из любви отдавая *все* свое, где это нужно, из любви понуждая и пресекая, где нужно, из любви уговаривая и из любви казня [210] и из любви не отдавая *ничего* своего, если это «твое» есть больше, чем твое, если оно есть в то же время – Божие: святыня, церковь, родина или их вещественное воплощение. И во всех этих своих проявлениях – и отдавая, и не

отдавая, и умоляя, и казня – эта любовь не будет ни безразличием, ни самодовлеющей чувствительностью, ни робким попусением, ни безвольною жалостью, ни соучастием.

Сопротивление злу творится любовью, но не к животности человека и не к его обывательской «душевности», а к его духу и духовности: любовью, которая умеет любить и душу человека, и все его земное естество, но в меру их духовной освященности и проникнутое, ибо она сознательно и бессознательно воспринимает человека и измеряет его сокровенно живущими в духе мерилami *совести, достоинства, чести, искренности, патриотизма, правоты перед лицом Божиим*, и потому неизменно повертывается своим отрицающим ликом ко всему бессовестному, унижительному, бесчестному, фальшивому, предательскому, богомерзкому. В борьбе со злом такая любовь любит *зрячим духом и мироприемлющей волею*, и потому она *видит* дело Божие в мире и на земле, и *активно, творчески пришлет* его своею силою. Потому то, что она любит (ее объект), есть, прежде всего, единое дело Божие на земле: и в отношении к нему-любовь цельна. Далее, объектом ее является Божественное, воплощенное в земной святыне, и в отношении к нему-любовь приобретает лик обороняющего благоговения. Далее, это есть божественно-духовное начало в притесненном ближнем, и в отношении к нему любовь приобретает лик благо-желающего сострадания. И, наконец, это есть духовное начало, гибнущее в злодее, и в отношении к нему любовь являет лик чистого и сурового благо-желательства...

Вот почему все учение о том, что активное, наступающее на злодея сопротивление злу противоречит любви, – падает как вредный моральный предрассудок. Как и всякая иная, верная форма сопротивления злу-понуждение и пресечение, является делом *именно любви и самой любви*, если любовь что-нибудь отвергает, то не понуждение как таковое, и не телесное понуждение, и не пресечение, а *зложелательство* в борьбе со злом, т.

е.зложелательное понуждение и *зложелательное* пресечение [211].

Но активное, наступающее на злодея сопротивление злу желает и другим людям, и самому злодею – совсем не зла, а блага. И потому оно может быть и должно быть делом поборающей любви.

17. О СВЯЗАННОСТИ ЛЮДЕЙ В ДОБРЕ И ЗЛЕ

Сопротивляться злу следует, во-первых, – внутренним растворением, претворением и преображением злого *чувства*, во-вторых, – внутренне-внешним понуждением и дисциплинированием злой *воли*, в-третьих, – внешним понуждением и пресечением злого *дела*. При этом оба последние способа сопротивления должны служить первому, как низшие ступени служат высшей, не заменяя ее собою, но возводя к ней и делая ее доступной.

К признанию этого правила ведет не только верное понимание *зла*[212] и *любви* [213], но и верное понимание человеческого *общения и совместной жизни*, ибо все люди- независимо от того, знают они об этом или не знают, желают этого или не желают, – связаны друг с другом всеобщей взаимной связью в добре и во зле, и эта связь налагает на них известные, неотменимые взаимные обязательства и подчиняет их определенным духовным правилам.

Для того чтобы убедиться в этой всеобщей связанности, ее необходимо усмотреть как бы воочию в собственном душевно-духовном опыте.

Фактически человек устроен от природы так, что душевная и духовная жизнь его скрыта от всех остальных людей и непосредственно доступна только его собственному самочувствию и отчасти самонаблюдению: моя душа «недоступна» другим людям, а чужие души «недоступны» мне: «чужая душа потемки». Зная это и сильно переоценивая свою скрытость и недоступность, люди в большинстве своем строят свою жизнь и свое поведение на вытекающей отсюда возможности самораздвоения: одно «я» состоит из того, что я «оставляю про себя», а другое «я» состоит из того, что я перед другими «обнаруживаю». При этом они нередко воображают, что они сами знают себя «верно» и «вполне» и- что другие знают о них только то, что они не сочли нужным скрывать о себе. Этот двойной самообман нередко поддерживается и закрепляется чувством «приличия», запрещающим людям скрывать друг от друга настоящие размеры своей взаимной друг о друге осведомленности.

На самом же деле каждый человек плохо знает сам себя и всегда обнаруживает себя другим во всех своих основных свойствах и

склонностях – целиком.

Человек плохо знает сам себя, во-первых, потому, что каждая человеческая душа в огромной своей части состоит из *бессознательных* («незамечаемых» или «забываемых») содержаний, способностей, влечений, склонностей и привычек, а также из *полусознательных* ощущений, настроений, ассоциаций и оттенков; только тот, кто систематически исследовал свое бессознательное и свой характер по методу произвольного ассоциирования, – может понять и измерить, насколько люди в действительности имеют ограниченное и неверное представление о самих себе. Во-вторых, человек плохо знает сам себя потому, что он очень охотно, легко и незаметно забывает о себе многое неприятное и дурное, перетолковывает все это в лучшую сторону и потому идеализирует сам себя, нравится себе и сердится, когда его якобы «несправедливо» порицают.

При таком наивном самовосприятии человек обычно и не подозревает того, что его *телесная внешность* точно выражает и верно передает его душу *вовсем* ее бессознательном и сознательном составе. В действительности человек устроен так, что его тело (глаза, лицо, выражение лица, строение головы, руки, ноги, походка, манеры, жестикауляция, смех, голос, интонация и все внешние поступки) не только *укрывает* его душу, но и *обнаруживает* ее, и притом как бы с точностью хорошего зеркала. Правда, к счастью или к несчастью, люди мало знают об этом, мало обращают внимания на этот телесный шифр души и плохо умеют дешифровать его, своим *сознанием*. Но *бессознательно* люди воспринимают друг друга в этом зашифрованном виде столь же цельно, сколь цельно они сами выражены в своем теле.

Дело в том, что все, живущее в человеке, существует в нем не только как психическое состояние, но и как физическое состояние, и обратно: всякое телесное состояние человека непременно имеет и душевное бытие, хотя сам он часто не знает этого и не сознает того, в чем именно оно выражается. Человек каждым состоянием своим как бы говорит на двух языках сразу: на языке тела и на языке души. И вот, благодаря этому удвоенному бытию тело человека как бы пробалтывает то, что душа, может быть, хотела бы скрыть не только

от других, но и от себя. Каждый из нас всею душою своею как бы «влит» в свое тело и целиком в нем явлен, и поэтому те, кто видят и слышат нас, – те, часто сами того не зная, испытывают в каждый данный момент *всю* нашу душу в ее основном строении. Именно поэтому люди часто «знают» друг о друге гораздо больше, чем сами сознают и чем могут выразить словами: в *бессознательном опыте* общения человек воспринимает от другого *все*, что выражает и выдает его тело о его душе, и понятно, что в *сознание* воспринявшего человека проникает сравнительно лишь очень небольшое из всего воспринятого, а остальное – воспринятое, но не осознанное – не улетучивается и не исчезает, но пребывает и живет в недоступной сознанию глубине. Когда же оно достигает сознания, то оно появляется обычно в виде смутных симпатий и антипатий, доверия и недоверия, предчувствия и подозрения, и все эти проблески знания могут быть по содержанию совершенно верными: но уловить, прояснить и обосновать их – сознание не может и не умеет. Однако такое «знание» может быть усовершенствовано и доведено до настоящей прозорливости при надлежащей длительной духовной работе.

Именно в силу такой цельности и глубины бессознательного общения *ни одно доброе или злое событие в личной жизни человека не остается исключительным достоянием его изолированной души*: тысячами путей оно всегда проявляется, выражается и передается другим, и притом не только постольку, поскольку он этого хочет, но и поскольку он этого не хочет. Каждый внутренний акт злобы, ненависти, зависти, мести, презрения, лжи – неизбежно изменяет ткань и ритм душевной жизни самого человека и столь же неизбежно, хотя и незаметно, выражается через тело и передается всем окружающим и через них отголосками дальше и дальше. Эта волна порока и зла идет тем сильнее и заметнее, чем повторное, чем глубже, чем цельнее душа предается этим состояниям, и понятно, что на лице Иуды, Ричарда Третьего, папы Александра Шестого и Малюты Скуратова всякий сознанием своим прочтет то, что незаметно скользнет по его душе при восприятии обыкновенного человека. И точно так же каждый внутренний акт доброты, любви, прощения, благоговения, искренности, молитвы и покаяния – неизбежно изменяет ткань и ритм душевной жизни и, незаметно

выразившись во взгляде, в лице, в походке, незаметно передается всем остальным людям. И опять эта волна доброты, чистоты и благородства идет тем сильнее и заметнее, чем глубже душа переродилась в этих состояниях: и понятно, что на лице [Макария Великого](#), Франциска Ассизского, Патриарха Гермогена и Оптинских старцев всякий увидит то, чего он не сумеет распознать в слабых проблесках обыденной доброты.

Вследствие такой бессознательной цельности общения и передачи – ни добро, ни зло не имеют в жизни людей «чисто личного» или «частного» характера. Всякий добрый – независимо даже от своих внешних поступков – добр не только «про себя», но и *для других*; всякий злой – даже если он злится «про себя» – зол, и вреден, и ядовит для всего человечества. То, что я есмь, то я размножаю и в других душах – сознательно и бессознательно, деланием и неделанием, намеренно и ненамеренно. Человеку не дано «быть» и не «сеять», ибо он «сеет» уже одним бытием своим. Каждый, самый незаметный и невлиятельный человек создает собою и вокруг себя атмосферу того, чему предана, чем занята, чем одержима его душа. Добрый человек есть живой очаг добра и силы в добре, а злой человек есть живой очаг зла, силы во зле и слабости в добре. Люди произвольно облагораживают друг друга своим чисто личным благородством и столь же произвольно заражают друг друга, если они сами внутренне заражены порочностью и злом. Поэтому каждый отвечает не только за себя, но и за все то, что он «передал» другим, что он послал им, влил в них, чем он их заразил или обогатил, и если эта посланная им зараза – заразила чью-нибудь душу, и отравила ее, и привела ее к совершению дел, то он отвечает в свою меру и за эти дела, и за последствия этих дел. Вот почему в живом общении людей каждый несет в себе всех и восходя тянет всех за собою, и падая роняет за собою всех. И потому «стояние города на десяти праведниках» – не есть пустое слово или преувеличение, но есть живой и реальный духовный факт.

Для того, кто реально усмотрит эту всеобщую живую связь – и в себе и в других, – окажется неизбежным сделать целый ряд необходимых выводов, признать целый ряд законов и правил.

Так, во-первых отсюда выясняется с очевидностью, что зло,

пребывающее в человеческих душах [214], сохраняет свое бытие, свою силу и свою ядовитость даже и тогда, когда оно не изливается ни в какие определенные внешние поступки: оно продолжает жить и размножаться, отравляя и душу носящую, и душу, воспринимающую его в отражении. Вот почему главная борьба со злом должна вестись внутренне, в душевно-духовном измерении, а внешние меры понуждения и пресечения никогда не смогут настичь его в его внутреннем убежище и преобразить его окаянство [215].

Во-вторых, необходимо признать, что всеобщая взаимная связанность людей в добре и зле не есть только социально-психологический *факт*, но что она таит в себе известное духовное *задание*, устанавливая для людей великую ответственность и целый ряд обязанностей. Ибо люди связаны не просто взаимодействием, но взаимодействием *в добре и зле*, взаимным облагорожением и взаимным погублением; взаимодействуя, они стоят перед лицом Божиим и каждый из них всегда имеет дело с теми младшими и слабейшими, к которым соблазны могут прийти именно через него.

Но если каждый из людей, неся в себе известное начало зла, отвечает и за себя и за других, то верное отношение его к этому «собственному» злу выражается не в том, что он «может» с ним бороться, «если хочет», а в том, что он при всяких условиях *обязан* с ним бороться и *не имеет права* угашать эту борьбу. Ибо, угашая ее, он вредит не «только себе», но всем: колодцы человеческих душ имеют как бы подземное (бессознательное) сообщение, и тот, кто засоряет и отравляет *свой* колодец, тот засоряет и отравляет *все* чужие. Человек, не соблюдающий духовную гигиену, есть очаг всеобщего, общественного заражения. Вот почему каждый из людей, помимо *религиозного* и *духовного* призвания к борьбе со своим злом, имеет еще *общественную* обязанность – воспитывать себя, духовно очищать свою душу, сдерживать свою злую волю, понуждать себя, принуждать себя, и, если надо, то понуждать себя к необходимому самопонуждению [216].

Если такова обязанность человека в его отношении к своему чистовнутреннему злу, то понятно, что не может быть и речи о каком-нибудь «праве» его совершать злые дела. Человек, реализующий свое внутреннее зло во внешней поступке, не только

сам «грешит» или «падает», но он делает всеобщую духовную связанность людей прямым *орудием зла* и его насаждения. Позволяя своему личному злу прорваться и стать внешним поступком, он предается ему во власть, дает ему цельное бытие и сам становится общественным вулканом зла. Он как бы срывает общественную связанность с ее высшего уровня, попирает основную обязанность самообуздания и насильственно, навязчиво вторгается со своим ушедшим через край злом – в другие души и во всю общественную атмосферу. Он заставляет других реально пережить всю мерзость созревшего зла, его отвратительную душевную природу, его уродливое содержание, его жизнеразлагающий ритм, его богопротивную цель: он заставляет сильных воспринять все это, а слабых – воспринять, заразиться и, может быть, – внутренне или даже внешне – *подчиниться* ему. Этим он вызывает к жизни в других душах целую систему бессознательного воспроизведения, полусознательного подражания и ответной детонации. Он нарушает духовное равновесие у одних, искушает других, заражает третьих, гипнотически покоряет четвертых. В злом поступке всегда укрывается элемент наступления, посягательства, попрания, властности, и поэтому зло, прорвавшееся в поступке, агрессивно и властно вовлекает в него души всех людей, делая их вольными или невольными соучастниками злодея...

Ввиду всего этого – бессмысленно гибельно отстаивать свободу злодеяния. Злу и так дается слишком много простора, когда ему предоставляется беспрепятственно жить внутри личной души, незаметно отравляя души ближних. Можно уверенно предвидеть, что было бы, если бы премудрые советы «непротивляющихся» были приняты и если бы было публично установлено, что никто не смеет пресекать деятельность злодеев, «не могущих» или «не желающих» удерживать свои злые вожделения и предпочитающих свободно изживать вовне все свои злые чувства, замыслы и намерения... Нет сомнения в том, что в результате этого на свете скоро остались бы одни злодеи и их запуганные рабы. Отстаивать «свободу злодеяния» могут только совсем наивные или неумные доктринеры, полагающие, что люди живут наподобие изолированных друг от друга атомов, что зло не заразительно и что злодей есть не более чем рассердившийся добряк... Напрасно также стали бы поддерживать эту точку зрения

сторонники беспредельной личной свободы, полагающие, что *по убеждению* - человек вправе делать *все*, ибо «убеждения свободны» и «убежденный поступок», есть высшая самооценность в жизни. Такой формальный подход к добру и злу был бы совершенно несостоятелен, ибо добро и зло *не* суть формальные начала. Мало сказать: «я убежден»; надо иметь за своим убеждением еще *ипредметные основания*. «Убежденность» может проистекать не из предметной очевидности, а из бредовой одержимости или извращенной страсти. И неужели здравый человек может серьезно полагать, что достаточно любому негодяю сослаться на свои негодяйские «убеждения», для того чтобы обеспечить себе объективную правоту и общественную беспрепятственность? Но в таком случае надо было бы признать, что *не-негодяй, тоже убежденный* в правоте своего пресекающего вмешательства, - будет *столь же прав* и беспрепятственно свободен, если он пресекая обрушит свой меч на голову «убежденного» негодяя...

В противовес всем злодеелюбивым учениям - необходимо открыто установить, что никто из людей не имеет ни свободы внутреннего злопыхательства, ни свободы внешнего злодеяния. Здоровая, религиозно-осмысленная общественная атмосфера всегда выдвинет против злопыхательства - меры психического понуждения, побуждающие злопыхателя к внутреннему самопонуждению и ставящие его на путь исцеления; а против злодеяния-сначала меры физического понуждения и пресечения, властно останавливающие внешний размах злодея, и затем меры внутреннего, духовного воздействия. Нельзя давать злу властно насаждать себя и распространять себя внешними поступками, вторгающимися в виде дерзкого призыва и соблазна в слабые и, может быть, уже полуотравленные души. Никто не имеет права ни злодействовать, ни делать себе святыню из свободы злодея [217]. Мало того, всякий *обязан* сопротивляться и злопыхателю, и злодею, - сопротивляться *инициативно* и Действительно, -сопротивляться и внутренним усилием, и внешним поступком, - сопротивляться не в злобу и в месть, а в любовь и служение. И обязанность эта у людей - *взаимна*.

Обязанностью *взаимовоспитания* [218] люди связаны настолько же, насколько они связаны неизбежным взаимодействием в добре и зле:

ибо в творчестве добра и в борьбе со злом люди не изолированы. Правда, каждый из них имеет дело, прежде всего, со своей собственной душой, непосредственно доступной только ему, и с живущими в ней злыми влечениями и страстями: каждый имеет перед собою прежде всего свои собственные поступки, над которыми он непосредственно властен. Но в этом люди уже связаны *подобием*, которое открывает им возможность как бы перекликаться из колодца в колодец, понимать и проверять друг друга, давать друг другу советы и оказывать помощь; и в этом добровольном сознательном обмене духовными дарами, против которого не мог бы ничего возразить самый отъявленный свободолюбец, процесс взаимо-воспитания уже совершается и приносит свои плоды. Возражения обычно начинаются лишь с того момента, когда одна сторона, сознательно или бессознательно, уклоняясь с путей добра, выходит из этого *подобия*, утверждает свою особую, злую цель и не желает более участвовать в этой совместности» и взаимности. Тогда обычно бывает так, что «отколовшийся во зло» начинает утверждать свою злую свободу и, умалчивая о том, что он добивается именно свободы *во зло*, он взывает к свободе *как таковой*, до тех пор пока простодушные и неумные люди, впадая в соблазн и соглашаясь с ним, не начинают отстаивать свободу *и для злодея*.

Однако люди не могут признать и никогда не признают, что злодей имеет привилегию злой свободы: ибо они связаны друг с другом не только *подобием*, но еще *взаимностью* и *общностью*.

Люди взаимно посылают друг другу свои достижения в добре и свои падения во зло: взаимно воспринимают посланное и взаимно отвечают за свои, даже и бессознательные влияния. По существу, они призваны к тому, чтобы совсем не посылать друг другу зла и получать от других одно добро, но не к обратному. Быть на высоте этого призвания им почти не удается. И вот некоторые из них пытаются закрепить за собою преимущественное право – посылать другим чистое зло и не принимать посылаемого им в ответ, в виде понудительного воздействия, добра. Взаимность и справедливость не терпят этой привилегии. Всякий, посылающий зло, всегда должен быть готов к тому и согласен на то, что другие сумеют пресечь его злодеяние и принудить его к качественному пересмотру посылаемого

им зла. Тот, кто, получая мою злую посылку, обращает мое внимание на ее злое качество, тот не наносит мне обиду, а оказывает мне услугу, а тот, кто пресекает мое озлобленное буйство, не давая ему распространиться и понуждая меня опомниться, тот выполняет свою обязанность и становится моим благодетелем [219]. В этом *взаимная обязанность* людей. И всякий из нас, оказывая другим эту услугу и это благодеяние, должен *желать себе* той же услуги и того же благодеяния от них. Пусть, действительно, каждый делает другим только то, чего желает себе: но при этом он должен желать и самому себе понуждения и пресечения от других в минуту своего собственного злодейства.

Однако в творчестве добра и в борьбе со злом люди связаны друг с другом не только взаимностью, но и *общностью*. Ибо у них имеется одна, единая, всем им *общая цель*, такое *общее благо*, которое – или сразу у всех будет, или сразу у всех не будет: это есть *мир на земле, расцветающий из человеческого благоволения*. Именно единство и общность этой цели заставляет людей объединять свои силы и вносить единую организацию в дело борьбы со злом. Каждый злодей мешает *всем* остальным – быть не злодеями; каждый колеблет и отравляет весь общий уровень духовного бытия. Поэтому каждый злодей, злодействуя, должен встретиться со *всеми*, объединенно сопротивляющимися ему; это сопротивление ведется *немногими* от имени *всех* и от *лица единой, общей цели*. Таков смысл всякой духовно осмысленной общественной организации. Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям их общую духовную *цель* и заставляет их создать единую общую *власть* для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице *живой орган общей священной цели*, орган добра, орган *святыни*, и потому совершает все свое служение от *ее* лица и от *ее* имени. Понуждающий и пресекающий представитель такого общественного союза делает свое дело не от себя, не по личной прихоти, не по произволу; нет, он выступает как *слуга общей святыни, призванный и обязанный* к понуждению и пресечению *от ее лица*. Он является живым органом той силы, которая составлена из всех индивидуальных, духовных сил, связанных солидарным отношением к общей святыне: эта сила есть сила *самой святыни*, а он есть *ее живое явление и ее живой меч* [220].

Именно благодаря тому, что духовно осмысленная общественная власть почерпает свои права из отношения к общей цели, а свою силу - из общей солидарности, воля каждого отдельного члена вливается в эту власть, признает ее добровольно и, подчиняясь ей, сохраняет свою духовную свободу. Мало того, правосознание связывает каждого с общею и единою властью в ее служении, так что каждый участвует своею волею и своею силою в ее актах, даже и в тех, в которых он сам непосредственно не выступает. И в результате этого слагается организация, в которой общий элемент единого *блага* и единой *цели* получает единого и общего *волевого двигателя*, до известной степени снимающего с единичных людей задание и бремя непосредственного понуждения и пресечения злодеев.

Благодаря такой организации каждый член союза может и должен чувствовать, что его воля и его сила участвуют в борьбе центральной власти с началом зла и его носителями. Это выражается в признании в поддержании актов этой борьбы не только за страх, но и за совесть, в сочувствии им и активном, инициативном содействии. Властвующий центр, ведя эту борьбу, нуждается в этом сочувствии и содействии и имеет право на него: мало того - побеждать в этой борьбе и строить совместную жизнь ради общей цели он может только тогда и лишь постольку, поскольку общественное мнение (и в его распыленном, и в его сосредоточенном состоянии) поддерживает его своим сочувствием и содействием. Власть и народ должны быть согласны в понимании зла и добра и солидарны в волевом отвержении зла; вне этого обе стороны идут навстречу гибели. Эта гибель и наступает, если одна из сторон изменяет общей цели или ее верному пониманию: если власть начинает *потакать* злодеям или если народ начинает их *укрывать*. Тогда общественно-организованное сопротивление злу прекращается, уступая свое место более или менее *злонамеренному непротивлению* и в результате победа зла оказывается обеспеченной.

Приятие власти и ее борьбы со злом выражается не только в том, что индивидuum за совесть помогает ей бороться со злодеяниями *других людей*, но и в том, что он сам добровольно приемлет понуждение и пресечение, когда оно обращается против *него самого*. Этот вывод естествен и необходим: ибо к нему ведет закон взаимности и

общности. Тот, кто приемлет общую цель и общий орган, тот приемлет и его верное действие, независимо от того, направлено оно на других или лично не него. При наличности зрелого правосознания человек участвует своею волею в актах своей власти и тогда, когда *он сам оказывается понуждаемым и пресекаемым, наказуемым или даже казнимым*. Справедливое понуждение он воспринимает тогда как *самопонуждение*, осуществляемое социально выделившеюся и уполномоченною духовною волею справедливое наказание он воспринимает как заслуженное самонаказание. И даже несправедливый приговор к смерти он может пережить в порядке добровольного приятия, подобно Сократу и великому множеству христианских мучеников.

Таковы последовательные выводы из всеобщей взаимной связанности людей в добре и зле.

18. ОБОСНОВАНИЕ СОПРОТИВЛЯЮЩЕЙСЯ СИЛЫ

Если попытаться объединить выводы, вытекающие из этой всеобщей взаимной связанности людей в добре и зле, то можно сказать: духовное растворение и преобразование зла знаменует конечную, завершенную победу над ним (*цель*), но *понуждение* к необходимым для этого усилиям и прямое *пресечение* злодеяний-необходимы для этой победы как *средства* или способы сопротивления.

Душевно-духовная связанность людей в добре и зле настолько существенна и проникающа, что человек, раз испытавший и осознавший ее, реально видит *единство и общность злого начала* в мире и чувствует непрестанную потребность не только не участвовать в его заражающем распространении, но и противостать ему в цельном, волевом сопротивлении. Едино и обще всем людям не только начало добра в его живом, благодатном и очистительном веянии, но и начало зла, в его разлагающем и отравляющем дыхании: и человек, осязавший это единство, оказывается уже не в состоянии «умственно отвлекаться» от него, или делать вид, будто его нет, или занимать безразличную позицию каким-либо иным способом. Злое начало *едино и агрессивно* и в агрессивности своей *лукаво и многообразно*. *Тот*, кто ему не сопротивляется, *тот* уступает ему и идет в его свите; кто не пресекает его нападения, тот становится его

орудием или гибнет от его лукавства. Здесь нельзя выжидать, вилять или прятаться, ибо не говорить злу ни «да», ни «нет» значит говорить ему «да»: и потому выжидающий и прячущийся совсем не «выжидает» и не «прячется», а предает и предается.

Для того чтобы вести верное сопротивление злу, необходимо все время иметь в виду все четыре основные свойства его: *единство, агрессивность, лукавство и многообразие*, и считаться с ними со всеми. Только духовно слепой может, признавая агрессивность, лукавство и многообразие зла, не замечать его *единства* и общности, замыкаться окончательно в свою личную «безгрешность» и искать «спасения» для себя одного; это будет добродетель слепого, совершенство беглеца, спасение себялюбца, и все – будет мнимое. Только лишенный жизненного опыта может не видеть *агрессивности* зла, его естественной тяги к расширению его одержимости, его властного напора и воображать, что силу зла можно и должно истощать беспрепятственностью, терпеливой покорностью и жертвенным обречением ему всех святынь, всех человеческих душ и всей культуры. Только наивный человек может не видеть *лукавства* зла и полагать, что злу присуще простодушие, прямота и рыцарственная корректность, что с ним можно договариваться, ожидая от него верности, лояльности и чувства долга. Только поверхностный ум может упускать из вида, что зло есть начало в высшей степени *удобопревратное*, способное использовать весь диапазон внутренних и внешних состояний человека, то разгораясь огнем открытой страсти, то замирая в умолчании, то принимая обличие доброты и благородства (ведь им, например, нашептано и само учение о «свободе злодеяния»). Зло, вообще говоря, совсем не сводится к «дурной цели»; для него настолько же характерны и «дурные средства». Его формула гласит: всеми, и злыми и добрыми, средствами – к злой цели; причем, в термине «злой» содержится не идея «отступления от добра», а идея «безразличия» или «отвращения» к добру. И вот, ведущий борьбу со злом и постигший его исключительно духовную растворимость и преобразимость, естественно, должен поставить перед собою вопрос, следует или не следует противопоставить этому обще-единому, лукавому и многообразному началу *во всей его агрессивности* - внешнее понуждение и пресечение, или нет? Требуется этого подлинная,

преображающая победа над злом или нет? И если требует, то почему?

Всеобщая взаимная связанность людей, делающая зло единым и общим началом, ставит каждого человека в положение вольного или невольного соучастника зла [221] и держит его в этом положении до тех пор, пока он не совершит волевой отрыв от злодея и не обратится к нему во всей силе активно-отрицающей любви [222]. Человек, видящий эту связанность людей и обладающий живою совестью, всегда испытывает себя как *быприсутствующим* при том зле, о котором он знает, что оно совершается или совершится. Но, присутствуя при злодеянии, он не может не порвать в себе того «едино-воления» и «едино-чувствия» со злодеем, в котором его обычно удерживает любовь к другим людям. Этот отрыв и есть первое проявление родившегося праведного гнева и негодования. При этом он не боится порвать это «единение со злодеем, ибо он видит и понимает, что злодей *уже порвал* в своей душе единение любви со своею жертвою, что он, осуществляя свое злодейство, рвет нити этого единения и в душе своей *жертвы*, и в душе *защитника*, и во всех душах. Поэтому поддерживать единение *положительной любви* со злодеем – противоестественно, отвратительно и губительно; напротив, оторваться от сочувствия ему и *всякого* соучастия с ним, не выходя из пределов духовного благожелательства, – естественно, необходимо, единственно верно. Но в соучастии остается повинен всякий, кто не положил *всю свою личную силу* на активное пресечение злодеяния. Всякий отвернувшийся, убоившийся, поберегший себя, не вмешавшийся, «ничего не сделавший», не воспротивившийся до конца – несет на себе вину духовного соучастия: и нравственно чуткий человек знает эту вину и вызываемое ею внутреннее угрызение и испытывает его даже тогда, когда злодейство почему-нибудь случайно не состоится («я от лени или трусости *чуть-чуть* не стал соучастником»...). Такому «хороняке» остается только два исхода: или почувствовать презрение к самому себе и почерпнуть в нем мужество для решительной борьбы в будущем, или же вступить на «успокоительный» путь обеления зла [223], который и приведет его постепенно к покорности, выводя его совсем из ряда сопротивляющихся.

Таким образом, каждое внешнее злодеяние является как бы испытанием или пробным камнем для всех, воспринимающих его: самым осуществлением своим оно испытывает духовную зрелость предстоящих, их преданность добру, их силу в добре, чуткость их совести, их любовь к ближнему, их способность мириться с победою зла и потворствовать ему. Присутствующий при злодеянии переживает некое искушение и соблазн, ибо во всяком злодеянии зло провоцирует всех окружающих, властно заставляя их высказаться и обнаружиться, занять решительную позицию: *против зла* или *в пользу зла*. Уклониться от этого испытания нельзя, ибо уклонившийся и отвернувшийся – высказывается тем самым *в пользу зла*. Именно эта острота проблемы придает каждому злодеянию характер *трагический-не* для злодея только, но и для всех воспринимающих. Подавляющее большинство людей предстоит злодеянию в состоянии внутренней не-готовности: их собственная, лично-внутренняя борьба со злом не закончена и не завершена, и из этого неустойчивого равновесия они вынуждены совершить внешнее волевое оказательство, резко ставящее их на *одну* сторону и нередко заставляющее их нести длительные или вечные последствия этого поступка. Вот почему большинство людей оказывается растерянными перед лицом злодеяния, и растерянность эта бывает тем большею, чем дерзновеннее и самоувереннее злодей. И какие только благовидные мотивы не приходят здесь на помощь тому, кто тянется к «безопасной» пассивности: и «отвращение к насилию», и «жалость» к злодею, и ложное смирение («я и сам грешный человек»), и ссылка на свою «неуполномочен-ность», и обязанность сохранить себя «для семьи», и нежелание «стать доносчиком», и мудрое правило «в сомнении воздержись», и многое другое. И все это служит одной цели: оправдать и приукрасить свое религиозное и нравственное дезертирство. Именно поэтому неутратившие совесть хороняки нередко чувствуют такую благодарность, и даже до восторга, к тому, кто примет бремя искушения на себя и избавит их своим пресекающим актом от неприятной раздвоенности и последующих угрызений.

Все это означает, что злодеяние не только вторгается во все души дерзновенным соблазном, призывом, отравой примера, но требует от большинства *духовно непосильного для него героизма*, видения,

духовной зрелости и внешней решительности. Оно отравляет души не только своим взрывом, но и тем ядовитым сознанием собственного предательства, которое оно вызывает в слабых душах и которое само по себе равносильно полупобеде зла. Вот почему понуждающий и пресекающий творит верное дело, драгоценное для *всей* внутренней борьбы со злом во *всех* людях; он как бы приемлет – вот меч великого рассечения добра и зла, о котором говорит таинственное слово Евангелия («не мир пришел Я принести, но меч». Мтф. X. 34-39; Мрк. XIII. 9-13; Луки XII. 51-53). Он героически выявляет противоположность добра и зла, проводит между ними четкую и драгоценную грань, помогает людям осознать эту грань и поддержать ее в своем внутреннем мире, спасает себя и их от вины соучастия и от самопрезрения, удерживает буйный разлив зла и избавляет людей от непосильного для них искушения. Он утверждает в себе и являет другим *силу добра*, которая, естественно, ищет цельного бытия во внешнем поступке, и притом не только созидающем, но и отражающем. И понятно почему люди, имея в виду эту разделяющую, различающую и ограждающую функцию благой силы, обращаются умственно к светлому образу ангела и именно ангела-хранителя.

Понятно, что, если бы зло совсем не обладало агрессивную тенденцию или не изливалось во внешних поступках, то сопротивление ему посредством физического пресечения было бы ненужно и невозможно. Именно агрессивность зла и необходимость для него изливаться во внешних поступках делают необходимым и *противонаступление* на него. Напрасно было бы возражать против этого ссылкой на то, что внешний акт не прибавляет ничего к злопыхательству и при наличности последнего является несущественным. Хотящий зла относится к творящему зло, как сдерживающийся к несдерживающемуся, как несмеющийся к смеющемуся, как осуждающий зло (хотя бы еще только уголком своей души) к одобряющему [224], как еще не утвердившийся во зле к тому, кто ему предался. При прочих одинаковых условиях виновность последнего гораздо больше; злобредность же его больше при всяких условиях. Напрасно также думать и говорить, что злое действие вызывается именно внешним противодействием; в реальной исторической действительности дело обстоит как раз наоборот...

Вся история человечества состоит в том, что в разные эпохи и в разных общинах *лучшие люди гибли, насилуемые худшими*, причем это продолжалось до тех пор, пока лучшие не решались дать худшим планомерный и организованный отпор. Так всегда было, и так всегда будет: радикальное зло, живущее в человеке, *торжествует до тех пор, пока не обуздывается* и поскольку не сдерживается; и всюду, где эта обуздывающая и сдерживающая сила не восстает в *самом* индивидууме, она должна прийти и приходит извне, от других, в виде внешнего сопротивления и вызываемого им страха и страдания («timore 5el dolore». Бл. Августин). Внешняя чужая сила нужна человеку для того, чтобы он приучился блюсти верную социальную грань в своем поведении, так чтобы эта грань постепенно стала его собственной, изнутри поддерживаемую и добровольно признанную гранью, и тогда страх претворится в уважение и утвердит в нем чувство долга, а страдание побудит его обратиться к себе и открыть источник его в своем собственном несовершенстве. Понуждение и пресечение необходимы для того, чтобы пробудить и укрепить к дефективной душе правосознание и моральное чувство, из коих каждое по-своему ведет к истинной нравственности или по-своему ее приближает.

Столетиями и тысячелетиями совершается этот обуздывающий и перевоспитывающий процесс, превращающий человекообразное животное – в существо общественное и дисциплинированное, и чем общественнее и дисциплинированнее это животное, тем доступнее оно для духовной культуры и тем доступнее ему самому работа внутреннего самовоспитания. Самая идея о возможности «сопротивляться посредством непротивления» даруется человечеству и оказывается применимой тогда и постольку, когда и поскольку общий, родовой процесс обуздания зверя в человеке грозой и карой («Ветхий Завет») создает накопленный и осевший итог обузданности и воспитанности, как бы экзистенц-минимум правосознания и морали, открывающий сердца для царства любви и духа («Новый Завет»). Однако новое учение отнюдь не порицает, не отменяет и не отвергает угрозу и кару; по-прежнему необходим и меч, и «Божий слуга» «в наказание делающему злое» (Римл. XIII. 4). Но помимо этого пути и рядом с ним уже установлен новый, высший, благодатный путь, не единственный, но главный: *Божий* путь, не

осуждающий, но осмысливающий и освящающий прежний путь, путь «Кесаря». Именно там, где зверь укрощен и диавол в душе подавлен, - просыпается способность, и склонность, и объективная общественная возможность воспитывать души словом разума и делом уступчивой любви: но где этого нет, там слово падает на бесплодный камень и расточенная доброта попирается свирепыми животными (Мтф. VII. 6)... Там по-прежнему необходима гроза, посылающая страх и страдание.

Эта точка зрения родового, исторического преемства обнаруживает с особенною ясностью несостоятельность тех, кто «принципиально» отрицает внешнее понуждение и пресечение. Сторонник «чистого» непротivления вместе со всем остальным человечеством пользуется плодами всей предшествующей борьбы со злом: всею своею жизнью, безопасностью, возможностью трудиться и творить - он обязан усилиям, подвигам и страданиям тех, кто до него, из поколения в поколение обуздывал зверя в человеке и воспитывал в нем животное, а также тех, кто ныне продолжает это дело. Именно благодаря тому, что находились люди, добровольно принимавшие на себя бремя активной борьбы со злодеями, эту, может быть, тягчайшую разновидность мирового бремени, - всем остальным людям открывалась возможность мирно трудиться, духовно творить и нравственно совершенствоваться. Огражденные и обеспеченные от злодеев, окруженные незлодеями, они оказывались в значительной степени освобожденными от напряжений отрицательной любви [225] и свободно могли предаваться, в меру своей нравственной потребности, благам высшего бескорыстия, любовной уступчивости и личного непротivления. И вот, сторонники «чистого» непротivления, пользуясь этими благами векового дуба, но не усматривая того, что источник этих благ именно в нем, стали отдавать всю свою «добродетель» и свои досуги на то, чтобы подрить его корни и повалить его. Началось осуждение благодетелей, порицание собственных защитников; раздалась проповедь против самой необходимости нести мировое бремя пресечения зла; полились доказательства того, что это бремя-мнимое, что зла нет, что сами понуждающие и пресекающие суть настоящие и единственные злодеи. И при этом все блага ограждения продолжали даваться поносимыми благодетелями и продолжали приниматься поносящими

«праведниками». И если ограждающие, неся свое бремя, принимали на себя вину, то эта вина по всей справедливости ложилась и на огражденных: ибо огражденные пользовались всеми проистекающими отсюда благами, и не могли ими не пользоваться, и фактически принимали их, но только делали вид, что это не блага, что они им не нужны, что они ими не пользуются, и что они, при всей этой фальши и неблагодарности, во всем своем горделивом лицемерии и моральном ханжестве, соблюдают нравственную чистоту, «любовность» и «непротивление»... И продолжали взрывать под собою и подо всеми пороховой погреб зла.

Все эти разъяснения окончательно устанавливают не только необходимость внешнего понуждения и пресечения, но и их сравнительное значение в общей системе борьбы со злом.

Это значение есть чисто *отрицательное*. Наивно было бы думать, что внешнее воздействие на человека, исходящее от других и механически направленное на его телесный состав, - может заменить собою внутреннее, органическое воспитание в духе и любви. Посредством внешнего понуждения и пресечения невозможно сделать человека добрым или принудить его к добрым делам (это было бы самое большее *видимость* добрых дел...); на этом пути нельзя погасить зло, живущее в душе, нельзя перевоспитать человека или облагородить его чувство и волю; эти меры идут не к умножению добра, в *к уменьшению числа злодеяний*; они отрицательно готовят разрешение главного задания, но именно постольку они являются *безусловно необходимыми*.

Внешнее понуждение и пресечение имеют тройную цель.

Во-первых, не допустить, чтобы данный человек совершил данное злодеяние, остановить *эту* злую волю в ее злом направлении, отрезвить ее внешней помехой и отпором, показать ей, что запретность запрещенного поддерживается не только мотивами совести и правосознания, но и внешнею силою, то ставящею препятствие злодею, то настигающею его суровыми последствиями и, наконец, лишением свободы и причинением ему душевных неприятностей и страданий побудить его обратиться к само-осознанию, само-побуждению и само-перевоспитанию. Для души, в корне благородной, но страстной и падшей, может быть достаточно

первого проблеска внешнего пресечения, для того чтобы установить равновесие и самообладание. Напротив, душа, в корне извращенная и ожесточенная, может не отозваться в своей одержимости ни на какие внешние и внутренние воздействия и найти свой конец в смертной казни.

Вторую задачей является ограждение всех других людей от злодеяния и его отравляющего воздействия - от того душевно-духовного ожога, примера, искушения, соблазна, призыва, которое оно несет в себе и с собою; и далее - избавление других от опасности, от того страха за свою жизнь, за свободу, за права, за свой труд, за свое творчество, за свою семью, который вызывает в людях взаимное недоверие, настороженность, отчуждение, враждебность, ненависть и ожесточение (*bellum omnia contra omnes*). Ожидать отовсюду нападения и злодейства - значит подозревать всех, видеть всюду врагов, готовиться к отпору и гибели и готовить гибель другим. И если в ограждении прежде всего и безусловно нуждаются малолетние, слабые, больные и беззащитные, то и для всех остальных людей отпадает возможность духовного творчества и совершенствования при наличии ожесточенной борьбы всех против всех.

Третья задача состоит в том, чтобы удержать от пути злодейства всех людей, способных соблазниться или увлечься им: пример понуждаемого и пресекаемого злодея учит воздержанию всех, слабых в добре и колеблющихся. Внешний стимул закрепляет и усиливает неуверенное действие внутренних мотивов и в полном смысле слова идет на помощь человеку в его внутренней борьбе с самим собою. Правовая угроза отпором или тягостными последствиями сама по себе, конечно, не единит людей, но она уменьшает и ослабляет силу взаимного отталкивания, взаимной агрессивности, того центробежного разброда и развала, при господстве которого совместная жизнь людей становится адом. Поддержание внешнего общественно-правового порядка само по себе не вызывает в душах расцвета христианской любви, но оно устанавливает в человеческом общении тот *внешний* ритм миролюбия, терпимости и корректности, который неизбежно, хотя и незаметно, передается и в *души людей*; внешний правопорядок воспитывает людей так, как это делает

воинская выправка, дисциплина и отдавание чести: слагаются и крепнут навыки самообладания, координации и солидарного действия. Дисциплинируя людей, внешний правопорядок создает и психическую атмосферу взаимного признания, уважения, стовора и даже общее, «незримо разлитое в душах, настроение доверия и дружелюбия. Конечно, это настроение имеет свой минимум и свой максимум, и при наличии минимального уровня – ему, конечно, далеко еще до настоящего дела любви. И тем не менее, *этим расчищаются пути* к возможности единения, создается почва для взаимного благоволения, и самое злопыхательство, не имея возможности излиться в злодеяние, бывает вынуждено искать себе иных исходов и внутренне перегорает в обращенности на свои собственные страдания.

Такова единая отрицательная задача понуждения и пресечения: отрезать пути к злодейству, оставляя открытым путь единения. Это далеко еще не создание рая, но это есть исключение ада и поддержание внешнего чистилища для дальнейшего внутреннего делания. Это еще не самое движение вверх, в гору, но как бы прокладка горного шоссе. Это еще не самое лечение недуга зла, но как бы изоляция очага, карантин и борьба превентивными мерами. Это еще не самая жизнь в обновленном доме, жизнь здоровая и творческая, но лишь необходимая дезинфекция зараженного дома. Осуществляющий эту борьбу служит именно делу духа и любви, но служение его отрицательное и подготовительное. И это служение совсем не сводится к употреблению внешней, физической силы, но состоит *в создании уверенной перспективы ее применения.*

Понуждение и пресечение поставлены на должную высоту не там, где они в непрерывном ходу, но там, где *возможность* их всегда налицо, *анеобходимость* их применения *не* наступает. Ибо задача их не в том, чтобы наполнять тюрьмы и казнить, а в том, чтобы помочь выработке, установлению и поддержанию внутренних, мотивирующих сил правосознания. Эта задача окончательно разрешена не тогда, когда злодей уловлен и казнен, но когда не оказывается злодеев, подлежащих уловлению и казнению: и вот именно это-то и означает, что правосознание окрепло и что духовное призвание правовой силы осуществлено [226].

Теперь уже ясно, что только признание этих способов борьбы может дать началу добра всю полноту необходимого вооружения. Нелепо думать, что внешнее понуждение и пресечение суть единственные или главные способы сопротивления злу [227] – т. е. что зло побеждено, как только оно спряталось и притаилось. Но столь же нелепо думать, что понуждение и пресечение суть злодейские и недопустимые способы борьбы [228] – т. е. что зло неприкосновенно, как только оно дерзнуло излиться во внешний поступок. Внешняя, физическая борьба со злодеем не должна быть противодуховна, ибо цель ее в духовном воспитании, и потому она должна проистекать из воли к духу [229]. И точно так же эта борьба не должна быть противолюбовна, ибо цель ее в проложении путей ко взаимному приятию и единению людей, и потому она должна проистекать из верной любви к Богу и людям и из благо-желательства к самому злодею [230]. Дух и любовь, с одной стороны, и внешнее понуждение и пресечение, с другой стороны, совсем не стоят принципиально в отношении взаимного исключения. Нельзя воспитывать людей, не отправляясь из духа и любви и не обращаясь к духу и любви, но именно настоящий воспитатель должен уметь не только уговаривать, но, когда надо, – *уговаривать заставляя* и, когда необходимо, – *заставлять не уговаривая*, и перспективу этой возможности и даже неизбежности он должен, когда надо, поставлять перед умственным оком воспитываемого.

Эта перспектива физического понуждения и пресечения имеет как бы три плана, или три возможности, предстоящие тому, кто призван к нему в своем предметном служении; эти возможности определяются душевным состоянием одержимого злом человека.

Так, во-первых, человек, впавший в состояние противодуховности и противолюбовности, может обнаруживать *склонность* и *способность к злодейству*. Необходимость сопротивления злу в чужой душе этим уже дана, но весь аппарат мероприятий выдвигается в известной духовной последовательности: начиная от призыва словом и делом к очевидности и любви – и кончая готовностью обратиться к физическому понуждению и пресечению; эта готовность выдвигается здесь лишь в виде угрожающей санкции.

Во-вторых, человек, захваченный злом, может покуситься на

реальное злодеяние или даже осуществить его, и притом, может быть, неоднократно, обнаруживая *злую волю* не считаться с духовным понуждением, а может быть, и с физическим пресечением. Во всех подобных случаях необходимо в первую очередь физическое пресечение; в дальнейшем – делом государственного суда явится: квалифицировать правосознание преступника в момент злодеяния (виновность) и в момент суда (наказуемость) и, следовательно, решить вопрос о том, необходимо ли и в какой мере необходимо физическое понуждение; церковь, исправительные учреждения и общественное мнение должны будут принять на себя бремя» духовного перевоспитания. «

Наконец, в-третьих, одержимый злом человек может обнаружить прямую *неспособность* воздерживаться от злодеяний; таков абсолютный злодей, который пожизненно *не может не злодействовать* и перед извращенною волею которого бессильны все меры человеческого воздействия. Перед лицом такого уroda-духовное воспитание и физическое понуждение могут отпасть, как бессильные и безнадежные, и тогда все сведется к физическому пресечению которое в своем чистом виде может принять форму смертной казни.

Так надлежит представлять себе организацию внешне-понудительной борьбы со злом в условиях мирного правопорядка и государственного равновесия. Совсем иначе может сложиться эта борьба в условиях революционных потрясений, гражданских и международных войн: в этих условиях необходимость оборонять родину, веру и святыни ставит человека в положение не воспитателя, а воина; его призванием является не пробуждение очевидности и любви в душе нападающего, не размягчение его ожесточенности и не облагораживание его намерений; нет, он призван физически остановить и пресечь, он должен принудительно положить конец напору, необходима гроза, сеющая страх, страдание и смерть. Необходимость решительного внешнего воздействия вызывается здесь сосредоточением всех обостряющих борьбу и запирающих другие выходы условий [231]: буйная агрессивность восставшего, невозможность терять время, необходимость овладеть пространством, неопределенно-обширный объект воздействия, неудобоугворимость одержимого врага, невозможность предать обороняемую

драгоценность – все это может как бы погасить на время все положительные задачи борьбы со злом и временно отклонить как несостоятельные все духовно-любвные пути воздействия.

Физическое пресечение выступает тогда во всем своем безжалостном и суровом виде, ведя наступление на нападающего и оставляя для начала положительной любви сравнительно лишь самое небольшое поле действия (акты личного сострадания и пощады, законы о раненых, больных и пленных).

Опасность такого обособления и исключительного действия физической силы – самоочевидна. Увлекая и ожесточая человеческие души, пресечение начинает терять под собою настоящую духовную почву, оно незаметно начинает переоцениваться самими пресекающими и приобретает в их глазах значение главного, самодовлеющего, обычного и чуть ли не исключительного средства борьбы со злом; оно как бы выходит из общей лестницы средств [232] и начинает считаться самой подлинной и настоящей «борьбой по преимуществу», повреждая и души поборающих, и души побораемых, и души присутствующих при борьбе. Необходима большая сила видения, мудрости и воли для того, чтобы вовремя положить конец преобладанию этого способа борьбы, найти верную меру для действия меча и приступить к действительному целению состоявшихся духовных разрывов – силою положительной любви (начиная от политической амнистии и заключения мира и кончая всенародным покаянием и обретением новой справедливости).

Не надо быть сентиментальным человеком, для того чтобы испытывать эти периоды самодовлеющего пресечения, эти эпохи меча и крови, с их ожесточением, с их страданиями, с жертвенным самозакланием лучших людей и духовным утомлением и оскудением уцелевших – как бремя и проклятие в земной жизни человечества. Но надо быть и сентиментальным, и неумным человеком для того, чтобы из отвращения к этим тягостным периодам проклясть меч как таковой и отвергнуть всякое пресечение. Пока в человеческой душе живет зло, меч будет необходим для пресечения его внешнего действия, – меч, сильный в своей неизвлеченности и в своем пресекающем ударе. Но никогда меч не будет ни созидающим, ни последним, ни глубочайшим проявлением борьбы. Меч служит

внешней борьбе, но во имя духа, и потому, пока в человеке жива духовность, призвание меча будет состоять в том, чтобы его борьба была религиозно-осмысленна и духовно чиста.

После всего разъясненного и высказанного остается еще установить это призвание меча.

19. О МЕЧЕ И ПРАВЕДНОСТИ

«Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и свое место в мире, – не сопротивляться злу мечом и силою?» Таков был основной, двуединый вопрос, породивший все наше исследование. Что можно и должно ответить на этот вопрос, когда его [233] ставит нравственно-благородная душа, ищущая в своей любви к Богу и Его делу на земле – религиозно верного, волевого ответа на идущий извне напор зла? [234]

Ответ, добытый нами, звучит несомнительно и определенно: *физическое пресечение и понуждение могут быть прямою религиозною и патриотическою обязанностью человека*, и тогда он не в праве от них уклониться. Исполнение этой обязанности введет его в качестве участника в великий исторический бой между слугами Божиими и силами ада, и в этом бою ему придется не только обнажить меч, но и взять на себя бремя человеко-убийства.

Но именно в связи с этим последним выводом в разрешении основной проблемы возникает глубокое и существенное осложнение. Убить человека... Но разве убивающий ближнего соблюдает свое «нравственное совершенство»? Разве такой исход может быть нравственно верным, безгрешным, праведным? Ведь согласно основному вопросу ответ должен был удовлетворить человека, «стремящегося к нравственному совершенству»... Разве совесть человека может, при каких бы то ни было условиях, признать убийство человека безгрешно-праведным делом? А если не может, то как же удовлетвориться таким ответом?

Мы установили с самого начала, что все исследование имеет смысл только при полной и безусловной честности с самим собою, только при отсутствии упрощений и замалчивания, пристрастия и

малодушия [235]. Здесь непозволительно и не следует скрывать от себя что бы то ни было; напротив, надо открыть себе глаза на все, и все правдиво договорить перед лицом предмета. И потом уже принять окончательное решение, в уверенности, что оно недвусмысленно и верно.

В самом деле, в борьбе со злом, особенно при внешнем понуждении и пресечении, -не терпит ли умаления или искажения личное и нравственное совершенство борющегося?

Нельзя не отметить, с самого начала, что форма этого вопроса – суровая, категорическая, явно предвосхищающая единственно возможный ответ («да, терпит»), – может скрывать за собою некий серьезный дефект нравственного опыта или видения, и тогда она может вызывать в душе у спрашиваемого двоящееся впечатление наивности и лицемерия. Вопрос ставится так, как если бы человек (может быть, сам вопрошающий) *обладал уже* личным нравственным совершенством, и вот обладая им и ценя его выше всего в жизни, опасался бы увидеть его умаленным или искаженным через свое участие в пресекающей борьбе со злом. Безгрешный и праведный человек опасливо ищет праведного и святого образа действий, с тем чтобы соблюдать только его и никогда не приобщаться какому-либо другому образу действий, не совсем совершенному или не безусловно праведному. Если при этом спрашивающий действительно уверен в том, что он «праведен» и что человеку вообще доступно в его деятельности безусловное и полное совершенство, то это свидетельствует о некоторой ограниченности его нравственного опыта и о наивности его духовного видения; если же спрашивающий знает о своей личной неправедности и об обреченности всех человеческих действий на большее или меньшее несовершенство, то вопрос его оказывается лицемерным.

Ни наивность, ни лицемерие не оправдывают постановку вопроса, отправляющуюся от нравственного совершенства как *данного*, как наличного или вообще легко доступного человеку в нашей земной жизни. Тому, кто хоть раз в жизни попытался реально представить себе, как жил бы, чувствовал и действовал действительно нравственно совершенный человек, и кто потом попытался сравнить этот образ – со своим собственным, сознательным и бессознательным

укладом или зарядом влечений и желаний, тому и в голову не придет требовать для своей мнимой «святости» абсолютно «праведных» жизненных исходов. Это было бы столь же реально, умно и состоятельно, сколь состоятельно, умно и реально человеку, провалившемуся по пояс в болото, рассуждать о том, как бы ему вернуться домой, не допустив на своей одежде ни одного влажного пятнышка. Во грехах зачатый, во грехах возросший и совершивший полжизни, окруженный такими же людьми и связанный с ними связью всеобщего взаимодействия во зле [236], - человек вряд ли имеет основание ставить перед собою практические вопросы абсолютного измерения и задачу немедленной абсолютной чистоты. Напротив, чем глубже он уходит в себя, чем зорче он видит тайные гнездилища своего инстинкта и своих страстей - тем более чуждою становится ему точка зрения морального максимализма, тем более скромным он делается в оценке своих собственных сил и возможностей и тем более снисходительным он делается к слабостям ближнего. Он научается понимать Евангельский завет «совершенства» (Мтф. V. 48; Луки V. 35) как долгую лестницу страдающего восхождения, как зов сверху и как волевое начало совести в душе, но не как суровое мерило, ежеминутно пригвождающее слабую душу или педантически требующее непрерывной безукоризненности.

Человек не праведник, и борьбу со злом он ведет не в качестве праведника и не среди праведников. Сам тая в себе начало зла, и поборая его в себе, и далеко еще не поборов его до конца, он видит себя вынужденным помогать другим в их борьбе и пресекать деятельность тех, которые уже предали себя злу и ищут всеобщей гибели. Пресекающий сам стоит в болоте, но нога его уперлась в твердое место, и вот он уже помогает другим, засасываемым трясиную, выйти на твердое место, стремясь оградить их и спасти, и понимая, что он сам уже не может выйти сухим из болота. Конечно, от слабости и из бездны никому не поможешь и никого не укрепишь, но из малейшего проблеска силы, видения и веры - может уже произойти начало спасения. Тот, кто сам уходит в трясину и захлебывается, тот, конечно, не борец и не помощник, но утвердившийся-уже помощник и уже борец, хотя и стоит сам в болоте. И не странно ли было бы видеть его полное безразличие к

погибающим и слышать лицемерное оправдание, что «помогать вообще может только тот, кто стоит на берегу», и что он «тоже поможет кому-нибудь, когда сам выберется из болота и совсем обсохнет, но и тогда с тем, чтобы самому никак не забрызгать свою одежду»...

Человек, искренно любящий и волею ведомый, борется и от малой силы, помогает и от бедности. И начинает не сверху, от идеала, а снизу, от беды и от нужды. И он прав в этом, ибо, разумно и реально-идти в борьбе со злом не от максимума нравственного совершенства, закрывая себе глаза на свою несправедливость и на всем присущую грешность, а от наличной ситуации злых страстей и благородной воли, отыскивая возможный минимум греха и возможный максимум помощи и укрепления. *Это* совсем не значит, что человек должен *погасить* в себе волю к нравственному совершенству, напротив, эта воля необходима ему до последнего издыхания. Но это значит, что наивная фантазия о его легкой доступности извинительна только детям; быть святым в мечтании не то же самое, что быть святым на деле: и от восприятия этого различия, от его проникновенного постижения душа человека мудреет и закаляется. Человек постоянно должен растить и укреплять в себе волю к нравственной чистоте, чистую и искреннюю волю к полноте духовной любви и к ее цельному излиянию в жизненные дела, но он не должен воображать, что это ему легко и быстро дастся. Однако чем большего он в этом достигнет, тем *менее несправедливый* или, что то же самое, тем более праведный исход ему всегда удастся найти. «Большого» достигает тот, кто ищет «всего»; но бывает и так, что неразумное, настойчивое требование «всего» отнимает у человека и «меньшее». Ибо есть определенные жизненные положения, при которых заведомо следует искать не праведности и не святости, а *наименьшего зла и наименьшей несправедливости*, и в этих случаях практический максимализм всегда будет проявлением наивности или лицемерия.

Все эти соображения отнюдь не должны погасить или оставить без ответа вопрос, предложенный нравственным максималистом. Пусть он *практически не прав*, из наивности или из лицемерия; однако *теоретически* этот вопрос полон глубокого смысла и нравственная философия *обязана* его исследовать. Мы не имеем права уклониться

от ответа на него и потому спросим еще раз: сопротивляющийся злу силою и мечом – удовлетворяет ли в этом всем требованиям нравственного совершенства? Остается ли душа его чистою и невозмущенною, а совесть-удовлетворенною и спокойною?

Трудно было бы представить себе, чтобы человек с глубоким и острым нравственным чувством мог дать на этот вопрос – положительный, успокаивающий ответ. Это ясно уже из вышеизложенных оснований, именно, что у несовершенного человека по необходимости несовершенны и поступки, и тогда, когда он молится Богу добра, и тогда, когда он борется со злом; волею и неволею, ведением и неведением-человек всегда неправеден и грешен; можно ли думать, что он внезапно окажется совершенным и святым именно в обращении ко злу?.. Напротив, следовало бы заранее допустить, что восприятие зла неминуемо вызовет в его душе и возмущение, и соблазн, и замешательство, и преодолевающие усилия, словом, все то, что не может не разразиться в душе живущего страстями неправедника. И естественно, что так это обычно и бывает. При восприятии зла дурные стороны души обыкновенно просыпаются из своего морального полусна, как бы предчувствуя начало своего освобождения: они начинают трясти наложенные на них цепи, отвечая на появление зла – любопытством и сочувствием, радостью и подражанием, попыткою оправдать себя и узаконить, повышенною притязательностью и непокорством. Душа переживает период искушения и внутренней борьбы: она выходит из равновесия и нуждается в повышенных усилиях духа и, быть может, как никогда, видит себя далекою от совершенства...

Однако помимо всего этого необходимо признать, что активная, внешняя борьба со злом несет в себе особые условия, затрудняющие человеку и его внутреннюю борьбу с его собственными злыми влечениями, и нахождение нравственно верных и безвредных внешних проявлений.

Так, прежде всего, понуждающий и пресекающий человек естественно занимает по отношению к злодею позицию отрицающего благо-желательства. Это отрицательное отношение он не оставляет про себя и проявляет его в искреннем и цельном поступке. Это означает, что он приемлет разумом, и волею, и делом *неполноту*

любви в себе самом, утверждает ее и изживает в борьбе со злодеем. И если нравственное совершенство состоит в наличии полной любви ко всему живому и сущему, то духовно зрячий борец со злом допускает в себе самом нравственно-несовершенное, урезанное, ущербное состояние и утверждает на нем свою деятельность. Он утверждает себя в неспособности светить, подобно солнцу, одинаково на злых и добрых (Мтф. V. 45) и согласно этому и творит. Как бы ни была предметно обоснована и справедлива и в мере своей верна и ответственна его отрицательная любовь – она остается *сознательно попущенным, действительно изживаемым нравственным несовершенством*. И это обстояние ни в чем не обнаруживается и не испытывается с такою силою и очевидностью как в последнем и крайнем проявлении отрицательной любви – в человекоубиении...

Может быть, с тех самых пор, как человек впервые убил человека, и убив содрогнулся душою от чувства совершенного греха и от взятой на себя вины – в душе его зародилось, сначала в виде смутного чувства, а потом в виде уверенности, осуждение всякого убийства. Евангелие углубило и осватило это воззрение; оно с очевидностью указало человеку, что грех и вина убийства рождаются не в момент совершения поступка, а в момент внутреннего желания совершить его; так что человек, внешне никого не убивший, может чувствовать себя в своих желаниях и мечтаниях – убийцей, и постольку ему подобает и чувство вины, и угрызение, и раскаяние (срв 1 Иоанна. III. 13). Здоровая и чуткая совесть, воспитанная в духе подлинного христианства, испытывает и знает, что «убивает» не только тот, кто физически прекращает жизнь другого, или участвует в этом, или способствует этому: ибо есть еще степени ненависти, злобы и вражды, нравственно равносильные и равноценные убиению. И это убиение гневом и жаждою мести, завистью и ревностью-веетса вокруг себя каждым нетелесным убийцею и распространяется в душах в виде неуловимых напряжений и разрядов взаимного отталкивания, незаметно накапливающихся и подготавливающих ту атмосферу, в которой неуравновешенный человек быстро и легко доходит и до физического убийства. Мало того, глубокая и утонченная совесть утверждает еще, что вокруг каждого из нас люди все время медленно умирают не без нашей вины – одни от горя, ибо ближние недолюбили их, другие от изнеможения, ибо ближние не

помогли им. Прав, конечно, Леонардо да Винчи, указывая на то, что люди вообще живут на счет жизни других людей: ибо каждый из нас, может быть, сыт именно потому, что есть другие, несытые, и наслаждается именно потому, что есть лишенные, и каждый из нас, сознательно или бессознательно, быть может, оттолкнул и исключил от владеемого им блага многое множество других людей. И именно здесь один из глубочайших источников того абсолютного милосердия, которое побуждало многих святых питаться и одеваться лишь настолько, чтобы быть в состоянии отдавать все свои силы страдающим и гибнущим. И здесь же одна из тех последних инстанций, перед лицом которой частная собственность должна быть не отвергнута, а принята и утверждена, но только в новом виде, подлинно христианском, освященном ответственностью перед Богом и людьми.

Таким образом, в каждом зачатке ненависти, в каждом оттенке злобы, в каждом отвращении человека от человека, мало того, в каждой неполноте любви, от простого безразличия до беспощадного пресечения, -укрывается в начатке и оттенках *акт человекоубиения*. Естественно, что поверхностные и малодушные люди идут мимо этого, закрывая себе глаза, отвертываясь и игнорируя («не могу же я всех спасать»...); они, на задумываясь, приемлют всю эту жизненно-смертную связанность людей, стремятся уловить чутьем ее законы и использовать их к своей выгоде. Однако убежденный борец со злом не имеет ни основания, ни права закрывать себе глаза на это обстояние. Напротив: он должен осознать и продумать всю функцию отрицающей любви и в особенности функцию меча. Он должен до глубины понять, что он делает и на что решается, не малодушествуя и не предаваясь легкомыслию. Да, отрицающая любовь есть любовь урезанная, ущербная, функционально неполная и отрицательно обращенная к злодею: такова она уже в своих первых проявлениях-неодобрения, несочувствия и отказа в содействии [237], и уже в этих проявлениях ее начинается тот отрыв, то противопоставление, то отрицание и пресечение, которые доходят до максимума и до внешнего закрепления в казни злодея и в убийстве на войне. Все это именно так, и во всем этом *нет совершенства и нравственной святости*. И тем не менее, ведущий борьбу со злодеем может и должен это принять.

Понятно, что все отрицательные, видоизменения любви, начиная от простого неодобрения и кончая физическим пресечением злодейства, не только не облегчают человеку, ведущему это сопротивление, его внутреннюю *борьбу с его собственными злыми влечениями*, но затрудняют ее. Отрицательная любовь не только безрадостна и мучительна для человека[238]; она требует от него таких напряжений чувства и воли, от которых душа его привыкает не предаваться умилению, состраданию и, главное, радости; она привыкает жить не светлыми, а темными лучами любви, от которых она становится суровее, жестче, резче и легко впадает в каменеющее ожесточение. От этого она может утратить ту светлую легкость, ту певучую нежность, ту эмоциональную гибкость и удоборастворимость, которые так высоко ценятся великими учителями Добротолубия и которые так необходимы каждому для борьбы с его собственными злыми порывами и страстями. Душа, привыкшая бороться со злодеями, незаметно вырабатывает в себе особый отрицательно-подозрительный подход к людям; ее духовное зрение приучается фиксировать в них зло и нередко перестает замечать их живую доброту, она привыкает уверенно осязать реальность зла и незаметно утрачивает веру в реальность добра. Нельзя бесследно и без вреда воспринимать чужое злодейство, тем более постоянно и подолгу. Самое последовательное и героическое отвержение зла не избавляет душу борца от необходимости воспринимать его черную природу и приспособлять к ней свой опыт и свое видение. Естественно, что в этом вынужденном приспособлении более слабая душа незаметно заражается, а более сильная-каменеет и черствеет.

К этому присоединяется, далее, то обстоятельство, что в силу закономерной связи между физическим и психическим составом человека, все телесные напряжения и движения внешней борьбы (толчок, удар, связывание, действие холодным или огнестрельным оружием и т. д.) неизбежно, хотя иногда и незаметно, вызывают в душе в виде отзвука и реакции-весь этот ряд враждебных **или** даже озлобленных порывов и чувств, которые необходимо бывает гасить и обезвреживать впоследствии, и притом именно потому, что в момент борьбы они бывают целесообразны. Как бы ни был добр и силен в самообладании человек, но если он вынужден к преследованию и

аресту злодея, к разгону толпы или участию в сражении-то самый состав тех действий, к которым он готовится (напр., рубка манекена, изучение японской борьбы) и которые совершает (напр., преследование с полицейской собакою, атака в конном строю), легко будит его страсть, вводит его в ожесточение, дает ему особое наслаждение азарта, наполняет его враждою, берedit в нем свирепые и кровожадные инстинкты. Напрасно думать, что люди участвуют в этом только по необходимости, вынужденные к этому нуждою, угрозами или дисциплиною; напрасно также думать, что, повинаясь дисциплине, люди не вводят в это дело своей личной страсти, своей собственной воли, инициативы, своей сочувствующей и ненавидящей души. Человек не машина и не ангел: его неуравновешенная и страстная душа вовлекается в эту борьбу не только лучшими своими силами, но и худшими своими сторонами, и вовлекаясь впадает в такие состояния, которые не просто «далеки от праведности», но которые, быть может, вызывают в ней порочные тяготения и ведут ее к новым грехам [239].

Всякий народ переживает во время войны такое духовное и нравственное напряжение, которое, в сущности говоря, всегда превышает его силы: от него требуется *массовый героизм*, тогда как героизм всегда исключителен, от него требуется массовое самопожертвование, тогда как самопожертвование есть проявление высокой добродетели, от него требуется сила характера, храбрость, победа духа над телом, беззаветная преданность духовным реальностям... И все это оказывается связанным с делом массового человекоубиения, с делом вражды и разрушения. Война предъявляет к человеку почти *сверхчеловеческие* требования: и если народ порывом поднимается на надлежащую высоту, то по окончании порыва, обыкновенно выдыхающегося задолго до окончания войны, уровень народной нравственности всегда оказывается павшим. Он падает не только потому, что лучшие, храбрейшие, героичные гибнут на войне, а ловкие и хитрые переживают ее, но особенно потому, что люди на войне *привыкают к убийству*, и, растратив непосильный для них и несвойственный им героизм, они возвращаются к обычной жизни с притупленным нравственным чувством, с истощенным и расшатанным правосознанием, с переутомленною волею с одичавшими и больными страстями. Войны иногда вызывают к жизни

междоусобия и революции отчасти именно потому, что они развязывают в душах кровожадность и приучают людей посягать, не опасаясь и не удерживаясь.

Наконец, в теснейшей связи с этим стоит то обстоятельство, что человеку, как существу страстному и грешному, чрезвычайно редко приходится вступать в эту борьбу со злодеями из *чисто духовных и вполне лично-незаинтересованных побуждений*, и, далее, оставаться во время самой борьбы в пределах необходимого духовного благожелательства. Как часто человек, ведущий понудительную и пресекающую борьбу со злодеями, видит в этом простую разновидность устраивающей его жизнь службы и не помышляет о большем... Как легко примешиваются здесь к наличному религиозному или патриотическому чувству побуждения личного успеха, выгоды, мести, жестокости... И именно у страстных натур-как быстро негодование получает оттенок личной ненависти, озлобленного фанатизма или жажды расправы; так что если бы такому страстному борцу сообщили, что побораемый им злодей раскаялся, исправился и стал порядочным человеком, то он отнесся бы к этому известию не с радостью, а, может быть, с неподдельным возмущением и разочарованием...

И как естественно и понятно, что именно в такой борьбе легко разжигающей страсти и ожесточающей душу, самый добросовестный и разумный человек является подверженным всевозможным недосмотрам, промахам и ошибкам. Сложность жизни, ее внешних сцеплений и внутренних тайн всегда является трудно доступной даже и уравновешенному опыту, и спокойному взору, и беспристрастному наблюдению. Для человека же, взволнованного борьбой, ведущего ее при помощи крайних мер и увлеченного страстью, – совершить ошибку и, соответственно, причинить общественный и нравственный вред особенно легко.

Все это, вместе взятое, делает то, что понуждающий и пресекающий, совершая в качестве неправедника свой трудный, ответственный и опасный путь, возлагает на себя и несет на себе особливые бремена неизбежной неправедности, возможной греховности и вероятной виновности. Активная, героическая борьба со злом отнюдь *не является прямою и непосредственною дорогою к личной святости;*

напротив, этот путь есть путь наитруднейший, ибо он заставляет брать на свои плечи, помимо собственного, недопреодоленного зла, еще и бремя чужих пресекаемых злодеяний; он не позволяет «творить благо», «отходя от зла», но заставляет идти ко злу и вступать с ним в напряженное, активное *взаимодействие*. На этом пути человека ждут большие подвиги, требующие от него большей силы, но возлагающие на него и большую ответственность. И поскольку ему не удастся справиться с принятой на себя ответственностью, постольку на его душу может лечь и большая вина.

Можно легко понять и объяснить, что слабый человек испугается этого пути, устрасится ответственности и не примет подвигов. Но было бы совершенно неосновательно и легкомысленно делать отсюда тот вывод, что путь этого устрасившегося человека, слабого, уклоняющегося от подвига и мирового бремени, - является по одному этому более совершенным, духовно более верным и нравственно менее виновным. Не говоря уже о том, что он грешит по-своему, по-своему изживая свои слабости и злые влечения, - но он принимает на себя еще и вину злодея (ибо он потакает ему и пассивно соучаствует в его злодеяниях), и несправедливость пресекающего (ибо он неизбежно пользуется плодами и благами его подвигов), и если он увенчивает все это фарисейским самодовольством и осуждением, гордясь своей мнимой праведностью и переоценивая свою добродетель, то высота его нравственного облика оказывается совсем сомнительной». И не выше ли ее возносится возмущенная в своей чистоте и растревоженная в своей совести душа пресекающего человекоубийцы?

20. О ЛОЖНЫХ РЕШЕНИЯХ ПРОБЛЕМЫ

У людей, слабых духом есть потребность идеализировать то, что они делают, и закрывать себе глаза на несовершенные или слабые стороны своего поступка, своей деятельности, своего общего душевного уклада. Это естественно и понятно, ибо нужен зрелый духовный характер и нужна сила воли для того, чтобы при наличности живой совести делать сознательно и усердно то, что она не признает совершенным, судить себя за это, и все-таки утверждать свою деятельность как необходимую, продолжать ее и не колебаться в чувстве собственного духовного достоинства. Людям

«бессовестным» живется, может быть, гораздо легче: им просто чужда потребность в объективной правоте, и вместо духовной самооценки и духовного самочувствия в них живет личное самолюбие и тщеславие, охотно удовлетворяющееся житейским успехом и купленной лестью. Не то у людей «совестных», но слабых: они не имеют силы подолгу выносить взором то расстояние, которое отделяет их от идеала, и начинают или уменьшать, урезывать, упрощать и искажать содержание идеального образа, или идеализировать себя, свою жизнь и свои поступки, или же и то и другое вместе. И в этом их отличие от людей «совестных и сильных»: такие люди способны выносить зрелище своего несовершенства, признаваться в своих заблуждениях и исправлять свои ошибки; мало того, они умеют верно выделять из идеального то, что непосредственно осуществимо, с энергиею преданности бороться за его осуществление, и притом не в измену идеалу, а в верность и в служение ему.

Именно такие люди призваны и способны к тому, чтобы принять жизненно- и духовно-необходимое, но нравственно не идеальное средство и вести им борьбу, отнюдь не закрывая себе глаза на его нравственное несовершенство. В истории человечества именно таковы были и будут носители духовно-правого меча.

Для того чтобы верно разрешить вопрос о нравственном совершенстве какого-нибудь образа действий, или средства борьбы, или способа сопротивления, необходимо сопоставить, с одной стороны, чистое, максимальное мерило добра и, с другой стороны, то внутреннее отношение человека к человеку, для которого этот внешний образ действия или способ сопротивления является верным и точным выражением. Совпадение или несовпадение сопоставляемых величин дает необходимый ответ.

Это означает, прежде всего, что необходимо поставить перед собою вопрос не о «лучшем» (т. е. *относительно* или *сравнительно* лучшим, о меньшем зле или о наименьшей несправедности), а о *самом* *лучшем*, о том, что есть действительно и объективно совершенное? В этом первое и основное условие духовности: в этом самая сущность духа [240]. Христианин ставит свою совесть перед совершенством «Небесного Отца» и вопрошает ее о нравственно идеальном

отношении человека к человеку. И совесть дает ему, бессловесно и немысленно, эмоционально-волевым толчком – тот единственный ответ, который она дает всегда и дает всем: о *самом лучшем*, об идеально-совершенном отношении, о единственно-праведном; и притом так, что этот бессловесный, но активно-понуждающий ответ, как бы порыв к определенному действию, сообщается человеку без участия мысли или слова. Этот ответ не соотнобразяется ни с какими обстоятельствами, не применяется ни к каким соображениям, не обуславливает себя никакими данными ограничениями. Напрасно спрашивать совесть о чем-нибудь относительно или условном (напр., что лучше: «то» или «это»): напрасно подходить к ней с вопросами, не относящимися к нравственному измерению (напр., что полезнее, что целесообразнее, как умнее поступить): напрасно было бы навязывать ей какую-нибудь определенную жизненно-практическую ситуацию (напр., участвовать в войне или не участвовать? сообщать властям о готовящемся покушении или не сообщать?); напрасно было бы втискивать ее ответ в какую-нибудь предвзятую словесную или логическую формулу, или требовать от нее «только подтверждения», или ограничивать ее ответ своим житейски-рассуждающим предвидением. Все это повело бы к ложным решениям и означало бы, что исследующий не понимает природу совести и не знает ее основных законов. Ибо ответ ее может быть совершенно неожиданным для вопрошающего и всегда появляется лишь в виде определенного чувствования и воления, слагающего побуждение к определенному действию. Вопрос же, на который она отвечает, всегда один и тот же: «что есть нравственно самое лучшее перед лицом Божиим?»...

С этим ответом ее следует сопоставить то душевное состояние, которое переживает человек во время понуждения или пресечения злодея. При этом надо иметь в виду именно *душевное* состояние, а не внешний состав поступка как таковой (напр., внешнее явление «толчка», «удара», «выстрела» [241]). Однако душевное состояние можно вообразить себе в любом виде и составе; поэтому здесь надлежит не выдумывать и не фантазировать, а найти в подлинном опыте то *реальное* душевное состояние, которое *действительно соответствует* внешним пресекающим деяниям, то вызывая их к жизни, то вызываясь ими в душе (начиная от *обличительной речи* и

кончая смертельным ударом меча). Это душевное состояние – несочувствия, неодобрения, негодования, гнева, отвращения, безжалостности [242] – надлежит выделить и взять в его чистом и обособленном виде, не осложняя его ни предшествующей историей личной души, ни расследованием ее мотивов и целей, ни описанием последствий. Все это было бы важно и необходимо, если бы происходил суд над живым, целно рассматриваемым человеком, над действующей личностью. Но в данном случае устанавливается не правота человека и не виновность его, а нравственное совершенство или несовершенство такого-то, доступного ему, *душевного состояния*. Это означает, что производится не практическое исследование о том, как поступать и что делать, а теоретическое исследование о том, что есть нравственно лучшее; не суд и вменение, а принципиальная оценка известного, душевно-духовного состояния. Практический же вопрос о том, что делать и как поступать человеку, присутствующему при злодеяниях, должен решаться впоследствии и самостоятельно. Установив, напр., что душевное состояние пресекающего – нравственно «совершенно», человек может все-таки избрать для себя путь непротивления (напр., по слабоволию), и обратно: признав, что душевное состояние пресекающего – нравственно несовершенно, человек может, несмотря на это, признать для себя эти нравственно-несовершенные состояния *практически обязательными, неизбежными, приемлемыми*.

Все это можно было бы выразить совсем просто в виде вопроса: «взаимное несочувствие, неодобрение, негодование, гнев, отвращение, безжалостность – суть ли нравственно совершенные состояния и отношения человеческой души?» Или иначе (метод Канта): если бы все люди стали строить свою совместную жизнь на основании таких именно и только таких чувств, настроений и поступков – возникла ли бы нравственно совершенная жизнь? Или, в терминах Евангелия: это ли вводит нас внутренне в Царство Божие? Нет сомнения, что ответ будет отрицательный. Можно с уверенностью предвидеть, что человеческое малодушие не примет этого ответа и будет всячески уклоняться от него, впадая в различные соблазны и распространяя их вокруг себя. И, может быть,

первое, на что оно сошлется, будет предметное соответствие между отрицательной любовью и злодейством. Скажут: «естественно и справедливо любить незлодея, но столь же естественно и справедливо понуждать и пресекать злодея, а *справедливое* не может не быть *нравственно совершенным*, и потому нет никакого несовершенства в понуждении и пресечении». На самом деле все обстоит иначе: любовь и нравственное совершенство *больше* справедливости, соразмеряющей и отвешивающей каждому по его делам; благость и милость, проистекающие от любви, *не* соблюдают справедливости, а покрывают и превышают ее, и любви дано любить в благодатном милосердии, не «в меру» и не «в соответствие», а сверх всякого соответствия и сверх всякой справедливости (притча о блудном сыне). Поэтому совершенство и справедливость *не* совпадают: справедливость может быть нравственно несовершенной, а нравственное совершенство может творить несправедливость. Так, образно говоря: несправедливо солнце, одинаково изливающее свой свет на добрых и на злых, но совершенное в этом всепрощающем любвеобилии (образ всеблагого Божества); напротив, справедлив посекающий меч, движимый положительною любовью к делу Божию на земле и отрицательною любовью к злодею, но нравственно-несовершенный в своем необходимом служении (образ не всеблагого, но героического человека)... Конечно, справедливость больше и лучше, чем несправедливость, но нравственное совершенство еще больше и еще лучше, чем справедливость. Поэтому ссылка на то, что «казнь справедлива по отношению к злодею», -не избавляет нас от основного вывода, утверждающего, что эта справедливая мзда не может и не должна признаваться нравственно-совершенным обхождением человека с человеком.

Однако такой вывод может породить новую попытку уклонения. А именно, кто-нибудь скажет, что *нравственно-совершенное* тем самым и *практически обязательно* для человека и притом всегда и без исключений, а *нравственно-несовершенное* всегда практически *запретно* и является *грехом*, и недопустимо утверждать, что человеку может быть *позволено* что-нибудь *греховное*...

При внимательном анализе такого утверждения в нем обнаруживается целое гнездо ошибок и неточностей, которые

должны быть вскрыты и освещены.

Установим прежде всего, что всякое цельное осуществление нравственно-совершенного деяния приобщает человеческую душу состоянию *праведности*, а всякое неосуществление нравственно-совершенного деяния приводит ее в состояние *неправедности*.

Однако «неправедность» далеко еще не есть синоним «проступка» или «греха». «Неправедность» есть понятие родовое, а «грех» или «проступок» есть понятие видовое, так что всякий грех есть разновидность неправедности, но далеко не всякая неправедность есть грех.

Неправедность будет грехом только тогда, если она проистекает из *недостаточной силы человека в добре*. В самом деле, человек падает, «грешит» (или, с нравственной точки зрения, – «совершает проступок») тогда, когда он допускает неправедность от своей слабости в добре или от своей силы во зле, безразлично, будет ли это слабость воли, или сознания, или духовного видения, или же сила страстей. Во всех этих случаях объективные условия поступка *не* исключают праведного исхода; так что он *мог бы быть* найден и осуществлен, если бы человек был сам на высоте; но вот, человек оказался не на высоте: должного он не сделал, а сделал запретное, и потому это деяние явилось его падением, его проступком, его грехом. При этом виновность его может быть большей или меньшей в зависимости от состояния его души вообще и, в частности, в момент совершения греха, но известная виновность будет налицо всегда.

В противоположность этому неправедный исход может быть осуществлен человеком потому, что самое положение, в которое он поставлен, самые объективные условия его поступка – *исключают праведный исход*. В этом случае сам человек является *достаточно* сильным в добре для того, чтобы не совершить греха: и воля его достаточно сильна, и сознание его не позволяет бессознательному вводить себя в обман, и духовное видение его зорко и верно отличает добро от зла, и страсти его облагорожены и преданы благу, и тем не менее он вынужден принять и осуществить неправедный исход. Если бы праведный исход был *объективно возможен*, то он был бы им *субъективно* найден и *осуществлен*, но он должен жить и призван действовать, имея перед собою только нравственно-несовершенные,

неправедные исходы. Он *вынужден* к неправедности объективными, данными ему условиями, и, принимая эту неправедность, он должен только *найти наименее неправедный исход* и осуществить его как необходимый и обязательный. Такой поступок является сознательным, волевым и зрячим осуществлением неправедности, но он не является ни падением, ни проступком, ни грехом.

Именно в таком положении находится человек, ведущий борьбу со злодеями и вынужденный в этой борьбе обратиться к силе и мечу – непосредственно, в виде удара и выстрела, или опосредствованно, в виде того или иного участия в государственной жизни. Ибо поскольку государственное дело нуждается в силе, постольку каждый участник его оказывается вынужден принять волю и действием тот способ борьбы, который не является нравственно совершенным. Принимая его, человек осуществляет исход неправедный, несовершенный, несвятой, но наименее неправедный из всех возможных. Это есть не отпадение от совершенства по субъективной слабости, а *отступление от совершенства по объективной необходимости* и проявление *субъективной силы*. Человек совершает не то, что ему практически запрещено, а то, что составляет его *практическую обязанность*. Он творит не грех, а *несет служение*. И служение его, неправедное по способу действия, не может быть признано делом греховным, злым или порочным.

Все это можно было бы изобразить для наглядности в виде особой схемы понятий (см. стр. 191).

Отсюда уже ясно, что все нравственно-совершенное- практически обязательно для человека всюду, где ему *объективно* доступен праведный исход; там же, где этот исход недоступен ему *объективно* [243], там для него становится *обязательным* неправедный исход, но притом такой, который ведет к наименьшей неправедности. Это означает, что *нравственно-несовершенное не всегда практически запрещено и что оно незапретно именно там, где объективно невозможен праведный исход*. Это означает также, что нравственно-несовершенное деяние может и не быть грехом, ибо грех есть всегда отпадение в сторону субъективно-предпочтенного зла, тогда как неправедность может состояться не в виде «отпадения» и не в силу того, что зло оказалось более сильным или более привлекательным.

Таким образом, сопротивление злу силою и мечом не является грехом всюду, где оно объективно необходимо, или, что то же, где оно оказывается единственным или наименее несправедливым исходом. Утверждать, что такое сопротивление является «злом», «грехом» или «нравственным преступлением», – значит обнаруживать скудость нравственного опыта или беспомощную неясность мышления.

И тем не менее, это сопротивление осуществляет нравственную несправедливость. И в этом пункте необходимо добиться совершенно ясного видения.

Самое *сопротивление* злу как таковому всегда остается делом благим, справедливым и должным. Чем труднее это сопротивление, чем с большими опасностями и страданиями оно сопряжено, тем больше подвиг и заслуга сопротивляющегося. Но то, что совершает сопротивляющийся меченосец в борьбе со злодеями, не есть ни совершенный, ни святой, ни справедливый ряд поступков. Правда, только наивная грубость прямолинейного моралиста может сказать, что это есть «зло» и «грех», ибо, на самом деле, это есть *негреховное* (!) совершение несправедливости. Однако меньшей ошибкой явилось бы абсолютное оправдание и освящение силы и меча, ибо на самом деле это есть негреховное совершение *несправедливости* (!). Нельзя налагать абсолютный запрет на силу и меч, ибо обращение к ним может быть нравственно и религиозно *обязательным*. Однако нельзя возносить силу и меч на высоту совершенства и святости, ибо обращение к ним выводит душу из любовной плеромы и возлагает на нее бремя *несовершенно*го делания.

Одна из самых наивных и элементарных попыток дать мечу абсолютное оправдание принадлежит Мартину Лютеру .

Установив на основании Апостольских Писаний (Римл. XIII. 1; 1 Петра. II. 13-15), что светская власть учреждена Богом, Лютер указывает на то, что меч «защищает благочестивых женщин и детей, дома и дворы, добро и честь, и тем самым поддерживает и ограждает мир» и что он предотвращает этим «гораздо большие бедствия». Отсюда он делает тот вывод, что и самое дело меча (война, с ее убийствами и грабежами, «Wurgen und Rauben») есть «дело любви», дело «превосходное и божественное» («*kostlich und gottlich*»). Мало того, он утверждает, что самая рука, которая действует таким мечом

и убивает, – если только она не творит произвола и злоупотреблений – «не есть уже более человеческая рука, но Божия рука, и это не человек, а Бог вешает, колесует, обезглавливает, убивает и воюет; все это – Его дела и Его приговоры» [244]. Человек должен быть в этом твердо уверен; тогда у него будет «несомневающаяся», «уверенная» и «благоутвержденная совесть», а это прибавит ему мужества и бодрости в сражении [245].

Первобытная упрощенность и прямолинейность этого рассуждения, навеянного иудейскими традициями Ветхого Завета, бросается в глаза. Движимый практической потребностью укрепить дела «кесаря» и успокоить совесть воина-Лютер совсем снимает грань, отделяющую дело земной борьбы со злодеями от Царства Божия, грань, отделяющую правосознание от совести, целесообразное от совершенного, человеческий героизм от Всеблагого и Беспредельного. Дело человеческого меча со всеми его атрибутами и проявлениями объявляется не служением *ограниченного* человека, а деянием *всемогущего* Бога. Но так как «дело самого Бога» не может не быть совершенным, то убийство, колесование и вешание объявляется делом совершенным, «превосходным и божественным»... При этом Лютер не оговаривает различия между полнотой положительной Любви и несовершенством любви отрицательной; он не замечает и того, что в Посланиях дело меча и светского повиновения устанавливается не в смысле их божественного совершенства, а в порядке земной необходимости бороться со злом и «заграждать уста невежеству безумных людей» (1 Петра. II. 15). И в результате его рассуждений та совесть, которую он называет «слабую, глупую и сомневающуюся» [246] и которую он стремится «успокоить, – или остается при своих практически обессиливающих прозрениях, или же уводится на ложные пути; но помочь ей он не в состоянии.

Более утонченную попытку дать абсолютное оправдание не только мечу, но и любой несправедности-можно найти у некоторых иезуитов. Опираясь, по-видимому, так же, как и Лютер, на ветхозаветное представление о Боге, согласно которому Божество мыслится как совершенство *силы*, а не как совершенство *любви* и *добра*, иезуиты допускают возможность того, что Бог может поручить или позволить

человеку совершение дурных, дел. Так, иезуит Бузенбаум, установив запретность преднамеренного и сознательного человекоубийства, делает исключение для того случая, когда совершение его будет «позволено Богом, Господином всяческой жизни» [247]. Еще более отчетливо выговаривает это иезуит Алагона: «По повелению Божию можно убивать невинного, красть, развратничать, ибо Он есть Господин жизни и смерти, и всего, и потому должно исполнять Его повеление» [248]. При таком истолковании оказывается, что само Божество непосредственно не творит самого несправедливого дела, но только поручает или разрешает его человеку, а человек, непосредственный совершитель дурного дела, не только не несет за него ответственности, ибо повинуетя «голосу Божию», но даже обнаруживает при этом высшее религиозное смирение и покорность. Соблазнительность этого учения очевидна. Трижды не прав тот, кто его исповедует: во-первых, в том, что он допускает возможность получить от Бога понуждение к несправедности и греху, воспринимая Его абсолютную *власть* и не воспринимая Его *духовного совершенства*; во-вторых, в том, что он малодушно бежит от бремени человеческой земной необходимости, от бремени решения и ответственности, предпочитая лучше извратить свое Боговосприятие, чем ответить за свою несправедность; и, наконец, в-третьих, он не прав в том, что, прикрываясь смирением и покорностью, он пролагает себе свободный и непрекаемый доступ к греху. Конечно, следует иметь в виду, что церковная власть, позволяющая иезуитам высказывать подобные- воззрения, наверное, захочет *взять на себя* авторитетное установление и формулирование тех, по содержанию несправедных и греховных, повелений, которые якобы «исходят от Бога»; однако соблазн не только не угаснет от этого, но примет еще более грозные размеры, захватывая церковный авторитет и разливаясь по всей церкви.

Когда человек в борьбе со злодеями обращается к силе, мечу или коварству, то он не имеет ни основания, ни права слагать с себя бремя решения и ответственности и перекладывать его на Божество: ибо эти, средства борьбы суть не божественные, а человеческие; они необходимы именно вследствие не всемогущества и несовершенства человеческого, и с этим сознанием они и должны применяться. Человек, ведущий борьбу со злодеями, должен *сам* видеть, и

усматривать, и оценивать все условия борьбы, разумея их своим человеческим умом и принимая решения своею, человеческою волею; он должен понимать, что он *вынужден* обращаться к этим средствам именно потому, что он сам не Бог, а лишь ограниченный, но преданный *слуга* Божий, и потому он должен совершать это необходимое – по своему крайнему, человеческому разумению и усмотрению. И тогда он увидит, что эти несправедливые средства являются для него не просто «разрешенными», но и не «освященными», а *обязательными во всей их несправедливости*.

Вся основная проблема нашего исследования была бы извращена и поставлена неверно, если бы кто-нибудь попытался свести ее к вопросу о *разрешенности* или, еще хуже, «извинительности» или «простимости» понуждения и пресечения. Сопротивление злу силою и мечом допустимо не тогда, когда оно «возможно», а когда оно *необходимо* [249], но если оно в самом деле необходимо, то человеку принадлежит не «право», а *обязанность* вступить на этот путь. Конечно, *обязанность* сделать что-нибудь – включает в себя и *право* совершить это; однако тот, кто «имеет право» ударить другого, тот имеет право и *не ударить* его, а «простить», или «воздержаться», или просто «не захотеть» воспользоваться своим правом; к тому же щедрость любви иногда прямо подсказывает, что иногда лучше своим «правом не пользоваться. Напротив, обязанность *исключает* «право» несовершенного поступка: тот, кто *обязан*, тот утратил свое неестественное произволение, – ему остается один, единственный путь, ведущий его к правоте, и этот путь не может быть погашен щедростью и уступчивостью любви. Разрешение развязывает душу, тогда как обязанность связывает ее. И это различие проявляется с особенной наглядностью тогда, когда «разрешение» получает оттенок «извинительности» или «простительности». Ибо тот, кто исполняет свою обязанность, – тот не нуждается в извинении; надо не прощать его, а подражать ему, и обратно: если какой-нибудь исход «простителен» и в этом смысле «разрешен» – то это означает, что противоположный исход *необязателен*. То, что «простительно», то, строго говоря, составляет нечто недолжное, ненадлежащее, может быть, прямо *запретное*; и сколь бы велика ни была эта «простительность», она никогда не сообщит душе *правоту* исполненного долга [250]. Вот почему *обязательность* силы

и меча есть *критерий их допустимости*.

Понятно, что всякая попытка закрыть себе глаза на *обязательность* несправедливого средства в борьбе со злодеем или на *несправедность* этого обязательного средства - является проявлением малодушия и ведет к соблазнам. Ибо на самом деле путь силы и меча определяется именно как путь *обязательный* и в то же время *несправедный*.

Для того чтобы закрыть себе глаза на его несправедность, люди нередко обращаются к тому общеизвестному рассуждению, согласно которому праведная цель «оправдывает» или «освящает» дурные средства. Между тем это малодушие, и соблазнительное рассуждение является совершенно несостоятельным. Ибо, на самом деле, нравственная ценность *средства* совсем не определяется нравственной ценностью цели и не зависит от нее. Для того чтобы определить нравственную ценность средства, следует сопоставить его совсем не с той целью, ради которой она осуществляется и которая сама по себе *не есть критерий добра*; сопоставление с целью может обнаружить только *жизненную целесообразность* средства, но никак не его *нравственную верность*. Понятно, что жизненно целесообразное средство может оказаться «безнравственным», и наоборот. И точно так же «нравственно-совершенное» средство может быть и нецелесообразным, и наоборот.

Нравственная праведность - как цели, так и средства - определяется в особом сопоставлении каждого из них отдельно с полнотою добра, т. е. с идеею нравственного совершенства, как единым, верховным критерием. Это сопоставление должно быть выполнено дважды: отдельно для цели и отдельно для средства: так что оно дает всегда два вывода и, может быть, два прямо противоположных вывода. Никаких иных путей для установления нравственной цели средства - нет. Средство и цель связаны друг с другом совсем не связью нравственной данности, а связью - во-первых, *мотивационною* и, во-вторых, *генетическою*: так, во-первых, во внутреннем переживании человеческой души, поскольку желание ее направлено на цель, а воображение ее ищет подходящих средств, - воля к цели вызывает и мотивирует волю к средству и к его осуществлению, и притом потому, что человек преулавливает причинную связь между ними, связь,

которая по существу своему не зависит от их нравственной ценности; далее, во-вторых, в процессе осуществления-средство становится причиной, а цель последствием, и эта генетическая связь совершенно не зависит от нравственной ценности обеих сторон.

Целесообразность средства зависит от того, является ли оно необходимой и достаточной причиной по отношению к цели; вопрос же о нравственной праведности средства – этим вовсе не предрешается: он подлежит особому, не практически-выбирающему, а теоретически-оценивающему рассмотрению.

Вот почему нравственное достоинство цели никак не может перенестись само собою на средство, подобно тому как нравственно достойное средство может служить и отвратительной цели. Хорошо помочь бедному, но не для того, чтобы купить этим его голос на выборах; или другой пример: предающий друга за деньги совершает низкое дело даже и в том случае, если он хочет спасти этим от голода свою жену и детей. Благая цель не «оправдывает» и не «освящает» несправедливого средства [251].

Таким образом, вскрывается неверность обоих крайних решений: первого, которое предает основную цель борьбы ради того, чтобы избежать несправедливых средств (непротивление!), и второго, которое отвергается от созерцания совершенства ради того, чтобы несправедливо и уверенно пользоваться несправедливыми средствами. Первый исход создает *иллюзию праведности*, обеспечивает злу легкое торжество и разочаровывает человека в жизненной силе праведности и добра: в результате слабеет и крепнет воззрение, будто «справедливость нежизненна» и будто «добродетель предназначена для глупых людей». Второй исход создает *иллюзию целесообразности* и *иллюзию победы добра*, незаметно отрывает борющегося от его главной и конечной цели и развращает его душу идеей вседозволенности: в результате дурные средства начинают служить дурным целям и возникает воззрение, будто «жизненно только греховное» и будто «умному человеку и грех не страшен». Ясно, что оба эти исхода ведут, в конечном счете, к одному и тому же – к общественной деморализации.

21. О ДУХОВНОМ КОМПРОМИССЕ

Вопрос о сопротивлении злу-сопротивляться ли ему и как именно – есть вопрос не настроения, не произвола, не вкуса и не темперамента, а вопроса характера и религиозности, вопрос религиозного характера; это вопрос основной религиозной силы-любви, и притом мироприемлющей любви. Вся основная проблема нашего исследования не имеет смысла для того, кто отвергает мир, кто не признает его ценности, не видит заложенных в нем божественных сил и заданий и не приемлет их волею. Внешние проявления зла, с которыми надлежит бороться, входят в самую ткань отвергаемого мира, и, если в мире нет ничего, что стоило бы оборонять от злодейского нападения, если он заслуживает только того, чтобы отвергнуть его, отвернуться и уйти, то и самая проблема силы и меча неизбежно отпадает и гаснет [252]. Проблема меча есть практическая проблема – и разрешение ее зависит от практического мироприятия, так что отвергающий мир отвергает и меч (но не наоборот). Однако тот, кто не на словах только, не в виде фразы, а действительно отвергает мир, тот не имеет никаких оснований оставлять свою личность в его составе: ибо до тех пор, пока человек соглашается жить в этом мире, он тем самым приемлет его уже самым фактом своего пользования им, пользования его благами и его возможностями. Никакое уединение, никакое пустынножителство, никакое сокращение потребностей не выражает последовательного мироотвержения; напротив – все это остается особым видом мироприятия, и притом утонченного мироприятия, творящего строгий выбор ради обретения нового видения. Одним словом: всякий не убивший себя человек – приемлет мир, и постольку проблема меча имеет для него смысл и значение.

Для христианина вопрос мироприятия разрешается в последовании Христу. Христианин призван идти по Его стопам: как Он – принять мир и не принять зла в мире, как Он – воспринять зло, испытать зло и увидеть, но не принять его, и повести со злом жизненно-смертную борьбу. И именно в этом последовании Христу настоящие христиане всегда принимали бремя мира и муку мира, а с тем вместе и муку зла, и бремя борьбы с ним – и в себе самом и в других. И приемля эту муку и борьбу, они готовились и к завершению своей крестного пути: к

приятно смерти в борьбе от руки отвергнутого зла.

Чтобы достойно принять мир, надо увидеть с очевидностью дело Божие на земле и творчески принять его как свое собственное всею своею силою, и волею, и деятельностью; не свое дело выдать за Божие, а Божие дело принять как свое. И в ту меру, в какую это удастся человеку, в эту меру он правильно наставит и правильно разрешит проблему меча...

Отвергающие меч настаивают на том, что путь меча есть несправедный путь. Это верно в смысле абсолютной нравственной оценки; это неверно – в смысле указания практического исхода. Понятна *мечта* о том, чтобы для нравственно-совершенного человека не было непреодолимых препятствий в чисто-духовном поборании зла, так чтобы он мог остановить и преобразить всякого злодея одним своим взглядом, словом и движением. Эта мечта понятна: она есть отображение двух скрестившихся идей – идеи богоподобия нравственно-совершенного человека и идея всемогущества Божия: она как бы ссылается на то, что истинно добродетельный человек приближается к божественному совершенству, от которого увеличивается его духовное могущество так, что перед этим духовным могуществом злодею становится все труднее устоять. Это – благородная, но наивная мечта. И несостоятельность ее обнаруживается тотчас же, как только ее пытаются превратить в универсальное правило поведения. Эта мечта несостоятельна духовно потому, что обращение и преобразование злодея должно быть его личным, самостоятельным актом, пламенем его *личной свободы*, а не отблеском чужого совершенства, и если бы это могло быть иначе, то он давно уже преобразился бы от дыхания уст Божиих. Эта мечта несостоятельна и *исторически*: духовная сила праведника имеет свой предел перед лицом сущего злодейства. И казалось бы, что именно христианину не подобало бы переоценивать эту мечту, имея перед глазами образы многого множества святых, замученных необратившимися и непретворившимися злодеями...

Путь меча есть несправедный путь, но кто же этот человек, который пугается этой несправедности, объявляет ее «злодейством» и бежит от нее? Это тот самый человек, который в течение всей своей жизни не только мирится со всевозможной несправедностью, поскольку она ему

была «нужна» или «полезна», но и ныне постоянно грешит со спокойною душою, грешит «в свою пользу» и даже не вспоминает об этом. И вдруг, когда необходимо принять на себя бремя государственности, служение, которое, по глубокому слову Петра Великого, есть подлинно «дело Божие» и потому не терпит «небрежия», – тогда он вспоминает о том, что он непременно должен быть безгрешным праведником, пугается, аффективно объявляет эту несправедливость «грехом» и показывает себя «в не тех»...

Да, путь меча есть несправедливый путь, но нет такого духовного закона, что идущий *через* несправедливость идет ко *греху*... Если бы было так, то все люди, как постоянно идущие через несправедливость и даже через грех, были бы обречены на безысходную гибель, ибо грех нагромождался бы на грех и неодолимое бремя его тянуло бы человека в бездну. Нет, жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в несправедливость, идя *через* нее, но не к ней, вступая *вне* ее, чтобы уйти *из* нее.

Да, путь силы и меча не есть праведный путь. Но разве есть другой, праведный? Не тот ли путь сентиментального непротивления, который уже раскрыт выше как путь предательства слабых, соучастия со злодеем, «совиновности» с пресекающим и в довершение – наивно-лицемерного самодовольства? Конечно, этот путь имеет более «спокойную», более «приличную», менее кровавую внешнюю видимость, но только легкомыслие и злая тупость могут не чувствовать, какую ценою оплачены это «спокойствие» и это «приличие»...

Тот, кто перед лицом агрессивного злодейства требует «идеального» по своему совершенству нравственного исхода и не приемлет никакого иного, тот не понимает основной жизненной трагедии: она состоит в том, что из этой ситуации *нет идеального исхода*. Уже простая наличность противолюбовной и противодуховной, ожесточенной воли в душе другого человека-делает такой безусловно-справедливый исход до крайности затруднительным и проблематичным: ибо как не судить и не осудить? как не выйти из полноты любви и не возмутиться духом? как не оторваться и не противостоять? Но при наличности подлинного зла, изливающегося во

*внешние злые деяния, идеально-праведный исход становится мнимым, ложным заданием. Этого исхода нет и быть его не может, ибо дилемма, встающая перед человеком, не оставляет для него места. Она формулирует то великое столкновение между **духовным призванием** человека и его **нравственным совершенством**, которое всегда преследует человека в условиях его земной жизни. Божие дело должно быть *свободно* узрено и добровольно принято каждым из нас; но мало утвердить себя в служении ему, надо быть еще сильным *в обороне его*. Всегда возможно, что найдутся люди, быть может – кадры, союзы, организации людей, – которые, «свободно» отвергнув Божие дело, утвердятся в противоположном и поведут нападение [253]. И вот злодей, поправший духовное призвание человека и понуждающий к тому же других людей, ставит каждого, принявшего Божье дело, перед дилеммой: предать дело Божие и изменить своему духовному и религиозному призванию, соблюдая свою «праведность», или пребыть верным Богу и призванию, избирая и осуществляя несправедный путь. Из этого положения нет праведного исхода: ибо предающий дело Божие и изменяющий своему духовному призванию – только по недомыслию может считать свой исход праведным. И это отсутствие нравственно-совершенного образа действий перед лицом наступающего злодея – необходимо понять и продумать до конца.*

При объективном отсутствии праведного исхода самая проблема его оказывается ложною и самое искание его становится безнадежным делом, за безнадежностью которого иногда с успехом укрывается робость и криводушие. Напротив, мужество и честность требуют здесь открытого признания *духовного компромисса*.

Если в повседневной жизни и в обычном словоупотреблении компромисс состоит в расчетливой уступке человека, блюдущего свой личный (или групповой) интерес и надеющегося, что меньшая жертва спасет большую выгоду, – то устанавливаемый нами *духовный компромисс* совершается не в личном интересе и не стремится спасти никакую выгоду. Это есть *бескорыстное приятие своей личной несправедности в борьбе со злодеем* как врагом Божьего дела. Тот, кто приемлет духовный компромисс, думает не о себе, а о Предмете, и если думает о себе, то не в меру своего житейского интереса, а в меру своего духовного и нравственного напряжения; и

если думает все-таки о себе, то меньше, чем тот, кто укрываясь дрожит над своей мнимой праведностью. Компромисс меченосца состоит в том, что он *оносознательно* и *добровольно* приемлет *волею нравственно-неправедный* исход как духовно-необходимый; и если всякое отступление от нравственного совершенства есть *неправедность*, то он берет на себя неправедность; и если всякое сознательное, добровольное допущение неправедности волею – создает вину, то он приемлет и *вину* своего решения. Если ему до того было доступно величайшее счастье-жить, приближаясь к требованиям совести, то теперь он отказывает себе в этом счастье, как в невозможном. Перед лицом сущего злодея совесть зовет человека к таким свершениям, которые доступны только Божеству и Его всемогуществу и для которых ни мысль, ни язык человека не имеют ни понятий, ни слов. Эти свершения, если бы они были возможны, отрицали бы самый способ разъединенного бытия, присущий людям на земле, и предполагали бы возможность того, чтобы праведник, оставаясь собою, вошел в душу злодея и стал бы им, злодеем, не становясь им до конца, для того чтобы в нем перестать быть злодеем и выйти из него, обратив его в праведника... Но эти свершения по силам не человеку, а Богу, и мечтание о них остается на земле практически бесплодным.

Перед лицом этой невозможности сопротивляющийся должен решиться на духовно необходимый, хоть и неправедный путь. Он должен принять наличную нравственную безвыходность и изжить ее чувством, волею, мыслью, словом и поступком. Желая блага, преданный благу, он видит себя вынужденным во имя своей религиозно-верной цели – взять на себя неправедность и, может быть, вину и как бы отойти от блага, и притом с полным сознанием того, что он совершает. Положение его является *нравственно-трагическим*, и понятно, что выход из него оказывается по плечу только сильным людям. Но сильный человек утверждает свою силу именно тем, что не бежит от конфликта в мнимо-добродетельную пассивность и не закрывает себе глаза на его трагическую природу, впадая от малодушия в криводушие; сильный человек видит трагичность своего положения и идет ей навстречу, чтобы войти в нее и изжить ее. Он берет на себя неправедность, но не для себя, а во имя Божьего дела. И то что он делает в этой борьбе, является его

собственным поступком, его собственной деятельностью, которую он и не думает приписывать Богу. Это есть его *человеческий* исход, который он сам осознает как духовный компромисс и который есть в то же время его *подвиг*: ибо это есть великое, предметное напряжение его ведущей борьбу за благо воли. Подвиг здесь не только в ведении самой борьбы, но и в том духовном напряжении, которое необходимо для открытого и выдержанного *приятия* возможной *вины*. Напряжение духа нужно здесь не только для того, чтобы убить злодея, но и для того, чтобы вынести свой поступок и пронести через жизнь совершенное дело, не роняя своего поступка малодушным отречением от его необходимости, но и не идеализируя его нравственного содержания.

Трагедия зла и борьбы с ним разрешается именно через *приятие* и осуществление этого *подвига*. И самый подвиг оказывается тем выше, чем живее в совершающем его остается способность освещать его лучом Божественного совершенства. Надо видеть не только необходимость своего напряжения и делания, но и ту человеческую безвыходность, которая его породила. Нужен не целесообразный психический *механизм* меча, но духовный *организм*, зрячий в своем решении и сильный до того, чтобы вынести эту зрячесть: чтобы не только свершить поступок, но и осветить его потом Божиим лучом, и увидев несправедность его, снова увидеть его духовную необходимость, и снова свершить его в меру этой необходимости, и принять все это не из личных побуждений, а в религиозном порядке.

Борьба со злом требует всегда *героизма*. Не только тогда, когда она ведется в форме внутренних усилий, воспитывающих человека и возвращающих его духовные крылья, но и тогда, когда она ведется в форме понуждающего и пресекающего меча. Героизм меча состоит не только в том, что его дело трудно, беспокойно, полно лишений, опасностей и страданий, но и в том, что меченосец нуждается в особых духовных усилиях для ограждения своего личного духовного Кремля: ибо его героизм есть *героизм сознательно и убежденно принятой несправедности*. Мало того: человек, берущийся за меч в безысходной борьбе со злодеем, героичен потому, что он *подъемлет этим бремя мира*. Поставленный перед основной трагической дилеммой, не оставляющей для него нравственного исхода, он

религиозно приемлет эту безвыходность, и избирая наименее несправедный и наиболее трудный путь меча, он принимает этот путь как *свою судьбу*.

Религиозное принятие своей судьбы есть тот основной героизм, к которому призван каждый из людей, не к принятию судьбы в смысле квиетизма, или детерминизма, или безволия, или фатализма: но к *волевому жизненно-деятельному и религиозно-преданному* принятию, которое созерцает жизнь как *служение*, освещает ее лучом *призвания* и вливает *всю личную силу* в религиозное служение этому религиозному призванию. Судьба человека в том, чтобы в жизни на земле иметь дело с буйством неугворимого зла. Уклониться от этой судьбы нельзя; есть только две возможности: или недостойно отвернуться от нее и недостойно изживать ее в слепоте и малодушии, или же достойно принять ее, осмысливая это принятие как служение и оставаясь верным своему призванию. Но это и значит принять меч во имя Божьего дела.

В этом принятии своей судьбы и меча человек «полагает свою *душу*», но утверждает свой *дух* и его достоинство. Он полагает свою душу не только в том низшем смысле, что соглашается отдать свою земную жизнь в борьбе со злодеем, но еще и в том высшем смысле, что берет на себя совершение дел, бремя которых он потом несет, быть может, через всю жизнь, содрогаясь и отвращаясь при непосредственном воспоминании о них. Он принимает не только *бремя смерти*, но и *бремя убийства*, и в бремени убийства не только тягостность самого акта, но и тягостность решения, ответственности и, может быть, вины. Его духовная судьба ведет его к мечу, он принимает ее, и *меч становится его судьбой*, И в этом исходе, в этом героическом разрешении основной трагической дилеммы – он не праведен, но *прав*.

Христос учил не мечу, он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела. И уже первые ученики его, Апостолы Петр и Павел (1Петра. II. 13-17; Римл. XIII. 1-7), раскрыли положительный смысл этого неосуждения. Правда, Апостолам было дано указание, что меч не их дело и что «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мтф. XXVI. 52),

и воинствующей обороны для Себя – Христос не восхотел, но именно в этом отказе от обороны, и в вопросе об уплате подати (Мтф. XXII. 17-21; Мрк. XII. 14-17), и в разговоре с Пилатом (Иоанна. XVIII. 33-38, XIX. 9-11) веет тот дух свободной, царственной лояльности, который позднее утверждали Апостолы и который не постигли у утратили в дальнейшем такие мироотрицатели, как-Афинагор, [Тертуллиан](#) и другие. И вот *земная гибель* от взятого меча остается высшею Евангельскою «карою», предреченною для меченосца.

Христос учил любви, но именно любовь подьемлет многое: и жертву неправедности, и жертву жизни. Да, взявшие меч погибают от меча, но именно любовь может побудить человека принять и эту гибель. Взавший меч готов убить, но он должен быть готов к тому, что убьют его самого: вот почему приятие меча есть приятие смерти, и тот, кто боится смерти, тот не должен браться за меч. Однако в любви не только отпадает страх смерти, но открываются те основы и побуждения, которые ведут к мечу. Смерть есть не только «кара», заложенная в самом мече, она есть еще и живая *мера* для приемлемости меча. Ибо браться за меч имеет смысл только во имя того, за что человеку действительно стоит умереть: во имя дела Божьего на земле. Бессмысленно браться за меч тому, кто не знает и не имеет в мире ничего выше самого себя и своей личной жизни: ибо ему вернее бросить меч и спастись, хотя бы ценою предательства и унижительной покорности злодеям. Но за Божие дело – в себе самом, в других и в мире – имеет смысл идти на смерть. Ибо умирающий за него-отдает меньшее за большее, личное за сверхличное, смертное за бессмертное, человеческое за Божие. И именно в этой отдаче, именно этою отдачею он делает свое меньшее – большим, свое личное – сверхличным, свое смертное – бессмертным, ибо себе, человеку, он придает достоинство Божьего слуги. Вот в каком смысле смерть есть мера для приемлемости меча.

Весь этот раскрытый и утверждаемый нами духовный компромисс неизбежен для человека в его земной жизни. К нему не сводится [\[254\]](#), но на нем в последней инстанции покоится начало внешне понуждающей государственности: государственное дело совершенно несводимо к мечу, но меч есть его последняя и необходимая опора. Тот, кто не признает меча, тот разрушает государство, но напрасно

он думает, что он избавляет себя этим от компромисса: ибо он только предпочитает безвольный, трусливый, предательский и лицемерный компромисс – компромиссу волевому, мужественному, самоотверженному и честному. Меч как символ человеческого разъединения на жизнь и смерть не есть, конечно, «нравственно лучшее» в отношении человека к человеку. Но это «нравственно нелучшее» – духовно необходимо в жизни людей. Не всякий способен взяться за меч, и бороться им, и остаться в этой борьбе на духовной высоте. Для этого нужны не худшие люди, а *лучшие* люди, люди, сочетающие в себе благородство и силу, ибо слабые не вынесут этого бремени, а злые изменят самому призванию меча...

Так слагается один из трагических парадоксов человеческой земной жизни: именно *лучшие люди* призваны к тому, чтобы вести борьбу со злодеями – вступить с ними в неизбежное взаимодействие, понуждать их злую волю, пресекать их злую деятельность, и притом вести эту борьбу *не лучшими* средствами, среди которых меч всегда будет еще наиболее прямым и благородным. Вести государственную борьбу со злодеями – есть дело необходимое и духовно верное, но пути и средства этой борьбы могут быть и бывают вынужденно-неправедные. И вот только лучшие люди способны вынести эту неправедность, не заражаясь ею, найти и соблюсти в ней должную меру, помнить о ее неправедности и о ее духовной опасности и найти для нее личные и общественные противоядия. Счастливы в сравнении с государственными правителями – монахи, ученые, художники и созерцатели: им дано творить чистое дело чистыми руками. Но не суд и не осуждение должны они нести политику и воину, а благодарность к ним, молитву за них, умудрение и очищение: ибо они должны понимать, что их руки чисты для чистого дела только потому, что у других нашлись чистые руки для нечистого дела. Они должны помнить, что если бы у всех людей страх перед грехом оказался сильнее любви к добру, то жизнь на земле была бы совсем невозможна.

В одном из своих писем Св. [Амвросий Медиоланский](#) рассказывает [255] о той печали, которая охватывает ангелов, когда им приходится покидать блаженство горнего созерцания с его покоем и чистотою и слетать по повелению Божию на землю, принося злодеям суд, и кару,

и огонь Божьего гнева; безрадостно и скорбно благому существу выходить из плеромы, обращаться ко злу и воздавать ему по справедливости... И вот в этом образе каждый благородный носитель власти и меча должен найти для себя утешение и источник силы.

22. ОБ ОЧИЩЕНИИ ДУШИ

Сознательное, намеренное отступление от нравственного совершенства не всегда свидетельствует об испорченности человеческого сердца. Есть положения, при которых такое отступление обнаруживает глубину преданности этого сердца и зрелую силу его решения. Именно таков духовный компромисс, необходимый в борьбе со злодеями и осуществляемый религиозно осмысленным правосознанием.

Духовный компромисс состоит не в том, что человек развенчивает, разлюбляет или отвергает идею святости и нравственного совершенства, но в том, что он, решая обратиться к силе и принять меч, и зная, что меч не есть высшее, святое и совершенное, все-таки приемлет его, отнюдь не развенчивая, не разлюбляя и не отвергая идею нравственного совершенства и святости. Духовный компромисс отнюдь не угашает в душе голоса совести, зовущего к нравственному совершенству, он совсем не извращает и не ослабляет его; мало того, он даже не отрывает от него душу – голос совести необходим каждому из людей, но правителю и воину – больше, чем кому бы то ни было. И притом именно потому, что основное дело их жизни заставляет их как бы отодвигать на второй план заботу об их личной праведности. Дело правителя требует не только мудрости, верности, справедливости и твердой воли, но еще и скрытности, изворотливости и умения бороться с врагами народа. Дело воина требует не только преданности, чувства чести, самообладания и храбрости, но еще и способности к убийству, к военному коварству и беспощадности. Плохо, если у правителя и у воина не окажется необходимых им отрицательных свойств, но гораздо хуже, если в их душах исчезнут необходимые положительные качества, если начнется идеализация отрицательных свойств и их господство, если они начнут принимать дурное за хорошее, культивировать исключительно дурное и строить на нем всю свою деятельность. Правитель или воин с заглушенной или извращенной совестью не нужны никому-ни делу, ни людям, ни

Богу; это уже не правитель, а тиранствующий злодей; это не воин – а мародер и разбойник. Их спасение именно в голосе совести. Они должны твердо знать, где, в чем и почему их деятельность отступает от заветов праведности, и допускать этот строй поступков и установлении не более, чем этого требует необходимость борьбы со злодеями. Правители должны понимать, что если государственность начнет сводиться к шпионству за гражданами и к интриге, питая дух гражданской войны, то она погубит себя и общественную нравственность и будет уже не бороться со злом, а служить ему, но, понимая это, они не должны уничтожать ни тайную полицию, ни дипломатию, ни контрразведку, ни аппарат подавления и войны: но только все эти функции должны быть в руках честных, совестных и религиозно мыслящих людей. В душе воина должны жить могучие, непреступные грани, отделяющие обязательное от запретного, и эти грани не могут поддерживаться одной механической дисциплиной: здесь необходима *духовная автономия*, осмысливающая дисциплину началами *веры, преданности, совести и чести*, так чтобы воин понимал, почему врага в сражении и бунтовщика при восстании должно убить, а частное имущество его семьи оставить неприкосновенным, и почему искусная контрразведка во вражьем стане есть проявление доблести, а интрига в полку и в общественной жизни – проявление низости.

В известных, строго определенных отношениях и случаях, человек власти и меча должен уметь совершать поступки, явно расходящиеся с его собственным идеалом святости и совершенства; он должен иметь в себе силу отстранить свое внутреннее «несогласие», удержать свой личный «протест», победить в себе возможное «отвращение» и совершить необходимое, и не только из дисциплины и по приказу – ибо он сам может всегда оказаться в положении инициатора и приказывающего; он должен быть способен к этому из *религиозного чувства* и по *духовному убеждению*: принять на себя ответственность решения и приказа, арестовать, приговорить, расстрелять. Но именно эта энергия духовного компромисса может и должна будить его совесть. Действуя с сознанием духовной необходимости, он не должен во время действия обессиливать себя рефлексией на идеальное или предаваться преждевременным угрызениям: кто идет по канату и начинает несвоевременно

оглядываться, тот падает и расшибается. К духовному компромиссу он должен приготовить себя заранее: все взвесить, обдумать, прочувствовать и принять решение, и в момент действия он должен чувствовать себя уже укрепившимся в своем служении, в чувстве ответственности и долга и творящим духовную необходимость в меру полномочия, приказа и своего крайнего разумения. Но вне действия ему естественно и необходимо освещать себя Божиим лучом. Возможно и необходимо, чтобы вне действия все благороднейшие силы человеческого духа приходили в нем в движение, в состояние обостренной чувствительности и повышенной чуткости: отношение к Богу, совестный суд, воля к безусловной правоте. Это необходимо ему не для того, чтобы «осудить» свои действия, совершенные в период борьбы, как якобы постыдные, но для того, чтобы *укрепить* в себе способность к *духовному* компромиссу: ибо духовен компромисс тогда, когда он не расшатывает духовных основ человека, не разрушает стен его личного Кремля, не отрывает его от Бога, не заглушает его совесть...

Чем глубже религиозность человека, чем сильнее в нем любовь и чувство духовного достоинства, чем свободнее в нем дыхание совести – тем более ему по плечу духовный компромисс: тем менее вреда приносит ему взаимодействие со злодеем, тем менее ожесточает его отрицательная любовь, тем менее разрушают его духовную личность акты вынужденного коварства и жестокости. Тем вернее он находит и самую *меру* необходимого компромисса. Эту меру невозможно определить заранее какими-нибудь абстрактными принципами: она обретается в самом- процессе борьбы и творчества, для каждого отдельного случая, при помощи живого усмотрения и крайнего разумения. Но именно поэтому так исключительно важна та основная духовная установка человека, с которой он обращается к событию и из которой он усматривает, понимает и решает. И эта установка не дается никому из людей по произволу, легко и просто, без предварительной, подготовляющей духовной работы. *Подлинность, чистота и глубина доброй воли* – есть первое и основное условие, без которого невозможна верная и победоносная борьба со злодеями, а приобретение этой воли требует постоянной, длительной, напряженной борьбы над своим духовным очищением.

Человек в *действии* всегда бывает на той высоте, на которой он подлинно жилдо испытующего и проверяющего его душу действия. Вопрос решается не мнимой видимостью его жизни, обманной и для других и, может быть, для него самого, а состоянием той страстной душевной глубины, отношение которой к духу и к Богу определяет всю личность человека. Необходимость героического поступка – опасность, искушение, беда – не вызывает в человеческой душе ничего небывалого и не может изменить ни ее качества, ни ее силы; она только строго учитывает наличное и безжалостно подводит итог всему достоянию, пробуждая дремавшее, обнаруживая невидимое и проявляя сокровенное. Действие человека есть его выявленное бытие. Наивно – пренебрегать основами своего духовного бытия и думать, что в момент испытания поступки окажутся «как-нибудь» «сами» на высоте. Наивно – таить от себя самого свои подлинные мотивы, побуждения, склонности и страсти и воображать, что «незаметное» – бессильно в душе и что укрытые страсти не изливаются в поступки, не искажают их по существу, не наполняют их «неожиданным» содержанием, не освещают их отсветами затаившегося зла. Ни один поступок человека не случаен; каждый – есть созревший результат всей его предшествующей жизни, проявление всего его личного уклада. И потому каждый из нас совершает свой поступок не только усилием, фактически его осуществляющим, но и всем процессом своей предшествующей жизни.

Если душа человека чиста, то верен будет и ее поступок, несмотря на свое видимое несоответствие законам праведности, и обратно: даже самые праведные поступки нечистой души – будут неверны. И если это относится ковсякому человеку, то для правителя и воина это получает совершенно особенное значение. Согласно древнему и глубокому воззрению, выношенному Православной Церковью, люди, владеющие властью и мечом, владеют ими не в виде привилегии, а в виде религиозно осмысленного служения; это служение возлагает на человека особое бремя обязанностей и особое бремя ответственности, и среди этих обязанностей – обязанность казни и боя есть тягчайшая, и справляться с этим бременем ответственности возможно только при непрестанной заботе о религиозном очищении своей души и своей воли.

Невозможно человеку жить на земле и строить дело Божие, не приемля духовного компромисса, но именно духовный компромисс требует религиозного и нравственного очищения.

Духовный компромисс ищет и находит самый праведный исход из всех имеющихся неправедных исходов. Но и этот, самый праведный из неправедных, – остается, конечно, неправедным, несмотря на весь его героизм, на всю его религиозную осмысленность и духовную красоту. Одним своим агрессивным бытием зло выводит праведного человека из его духовного равновесия и из его нравственной плеромы и не оставляет ему безусловно праведного исхода. В этом можно было бы усмотреть победу зла, ибо победа его может состоять или в том, что человеческая душа заражается его противодуховностью и противолюбовностью или в том, что она оказывается выведенной из духовного равновесия и нравственной плеромы самым процессом ответной реакции на злодеяние. Человек, отвечающий силою и мечом на агрессивность злодея, не может не «выйти из духовного равновесия и нравственной плеромы – и в этом злу всегда обеспечена некоторая видимость внутренней, душевно-духовной «победы»; в этом смысле зло всегда «имеет успех» – и тогда, когда безвольный моралист вступает на путь трусливого укрывательства и предательского себялюбия, и тогда, когда сильный, преданный делу человек избирает путь отрицательной любви и справедливого меча, и лишить злодеев такого «психологического» успеха можно только в порядке последовательного мироотвержения, приближающегося к буддийскому самоугашению или прямому самоубийству, причем само собою разумеется, что личный уход от восприятия зла отнюдь не разрешит самую проблему зла в ее объективном, мировом значении.

Вот почему настоящая борьба со злом может и должна вестись именно в совмещении *духовного компромисса* и *религиозно-нравственного очищения*. Именно процесс очищения, следующий за подвигом неправедности, отнимает у зла последнюю видимость успеха и победы.

Религиозно-нравственное очищение – покаянный, из глубины совершаемый пересмотр своих состояний и содержаний, и новое приобщение божественной плероме – необходимо правителю и воину уже в силу одного того, что они люди и что «нести человек, иже жив

будет и не согрешит»; и поскольку в нем нуждается каждый человек вообще – и тот, кто просто не принял бремени власти и меча, и тот, кто в пределах своего личного жизненного достояния идет по пути щедрой уступчивости, предуказанной в Евангелии. Борьбa за чистоту своей доброй воли и за чистоту ее сознательных и бессознательных мотивов – призван каждый человек, и призвание это кончается для него на земле лишь в момент его земной смерти.

Но правителю и воину очищение необходимо в особенном значении, и это значение определяется их призванием, их борьбой и их ответственностью. Оно необходимо им и перед непосредственной борьбой – для борьбы, и после выхода из борьбы – и для себя, и для ее продолжения [256].

Душа, сопротивляющаяся злу силою и мечом, нуждается в очищающих усилиях уже при самом *восприятии* зла для того, чтобы освободить себя по возможности от возмущения страстей, от соблазна, замешательства, неуравновешенных и преждевременных взрывов, и всяческого пристрастия, и всяческих немудрых душевных движений.

Она нуждается в этих условиях и *перед началом борьбы*, чтобы утвердиться в *духовной любви* как главном или даже единственном источнике своего сопротивления; чтобы сопротивление велось из преданности делу Божьему, из патриотизма, из религиозной ревности, а не из жадности, личной ненависти, мести и иных непредметных побуждений; чтобы даже тогда, когда борьба будет вестись за себя, за свое имущество или за свои личные права, – человек был бы прав в этой борьбе, чувствовал бы себя участником Божьего дела и боролся в лице себя за нечто, подлинно большее, чем он сам и его личное дело. Верный и чистый *мотив* борьбы – есть первый залог ее достоинства: того уровня, на котором она ведется, той меры, до которой она длится, и того успеха, который будет ею достигнут.

Но для борьбы со злодеями человеку нужен не только предметный источник и мотив, но и *верное видение*: очистительная работа необходима борющемуся для того, чтобы верно отличать и видеть подлинное зло, чтобы верно видеть его цели, его работу и его средства и, со своей стороны, верно выбирать необходимые и

действительные меры сопротивления. Самоотверженная борьба с мнимым злом и мнимыми злодеями есть «донкихотство» - трагикомическое смешение величия и наивной слепоты, в конечном счете выгодное только злодеям.

Очищение души не менее необходимо и *после выхода* из борьбы. И прежде всего для того, чтобы *обезвредить и погасить* в себе всевозможные следы незаметно проникшей заразы: все эти душевные осадки, отпечатки, отзвуки ведшейся борьбы, начиная от вспыхивавшей кровожадности, ненависти, зложелательства и кончая неизжитыми зарядами интриги и коварства. Все эти остатки, не освещенные и не обезвреженные, оседают в душе, как клочья злого тумана по ущельям и расселинам, и незаметно отравляют чувство, волю и мысль человека. Они имеют свойство ассимилироваться душевной атмосфере, и если эта ассимиляция происходит, то они, естественно, сливаются с собственными дурными влечениями человека, питаются ими, подкрепляют их со своей стороны и сильно затрудняют духу ведение надлежащей борьбы с ними.

Но больше всего очищение души необходимо для того, чтобы избавить душу от возможного *очерствения и ожесточения*, связанного с восприятием зла, с сопротивлением ему и со всеми видами понуждения и пресечения. Душа борца не должна утрачивать в борьбе своих высших состояний и возможностей; она должна постоянно возвращать и вернуть себе способность к духовному равновесию, к полноте положительной любви, к совестной плероме, к растворяющей душу молитве и умиляющей радости: ибо и ангелы (о коих пишет Св. Амвросий) по завершению их тягостной миссии гнева и мзды возвращаются к созерцанию лика Божия и вновь приобщаются Его свету.

И наконец, тот же процесс духовного очищения может и должен дать душе борца то *успокоение* и ту *силу*, которые необходимы ему для новой борьбы, для новых напряжений и подвигов. Ибо истинное очищение души не расслабляет ее, а укрепляет. И если человек, ведший борьбу мечом, не выдержал внешнего вида своих деяний и, потрясенный видом страха, смерти и крови, изнемог и обессилел, то он должен быть уверен в том, что это бессилие может быть преодолено не идеализацией совершенного и не бегством от совести,

но и не малодушным отречением от содеянного, а только на пути глубинного очищения души, ибо в таинстве покаяния не только умиряется хаос страстей, но и духу дается подобающая ему власть и сила.

Тот, кто сопротивляется злодеям силою и мечом, – тот должен быть *чище и выше своей борьбы*, иначе не он поведет ее и не он завершит ее победою, а она увлечет его, исказит его обличие и извергнет его, сломленного, униженного и порочного. Владеть силою и мечом может лишь тот, кто владеет собою, т. е. своими страстями и своим видением, ибо если человек не владеет собою, то меч и сила овладевают им, и не они будут его орудием и средством, а он сам станет их средством и орудием, и тогда он «погибнет от меча» не физически, а нравственно и духовно: силы его будут растрчены, душа его будет изуродована и борьба проиграна. Вот почему очищение души есть основное условие победы в борьбе со злом.

Проблема духовного компромисса разрешается тем, что сила личной преданности Божьему делу и Божьей заповеди, углубленная и укрепленная в процессе религиозного очищения, преодолагает все соблазны, опасности, трудности и уклонения, могущие повредить душе, и выводит ее из напряжений борьбы не ослабевшею, а могущею и верною. Активная внешняя борьба со злодеями доступна тому, кто взрастил и воспитал в себе силу духовного и в конечном счете всегда *религиозного характера*, а это воспитание требует прежде всего работы над собственным очищением. Слабому, религиозно-беспочвенному характеру не под силу бремя духовного компромисса, бремя нисхожденья к грубым, жестоким, изворотливым средствам борьбы: и притом потому, что он не может овладеть тем, чего достиг, и не может укрепить себя в том, чем овладел; он подобен слабой, неукрепленной «крепости» с неверным и робким гарнизоном.

Напротив, чем сильнее укреплена и вооружена крепость и чем вернее и воодушевленнее ее защитники, тем более трудную и опасную вылазку может предпринять ее комендант, и подобно этому, чем сильнее и цельнее религиозный характер человека, тем менее трудно и опасно для него выходение из религиозной и нравственной плеромы в процессе борьбы со злодеями.

Вот почему Царю нужна прежде всего сила религиозного характера.

Не только *воля* к власти, но и *сила преданности* Божьему делу, которому служит его народ; не только *сила* воли, но и ее религиозно-государственная *чистота*; не только чистота *воли*, но и чистота *видения*. Царь с трусливою, безвольною, религиозно-безразличною и низкою душою – есть несчастье и проклятие для своего народа, и первая обязанность такого царя в том, чтобы осознать свою непризванность и свою личную духовную несостоятельность – и отречься. Религиозное осмысление и освящение царской власти и, далее, всего государственного делания и служения таит в себе подлинную, глубокую и спасительную истину. И именно поэтому следует заботиться не об отделении церкви от государства-религиозной чистоты от пребывающего в духовном компромиссе служения, – а об их верном сочетании и сотрудничестве.

Тою же глубиною и спасительностью проникнута и идея «христолюбивого воинства». Воин именуется «христолюбивым» не только потому, что он член христианского государства, что его родина возрастает в христианском духе и что сам он призван оборонять христианскую веру, а еще и потому, что в любви ко Христу и к преподанной Им полноте совершенства он имеет живую основу своего личного духа, ею утверждает святыню своего личного Кремля, в ней почерпает необходимую ему силу подвига и очищения. Здесь нет того внутреннего противоречия, которое пытаются усмотреть сентиментальные моралисты; напротив: меч духовно необходим человеку в земной борьбе за дело Божие; но принять бремя связанных с ним душевных и телесных опасностей и страданий может лишь тот, кто утверждает свою любовь, свою жизнь и деятельность в луче Божьего света и совершенства.

И вот, если объединить все государственное начало понуждения и пресечения в образе *воина*, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе *монаха*, – то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга.

Воин как носитель меча и мироприемлющего компромисса нуждается в монахе как в духовнике, в источнике живой чистоты, религиозной умудренности, нравственной плеромы: здесь он приобщается благодати в таинстве и получает силу для подвига, здесь он укрепляет свою совесть, проверяет цель своего служения и

очищает свою душу. И самый меч его становится *огненной молитвой*. Таков Дмитрий Донской у св. Сергия перед Куликовой битвой.

Монах как живой хранитель чистоты и праведности приобщается через воина бремени мира, его страданию и его героической неправедности; он уже не отрешается и не замыкается в своей праведности: он бережет и строит ее не для себя: он не отвертывается от зла и злых обстоятельств, а вступает в борьбу с ними, становясь соратником воину, разделяя его страдания, благословляя и осмысливая его подвиг, сохраняя для него чистоту и умудрение. Монах выступает как бы ангелом-хранителем воина, и самая молитва его уподобляется *огненному мечу*. Таков св. Сергий, благословляющий Дмитрия Донского и дающий ему в спутники двух меченосных послушников.

Древнерусская православная традиция верно и глубоко разрешала вопрос о соотношении церкви и государства- в разделении их сфер и в органическом согласовании их целей и их усилий, в обоюдной независимости их организации при взаимном непосягании и невторжении, в добровольном приятии воином духовного, умудряющего научения от монаха и в нетребовательном приношении монаху необходимых земных благ. И воин не падал под тяжестью своего бремени, и монах не отвертывался от бремени мира. Соппротивление злу мыслилось и творилось как активное, организованное служение делу Божьему на земле, и государственное дело осмысливалось как пребывание не вне христианской любви, а в ее пределах. И, может быть, одним из самых величавых и трогательных обычаев этого строя был тот обычай, согласно которому православный царь, чуя приближение смерти, принимал монашескую схиму как завершительный возврат из своего неправедного служения в плерому оправдывающей чистоты.

Необходимость духовно-нравственного очищения прямо предуказана и установлена в Евангелии, и притом именно для тех, кто посвящает себя борьбе с чужим злом и с чужими злодеяниями. Тот, кто не умеет вынуть «бревно из своего» собственного глаза (Мтф. VII. 3-5; Луки. VI. 41-42), тот не сумеет вынуть и сучок из глаза брата своего, и весь суд его превращается в лицемерие. Только чистое око способно верно

увидеть, где в чужой душе слабость, где недуг и где зло, увидеть и найти верный «суд» и верную «меру» (Мтф. VII. 1-2, Луки. VI. 37-38), тот «суд» и ту «меру», которыми он сам с радостью будет «судим» и «измерен». Но чистым может быть только то око, о чистоте которого всегда радеет его обладатель, ибо «никто же свят, токмо един Бог». Тот, кто судит, тот должен быть и сам готов к суду над собою, и это означает, что он всегда должен судить самого себя так, как он судит злодея. Мера судейской компетентности определяется мерою творящегося самоочищения; злодей не судья злодею, и погрязающему в страстных слабостях не дано побивать камнями слабого и страстного грешника (Иоанна VIII. 3-11), но «вынь прежде бревно из твоего глаза» (Мтф. VII. 5; Луки VI. 42) и тогда увидишь...

И тогда увидишь, необходим ли меч и где именно; и, если он необходим, то найдешь в себе силу поднять его против злодея и пресечь его злодеяния; пресечь не страшась - ни возврата меча на твою голову, ни выхода из нравственной плеромы, ни людского суда. Ибо не страшна смерть тому, кто идет на нее из любви к Божьему делу, и не страшно временное отступление от праведности тому, кто не выходит из любви к Богу, и не страшен суд слепых и холодных тому, кто сам судит себя лучом Божиим и сам первый знает, где он отступил от «гуманности» из любви к божественному. Не человеку судить человека за такую любовь и за такое служение, не человеку, а Богу. А перед Ним - верный носитель меча предстанет «в день суда» с тем «дерзновением» (1 Иоанна IV. 17), которое дается истинною любовью.

Примечания

1. Срв. Л. Толстой, «Закон насилия», стр. 55. «Круг чтения», т. II, стр. 162-165».
2. Срв. Л. Толстой, «Закон насилия», стр. 53, 79, 80. «Круг чтения», III, 155 и др.
3. Напр.: когда часовой убивает бегущего преступника, то это есть «подлость и низость». «Царство Божие», стр. 76; или: «пьяный сифилитик Петр со своими шутами» - там же, стр. 90 и т. под.
4. Напр.: «животные живут мирно без государственного насилия», Л. Толстой, «Закон насилия», стр. 129; «всякая присяга вымогается у людей для зла». «В чем моя вера», стр. 92; срв. «Царство Божие»:

«теперь уже нет тех особенных насильников, от которых государство могло защитить нас», стр. 66: преступники «суть такие же люди, как и все мы, и точно так же любящие совершать преступления, как и те, против которых они их совершают», стр. 66; «все европейские народы исповедуют одинаковые принципы свободы и братства и потому не нуждаются в защите друг от друга», стр. 67; срв. о «бесполезности... и нелепости собирания податей с трудового народа», 71; «сумма насилия – ни в каком случае не может увеличиться от того, что власть перейдет от одних людей к другим», 90; «государственная власть всегда принадлежит худшим и злым», 89 и ел.; «злые всегда властвуют над добрыми и всегда насилуют их», 90 и т. под.

5. Напр.: «Политическая деятельность... правителей и их помощников». есть в, сущности самая пустая, притом же и вредная человеческая деятельность». «Закон насилия», 134 и др.

6. Напр.: «Степень отрицания учения о непротивлении и непонимание его всегда пропорционально степени власти, богатства, цивилизации людей». «Закон насилия», 171; срв. 22-27, 43, 170.

Государственные властители суть «большой частью подкупленные насильники», точно такие же, как разбойники на больших дорогах. Там же, стр. 80, срв. 110, 129. «Признание необходимости противления злу насилуем есть не что иное, как только оправдание людьми своих привычных, излюбленных пороков: мести, корысти, зависти, честолюбия, властолюбия, гордости, трусости, злости».

«Закон насилия», стр. 143. Срв. еще утверждение, что сенатор, министр, монарх – гаже и хуже палача и шпиона, ибо прикрываются лицемерием. Там же, стр. 147. Известно, что количество таких утверждений может быть увеличено во много раз, ибо Л. Н. Толстой был щедр на подобные характеристики.

7. Следует заметить, что такому внутреннему «несопротивлению» до известной степени сродни практика «хлыстовства», отнюдь не являющаяся специфическим созданием русского сектантства, а наблюдавшаяся в самые различные времена и у разных народов.

Однако хлыстовская практика сознательно организует и ограничивает несопротивление страстям для известного использования их и освобождения от них. Формула православного аскетизма гласит «томлю томящаго мя ради духовнаго очищения». Формула хлыстовства: «предаюсь томящему мя ради душевного

облегчения». Несопротивляющийся хлыст имеет вместо идеи – малодушие, вместо духовной цели – душевную причину, вместо достижения – гибель.

8. Коринфянам. X. 3-5. Срв. также у [Климента Римского](#) Epist. ad Cor., стр. 37 о том, что пороки побеждаются только через «агонидзестай» и «стратеуэстай».

9. У [Марка Подвижника](#) и [Иоанна Кассиана](#) можно найти, однако, прямые указания на то, что злое начало остается имманентным человеческой душе.

10. Курсив мой.

11. Впрочем, у Толстого можно найти и такую непростительную формулу: «не противьтесь злу»; так он считает возможным передавать слова Христа, Мтф. V. 39 (по-гречески: «то понэро», т. е. дурному человеку). Срв. «В чем моя вера?», стр. 12, 13, 14, 16 и 43; иногда он добавляет «или злему», стр. 14, 15, так, как если бы это было равнозначно.

12. Срв., напр., трактаты Сенеки

13. Напр., «Круг чтения», II. 18-21, 56-59.

14. Напр., «Круг чтения», II. 261.

15. «Закон насилия». 54, 122, 173.

16. Срв. «Круг чтения», I. 273. III. 101.

17. Они называет его «насилием». Срв. «Круг чтения», II. 18-21, 162-165.

18. Напр., «Круг чтения», II. 101, 248.

19. Понятно, что добровольное, основанное на убеждении подчинение приказу (или запрету) выводит его из категории «актов заставления»: начинается органически свободная субординация, на которой покоится живая сила всякой достойной и крепкой общественной организации.

20. Напр., Л. Толстой, «Закон насилия», стр. 55, 173-175. «Круг чтения», I, 238-240, II, 163. «Три притчи», XIII, 184 (при ссылках на томы XI, XII, XIII, XIV имеется в виду издание полного собрания сочинении, вышедшего в Москве у Кушнерева). Срв. еще о приравнении «силы», «насилия» и «зла»: «В чем есть моя вера», 94, 95, 193, 255, а также 17, 48, 95, 249. В воззвании Гаррисона: «основное учение непротivления злу злом». «Царство Божие», стр. 3. В «Катехизисе Непротivления» Балу «сатана – сатанюю, зло – злом,

неправда - неправдою». «Царство Божие», 6.

21. «Круг чтения», III, 220, срв. «Крестник», т. XI, стр. 179.

22. «Круг чтения», I, 238-240.

23. Там же, II, 162-165.

24. Л. Толстой, «Закон насилия», стр. 54, 55, 108, 109, 111, 178. «Круг чтения». II, 162-165, III, 61.

25. «Круг чтения», I, 238-240, II, 162-165.

26. «Кругчтения», II, 18-21.

27. «Круг чтения», II, 18.

28. Там же.

29. Там же.

30. Л. Толстой, «Закон насилия», 53; «Круг чтения», II, 18-21, III, 155».

31. «Круг чтения», II, 18-21.

32. «Круг чтения», II, 18-21.

33. Л. Толстой, «Закон насилия», 152; «Круг чтения», II, 56-59, III, 14.

34. «Круг чтения», II, 18-21; срв.: жить «без отпора». «В чем счастье», т. XI, 212.

35. Л. Толстой, «Закон насилия», 152. «Перестать заботиться о делах внешних и общих». «К вопросу о свободе воли», XI, 581.

36. «Круг чтения», II, 162-165. Срв. «Закон насилия», 54, 108, 109.

37. «Закон насилия», 80.

38. «Закон насилия», 134.

39. Там же, 147.

40. Там же, 147.

41. «Закон насилия», 53, 80, 129, 134, 139, 147.

42. Там же, 80.

43. «Закон насилия», 143.

44. См. главу вторую.

45. Срв. у Толстого: «Стоит людям только понять это... для того чтобы... каждый отдельный человек достиг высшего блага...», «К вопросу о свободе воли», XI, 581. По-видимому, Толстой считает, что люди несвободны только в «делах внешних и общих» (там же).

46. Срв. у Толстого, XI, 617. «Часовщик»: «только обращайтесь, как часовщик: нежно, осторожно...»

47. Срв. у Толстого: «весь сложный механизм наших учреждений, имеющих целью насилие», «В чем моя вера», стр. 47! «Царство

- Божие», гл. V, VI, VII, VIII; или еще: «власть есть приложение к человеку веревки, цепи,.. кнута,.. ножа, топора», «Царство Божие», стр. 61; «основа власти есть телесное насилие», там же, стр. 61.
48. Срв. «Закон насилия», 139; «Круг чтения», I, 238-240, III, 101-103.
49. Срв. Толстой. «Закон насилия», 3, 139; «Круг чтения», III, 14, 101, 103. Сов. «Крестник», XI, 187; «Стыдно», XI, 629-634.»
50. Срв. «Круг чтения», 1,15: «Когда услышишь о дурных делах людей – не дослушивай до конца и старайся забыть то, что услышал».
51. Срв. Толстой. «Закон насилия», 129; «Царство Божие», 66.
52. Срв. два правила, выношенные и сформулированные Афинагором и Татианом, в которых Л. Н. Толстой любит усматривать своих единомышленников по «непротивлению»: «презирайте мир» и «помышляйте о смерти» .
53. «Круг чтения», III, 101-103; срв. «Крестник», т. XI, стр. 187; «Царство Божие», 13, 14.
54. Срв. У Толстого его полемические фразы о невозможности бесспорного определения зла. «Царство Божие», 13, 18; «В чем моя вера», 66-67
55. Срв. даже у Марка Аврелия, «Наедине с собою», VIII, 55: «порок вообще ни в чем не вредит миру...».
56. Толстой, «Закон насилия», 129,138,139. «Круг чтения», III, 101-103.
57. «Закон насилия», 1-3».
58. «Круг чтения», III, 101.
59. Напр., «Стыдно», XI, 629-634.
60. Там же
61. «Круг чтения», III, 14.
62. «Круг чтения»; III, 103.
63. «Закон насилия», 3.
64. «Круг чтения», I, 15; срв. III, 14.
65. Срв. «Круг чтения». I, 68, III, 13, 14, 220.
66. Дословно: «истинная любовь... исключает возможность мысли о каком бы то ни было насилии». I, 3. «Закон насилия», 173.
67. «Круг чтения», II, 261.
68. Срв. «Закон насилия», 53, 110. «Круг чтения» III, 14.
69. Срв. «Закон насилия», 1-2, 53, 152. «Круг чтения», II, 18-21 и след.
70. Срв., напр., все учение о соотношении «истины», «красоты» и

«добра». «Что такое искусство?», XIII, 330-331, 454. «Истина» и «красота» определяются субъективистически и релятивистически и признаются лишь «средствами достижения добра». В статье «Что такое искусство?», XIII, 417, прямо разъясняется: «Религиозное сознание нашего времени в самом общем практическом приложении его есть сознание того, что наше благо, и материальное, и духовное, и отдельное, и общее, и временное, и вечное, заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем между собой». И далее (417-418): «На основании этого сознания мы и должны расценивать все явления нашей жизни и между ними и наше искусство, выделяя из всей его области то, которое передает чувства, вытекающие из этого религиозного сознания».

71. «Уяснение нравственного закона есть не только главное, но единственное дело всего человечества». «Так, что же нам делать?», XI, 284. «Часовщик», XI, 615-616; «Что такое искусство?» XIII, 442: «высшее же в нашем мире, доступное людям благо жизни достигается единением их между собой».

72. Срв.: «Я не заробел перед выводами разума». «О назначении науки я искусства», XI, 385 ; «Я ужасался своим выводам, хотел не верить им, но не верить нельзя было». «Послесловие к Крейцеровой Сонате», XII, 441; срв.: «наше разумное сознание». «Царство Божие», 137.

73. «Любовь есть единственная разумная деятельность человека». «О жизни», XI, 417.

74. Обычно у Толстого противопоставляется «разумное я», «духовный человек» – «животному я», «животному человеку», «животной личности», которая для своего блага готова пожертвовать «благами всеми мира». Срв., напр.: главы «О жизни», XI, 415-430; «Послесловие к Крейцеровой Сонате», XII, 433-444; «Воскресение», XIV, 63; «Страх смерти», XI, 443.

75. Срв.: «Послесловие к Крейцеровой Сонате», XII, 437: «а идеал только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее», 438;

(1) указание никогда не достижимого совершенства», 439; «спустить требования идеала значит»... «уничтожить самый идеал». «Царство Божие», 37.

76. «Жизнь есть только то, что я сознаю в себе». «Разные мысли»,

XIII, 522; «истинное знание человека кончается познанием своей личности, своего животного. Это свое животное... человек знает совершенно особенно от знания всего того, что не есть его личность». «Все, что находится вне этого своего я, человек не знает, но может только наблюдать и определять внешним, условным образом». О других людях человек имеет «некоторое внешнее представление, но не знает их». XIII, 525; «вполне знаем мы только нашу жизнь, наше стремление к благу и разум, указывающий нам на это благо». 527; «нужно нам знать и мы знаем только себя». 529.

77. Л. Н. Толстой настаивает на блаженстве праведных, и притом именно в здешней, земной жизни, и согласно этому излагает и учение Христа. См.: «В чем счастье», т. XI, 201-203. Оказывается, что учение Христа есть разновидность гедонистической морали: «Христос учит именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо», стр. 203; еще более плоско звучит другая формула: «Христос учит людей не делать глупостей», стр. 210; срв. «В чем моя вера», стр. 193; срв. «Так что же нам делать», XI, 300; о «полном удовлетворении» см.: «О жизни», XI, 428; «любовь-жизнь блаженная и бесконечная», там же; «то, что делает жизнь человеческую доброй и счастливой». «Предисловие к статье Карпендера», XIII, 484.

78. Срв. «О жизни», XI, 429, где подробно описывается «блаженное чувство умиления, при котором хочется любить всех» и «чтобы самому сделать так, чтобы всем было хорошо». «Это-то и есть, и это одно есть та любовь, в которой жизнь человека». Срв. «Воскресение», XIV, 416-417, «жалость и умиление... ко всем людям» и др.

79. Особенно, если следовать правилу Толстого: «Не рассуждать о том... нет ли какой, еще лучшей любви, чем та, которая заявляет требования». «О жизни», XI, 428. Может быть, действительно, «только такая любовь дает полное удовлетворение» (там же, 428), но зато она наверное ведет человека к духовной слепоте.

80. От греческого слова «гедоне» (удовольствие, наслаждение) образуются термины «гедонизм» и «гедонист» для обозначения такого учения и такого человека, которые усматривают в наслаждении – высшую цель человеческой жизни. Толстой, по-видимому, не замечал своего гедонизма; именно этим объясняется то осуждение, которое он высказывает Шопенгауэру, эпикурейцам, утилитаристам и магометанству за их «гедонизм». Срв. «Религия и

нравственность», XIII, 205, 208. Было бы, впрочем, вообще грубою исследовательскою ошибкою, если бы кто-нибудь захотел искать у Толстого принципиальной последовательности и систематической философской продуманности.

81. Срв. «Круг чтения», I, 15.

82. Срв. «Закон насилия», 129 – о мирной, ненасильственной жизни среди животных; срв. «исследование» князя П. Кропоткина «О взаимопомощи среди людей и животных» .

83. Срв. даже в хозяйствовании: «я должен как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше сам работать». «Так что же нам делать», XI, 301.

84. Интересно отметить, что этот наивный эгоцентризм выступает и в отношении к государству. Срв. всю систему аргументов в «Царстве Божием», стр. 88: «мне не нужно более государство...»; «мне не нужно отделение себя от других народов...»; «мне не нужны все те правительственные учреждения...»; «мне не нужны ни управления, ни суды...». Курсив всюду принадлежит Толстому .

85. Срв. «Закон насилия», 3. «Страдания», XI, 460-471. Замечательно, что об этой «полезности страданий» Толстой вспоминает только тогда, когда эта ссылка подкрепляет правоту наслаждающегося моралиста, и решительно не считается в нею при обсуждении социально-педагогической работы.

86. «Закон насилия», 187. «Круг чтения», II, 18-21 и др.

87. Срв. «Закон насилия», 122, 137. «Круг чтения», II, 21-56; особенно II, 56-59. Это не мешает, впрочем, и самому Л. Толстому, и его единомышленникам аргументировать в пользу «непротивления» – его благими последствиями. Срв. «Крестник», т. XI, 177-178; «Свечка», т. XI, стр. 47-59; «Круг чтения», I, 238-240 и др.

88. Срв. «Круг чтения», III, 14; а также «Закон насилия», 122, 150, 152; срв. «перестать заботиться о делах внешних и общих», «Царство Божие»,

89. «Круг чтения», II, 162-165. «Закон насилия», 138.

90. «Любовь есть предпочтение других существ себе – своей животной личности». «О жизни», XI, 425. Курсив мой.

91. Этот критерий: кто чем чему пожертвует при необходимости выбора? – известен и Толстому, см.: «Религия и нравственность», XIII, 210. И здесь выше всего ставится «исполнение воли Божией», т. с.

моральных требований.

92. «Царство Божие», 133.

93. «Закон насилия», 150.

94. «Закон насилия», 122.

95. Срв. обычное у Толстого истолкование «воли Божией». Напр., «О назначении науки и искусства», XI, 371; «Предисловие к сборнику...», XI, 410 ; «Неделание», XI, 613; «Часовщик», XI, 615, 616; «Что такое искусство», XIII, 330; «Закон насилия», 138; «Религия и нравственность», X1П, 201-219. В последнем опыте смысл жизни особенно наглядно сводится к религиозности, а религиозность к моральности... Эту связь между религией и нравственностью Толстой совершенно неточно выражает словами: «нравственность включена уже, *impliquée*, в религии». Стр. 211. Срв. «Что такое искусство», XIII, 417 (особенно ясно).

96. «Старая мудрость, ложь которой уже развенчана». «Неделание», XI, 597; срв. о «диких, идолопоклоннических суевериях», внушаемых церковью. «Царство Божие», 28, 75; о «бессмысленных кощунствах церковных катехизисов», там же, 72; о низких мотивах, по которым духовенство все это делает, там же, 15-16. См. особенно «Критику догматического Богословия».

97. Иногда на первый план как будто выдвигается религиозное мерило, напр., в «Наука и нравственность», X1П, 197-219; но это только видимость, ибо заданные к познанию «требования Высшей воли» (204-205) сводятся по существу к моральным заповедям. Применительно к искусству можно установить то же самое: см. «Что такое искусство», XIII, 321, 381, 415, 454, 458.

98. Срв. «О назначении науки и искусства», XI, 344-345, 362; «Послесловие к Крейцеровой Сонате», XII, 434; «Что такое искусство», XIII, 458; «Предисловие к статье Карпентера», XIII, 484 и др.

99. «Развращающее душу и тело изучение научного талмуда», XI, 369; «ненужные глупости», XI, 593; срв. еще XI, 594, 596; «праздное любопытство». «Предисловие к статье Карпентера», XIII, 484.

100. В меру своего морального служения наука получает пощаду, поработенная и почти ослепленная, срв. «О назначении науки и искусства», XI, 341, 351, особ. 354-355.

101. Срв. «О назначении науки и искусства», XI, 327, 329, 336, 337,

340, 353, 362; «Ведь мы, жрецы науки и искусства, самые дрянные обманщики, имеющие на наше положение гораздо меньше прав, чем самые хитрые и развратные жрецы», 363; срв. «Три притчи», XIII, 187.

102. Срв. в сказке «Иван дурак» образ «старого дьявола», «работающего головой» на колокольне. Глава XII .

103. Это прямо выговорено в «Предисловии к роману Поленца», XIII, 117, и в «Что такое искусство», XIII, 331.

104. Срв. «Что такое искусство», XIII, 423, 449; «Предисловие к роману Поленца», XIII, 114.

105. Срв. «О назначении науки и искусства», XI, 348-349, особ. 357; «Предисловие к сборнику», XI, 410, 411; «Предисловие к соч. Мопассана», XIII, 88-89; «Что такое искусство», XIII 317.

106. «О назначении науки и искусства», XI, 362; «Что такое искусство», XIII, 276, 278, 342 и др. Срв. огульное осуждение музыки, XIII, 430.

107. «Что такое искусство», XIII, 382-383, 392-393, 405, 406-407; срв. особенно чудовищную характеристику Пушкина, 427.

108. «О назначении науки и искусства», XI, 351; «Предисловие к соч. Мопассана», XIII, 88'89; срв. XIII, 117; «Что такое искусство», XIII, 424 и сл.

109. Напр., весь нравоучительный роман «Воскресение».

110. Срв. попытки изобразить всю благородную глубину правосознания как результат «устрашения», «подкупа», «гипнотизации» и воинского «одурения» и «озверения». «Царство Божие», 71, 72 и др.; все сводится к «самосечению» загипнотизированных людей: стр. 81 и сл.

111. Срв. «Закон насилия», 129-130.

112. «Закон насилия», 139, 147.

113. Срв. «Круг чтения», III, 13, 14 и др. Срв. особ. «Царство Божие», гл. V, VI, VII, X, XII.

114. «Закон насилия», 139.

115. Срв., напр., «Воскресение», XIV, 345-346, 358 и др.

116. «Закон насилия», 134. «Царство Божие», 102, 115.

117. Срв. «Зерно с куриное яйцо», т. XI. 170.

118. Срв. «О переписи в Москве», том XI, 224; «Так что же нам делать», XI, 298.

119. Срв. особ. «Царство Божие», 68, 113-114 и главу XII.

120. Срв.: «борьба всегда останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключающей возможность признаваемой нами христианской нравственности». «Религия и нравственность», XIII, 216-217.

121. Об отрицании патриотизма см. особенно: «любовь к отечеству» есть нечто «отвратительное и жалкое». «В чем моя вера», стр. 252; о «диком суеверии патриотизма». «Царство Божие», стр. 38, 72.

122. Срв. сказку об «Иване дураке», гл. XI.

123. Срв. нижеследующую формулу духовно-нигилистического утилитаризма, достойную любого последовательного материалиста и целиком вытекающую из сентиментального гедонизма: «В этом одном деле» (в «борьбе с природой») «получает человек, если уже разделять его, полное удовлетворение телесных и духовных требований своей природы: кормить, одевать, беречь себя и своих близких есть удовлетворение телесной потребности; делать то же для других людей – удовлетворение духовной потребности. Всякая, всякая другая деятельность человека только тогда законна, когда она направлена на удовлетворение этой первейшей потребности человека, потому что в удовлетворении этой потребности состоит и вся жизнь человека». «Это первый и несомненный закон Бога или природы . «О назначении науки и искусства», XI, 371; срв. «Выдержка из частного письма...», XI, 401: «служение людям как «призвание всякого человека"» «.

124. Срв. «Часовщик», XI, 616: «смысл... жизни только в том, чтобы содействовать соединению людей», «жить» «в любви с братьями», к этому и сводится «делание Божьего дела» (615).

125. «В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена та мысль, что отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего». См. «О переписи в Москве», т. XI, стр. 221.

126. «Закон насилия», 55, 173-175; «Круг чтения», I, 238-239, III, 220"•. Срв. «Крестник», т. XI, 179; «Три притчи», XIII, 184.

127. Ранний очерк Толстого «Страдания» делает попытку доказать гедонистическую (XI, 461), моральную (XI, 462-471) и биологическую (XI, 461, 469) полезность страданий, но тут же устанавливает, что «все наслаждения покупаются страданиями других существ» (461) и что борьба со страданием, освобождающая ближних от него, есть

«единственная радостная работа» (470).

128. Срв. главу первую.

129. Срв. «Религия и нравственность», XII, 197.

130. Религия и нравственность», XIII, 201, 208.

131. Срв. «закон Бога или природы». «Так что же нам делать», XI, 371 и др.

132. «Закон насилия», 129.

133. «Начало вещественности - Он же». «Разные мысли», XIII, 534.

134. «Женщинам», XI, 394.

135. «Женщинам», XIII, 397-401.

136. Там же, 403.

137. «В чем счастье», XI, 205-207.

138. «Так что же нам делать», XI, 370-371.

139. «Что такое искусство», XIII, 442.

140. «Круг чтения», II, 18-21.

141. «Предисловие к сборнику», XI, 410.

142. «Религия и нравственность», XIII, 214.

143. Там же, 215, 216.

144. «Религия и нравственность», XIII, 215, 217.

145. Ее «полезность» подобна полезности «пожара», после которого «можно погреться и закурить головешкой трубку». «Так что же нам делать», XI, 343. Срв. «Неделание», XI, 612; «Сказка об Иване дураке» XI. 134-135.

146. «Послесловие к Крейцеровой Сонате», XII, 434, 435, 436.

147. Там же, 433.

148. Там же, 436, 440, 441.

149. Там же, 440.

150. Там же, 440.

151. Там же, 444.

152. Там же, 436-437, 440.

153. Срв. «Послесловие к Крейцеровой Сонате», XII, 441;

«Воскресение», XIV, 413. Нельзя не отметить противоречивость этой оговорки: разве «всеобщая обеспеченность» сделала бы «животную похоть» как таковую менее «унизительной»?..

154. Срв. преклонение Толстого перед последствиями физического труда: дурным запахом, мозолями на руках и даже появлением насекомых на человеке как признаком состоявшегося опрощения;

напр., «Сказка об Иване дураке». Гл. III, IV, XII и др.

155. «Так что же нам делать», ХГ, 301, 370-371 и мн. пр.

156. Срв., напр., «Сказка об Иване дураке», XI, 143-145, гл. XII.

157. «Что такое искусство», МП, 423, 449.

158. «Я должен как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше сам работать». «Так что же нам делать», XI, 301.

159. «Закон насилия», 137.

160. Там же, 178.

161. «Закон насилия», 138; срв. «Царство Божие», 14.

162. «Круг чтения», II, 18-21, III, 14. Срв., «Закон насилия», 152.

163. «Закон насилия», 122, «Круг чтения», II, 56-59.

164. «Круг чтения», II, 18-21.

165. Срв. интересные оговорки, с отвращением допускающие возможность целесообразности «насилия»: «Закон насилия», 80, 161; «Круг чтения», I, 238-240, II, 73, 163; «Царство Божис», 66.

166. «Круг чтения».!!, 56-59.

167. «Неделание», XI, 613.

168. «Круг чтения», II, 21-59.

169. «Закон насилия», 152.

170. Там же.

171. Подлинные слова Толстого: «Круг чтения», II, 14 .

172. Там же.

173. «Круг чтения», II, 18-21».

174. Там же.

175. Срв. «Закон насилия», 138; «Круг чтения», II, 162-165, III, 101-102.

176. Срв. особенно «Круг чтения», II, 162-165, ТО, 101.

177. «Закон насилия», 80, 129, 134, 143, 147. «Круг чтения», II, 18-21.

178. Срв., напр., «О переписи в Москве», XI, 221: «В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена мысль, что отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего»; срв. «Закон насилия», 54, 108, 109. 173 и др.; срв. изображение «заповеди непротивления злу насилием» как самой «благой вести Царства Божия». «Царство Божие», 102, 34.

179. Срв. «Что такое искусство», XIII, 442: «Назначение человека есть благо; высшее же в нашем мире, доступное людям благо жизни

достигается единением их между собой».

180. См. главы восьмую и девятую.

181. См. главы третью и шестую.

182. См. главу третью.

183. Там же.

184. См. главу шестую.

185. См. главу шестую.

186. См. главу шестую.

187. См. главы четвертую и пятую.

188. См. главы шестую и седьмую.

189. См. главы шестую и седьмую.

190. См. главы двадцать первую и двадцать вторую.

191. См. главу третью.

192. См. главу третью.

193. Срв. соответствующее образное выражение этого состояния у Гераклита (по Аэцию и Сексту) и у Пушкина .

194. См. главу двенадцатую.

195. См. главу одиннадцатую.

196. См. главу шестнадцатую.

197. Гераклит. Отрывок 49.

198. См. главу восьмую.

199. См. главы двадцать первую и двадцать вторую.

200. Курсив мой. И.

201. Курсив мой. И.

202. См. главу пятую.

203. «Кто ударит тебя в правую щеку твою». Мтф. V. 39; Луки VI. 29.

Курсив мой. И.

204. «Взять у тебя рубашку». Мтф. V. 40, 42; Луки VI. 29, 38;

«Просящему у тебя»... «взявшего твое». Луки VI. 30. Курсив мой. И.

205. «И кто принудит тебя идти с ним». Мтф. V. 41. Курсив мой. И.

206. См. Н. Костомаров. Русская История, т. I, гл. 3, стр. 29».

207. От слова «предмет».

208. См. главу двадцать вторую.

209. См. главы девятнадцатую, двадцать первую и двадцать вторую.

210. См. мудрый и глубоко христианский опыт поэта В. А. Жуковского «О смертной казни»

211. См. главу седьмую.

[212.](#) См. главу третью.

[213.](#) См. главы десятую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

[214.](#) См. главу третью.

[215.](#) См. главы шестую, седьмую и тринадцатую.

[216.](#) См. главы четвертую и пятую.

[217.](#) См. главу седьмую.

[218.](#) См. главы пятую, шестую и седьмую.

[219.](#) См. главу шестую.

[220.](#) См. главу одиннадцатую.

[221.](#) См. главу семнадцатую.

[222.](#) См. главу шестнадцатую.

[223.](#) См. главу вторую.

[224.](#) См. главу вторую.

[225.](#) См. главу шестнадцатую.

[226.](#) См. главу пятую.

[227.](#) См. главы шестую и седьмую.

[228.](#) См. главу тринадцатую.

[229.](#) См. главы седьмую, восьмую, одиннадцатую и тринадцатую.

[230.](#) См. главы шестую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

[231.](#) См. главу тринадцатую.

[232.](#) См. главы четвертую, пятую, тринадцатую и восемнадцатую.

[233.](#) См. главу первую.

[234.](#) См. главу восьмую.

[235.](#) См. главу первую.

[236.](#) См. главу семнадцатую.

[237.](#) См. главу шестнадцатую.

[238.](#) См. главу шестнадцатую.

[239.](#) Идея о том, что убийство на войне остается делом несправедливым, нашла себе выражение в «Книге Правил Св. Апостолов и Св. Соборов». Так, 83 Правило Св. Апостолов гласит: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющийся и хотящий удержати обое, то есть Римское начальство и священническую должность: да будет извержен из священного чина. Ибо Кесарева Кесареви, и Божия Богови». С этим необходимо сопоставить восьмое и тринадцатое канонические правила Св. [Василия Великого](#),

изложенные в канонических посланиях его к Амфилохию Епископу Иконийскому . В Правиле 8 между прочим доказывается, что убийство на войне есть убийство не нечаянное, а вольное: «Совершенно такожде вольное, и в сем никакому сомнению не подлежащее есть то, что делается разбойниками и в неприятельских нашествиях: ибо разбойники убивают ради денег, избегая обличения в злодеянии; а находящиеся на войне идут на поражение сопротивных, с явным намерением не устрашити, ниже вразумити, но истребити оных...» В Правиле 13 читаем: «Убиение на брани Отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но, может быть, добро было бы совстovati, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от приобщения токмо Святых Тайн». К этому правилу имеется позднейшее примечание: «См. послание Св. Афанасия» к Аммуну Монаху. Валсамон и Зонар согласно замечают, что предполагаемый Св. Василием совет вообще не был употребляем в действие, как по неудобности, так и по уважениям, в начале сего же правила изложенным».

В «Послании Св. [Афанасия Великого](#) к Аммуну Монаху» к убиению на войне имеет отношение только следующее место: «Ибо и в других случаях жизни обретаем различие, бывающее по некоторым обстоятельствам, например: не позволительно убивать: но убивать врагов на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великих почестей сподобляются доблестные во брани, и воздвигаются им столпы, возвещающие превосходные их деяния».

Нельзя не отметить, что в послании Афанасия Великого вопрос не ставится во всей широте, но выделяется только одна сторона его, необходимая ему в его общем рассуждении. Можно признать правоту [Афанасия Великого](#) и вслед за тем, не впадая во внутреннее противоречие, установить глубину и мудрость того прозрения, которое изложено в 13-ом Правиле [Василия Великого](#), ибо убиение на брани достойно похвалы и все же требует духовного очищения (см. главы 20 и 22 настоящего исследования).

Прозрение Василия Великого отнюдь не отмерло в Православии, но сохранилось в духе и традиции. Самое правило его не забыто, а излагается в Номоканоне, прилагаемом к православному Требнику современного издания (срв. правило 8). Излагается оно, как

сохраняющее всю полноту обязательной силы. Отблесками его проникнуты и некоторые молитвы о воинах, напр., в «Чине освящения знамен»: «изучи их и вразуми, спаси, защити, сохрани, очисти и радости духовныя исполни»...

Было бы глубоко значительно и благотворно, если бы традиция этого прозрения была бы возрождена и восстановлена в православно-церковной практике наших дней – не в форме трехлетнего отлучения от Причастия, а в форме церковно-узаконенного покаяния, совершаемого по окончании войны всем народом и, в особенности, воинами.

В только что вышедшем Православном Катехизисе Митрополита [Антония \(Храповицкого\)](#) ясно изложено воззрение на войну как на «великое зло», участие в коем, однако, обязательно ради уклонения от еще большего зла. См. главу о Шестой заповеди; стр. 96-98.

[240.](#) См главы третью и четырнадцатую.

[241.](#) См. главы третью и шестую.

[242.](#) См. главу шестнадцатую.

[243.](#) См. главы шестую, седьмую, тринадцатую, шестнадцатую и восемнадцатую.

[244.](#) Martin Luther. «Ob Kriegsleute auch in seligem Stands sein kunnten». 1526 г. Абзацы 5, 6, 7. «Denn die Hand, die solch Schwert fiihret und wiirget, ist auch alsdenn nicht mehr Menschenhand, sondern Gotteshand und nicht dcr Mcnsch, sondern Gott hangct, radert, cnthaupt, wurget und krieget; cs sind alles seine Wcrk und seine Gerichte».

[245.](#) Там же. Абзац 1: «greyer Mut und kecks Hcrz».

[246.](#) Там же. Абзац 1: «den schwachcn, bloden und zw.cifcidcn Gcwisscn».

[247.](#) Herm. Busenbaum. Medulla Teoloeiae Moralis. MDCCXV. Lib. III. Tract. IV. Cap. I. Dubium IV: «An aliquando uceat occidrc? Dirccta intentione et scienter nunquam licet, nisi Deus omnis 12itae Dominus cocedat» , p. 125. В парижском издании 1670 г. «Dubium IV» читается так: «An aliquando liceat occidrc innocntcm?»

[248.](#) P. Petrus Alagona. Sancti Thomae, Aquinatis Theologiae summae compendium. Romae. 1619. Ex prima sccondac. Quaestio XCIV. De Icge Natural!. Articulum 5: «Ex mandato Dei licet occidre innocntem, furari, fbmicari, quia cst Dominus 13itae et mortis et sic facere efus mandatum cst dcbifum».

249. См. главы пятую, шестую, седьмую, восьмую и восемнадцатую.

250. Этим мы решительно отводим ту казуистическую постановку вопроса, которая столь распространена в морально-теологических трактатах иезуитов. Они спрашивают обычно о позволенности того или иного поступка (an liceat?) и отвечают терминами: licet, potest, licete, poteste, excusatur, absolvetur, non tenetur, ad nil tenetur etc. Вследствие такого расширяющего толкования идеи «позволенности» эта идея начинает включать в себя множество запретных деяний, извиняемых то в силу затруднительного положения грешника («gravis necessitas»), то в виду навязчивости греховного влечения (отсутствие согласившейся воли - «libertas conscientiae»), то в виду аффекта, парализовавшего свободу грешника (usus rationis perturbatur, libertas tollitur), то в виду его непредусмотрительной наивности («non advertatur malitia»). Такая постановка вопроса, выросшая из запросов католической исповедальни, отнюдь не способствует верному различению добра и зла, права и долга, греха и святости; напротив, она может только поощрять малодушие и вести к соблазнам.

251. Учение о том, что благая цель «оправдывает» или «освящает» дурные средства, не раз приписывалось за последние века иезуитам. При этом приписывающие обычно упускают из вида то обстоятельство, что иезуиты говорят в своих трактатах совсем не о «праведности» и не о «святости», а лишь о «негрешности» и «позволенности»: действительно, ради благой цели они нередко разрешают как негрешные различные дурные средства; однако, как мною уже указано, позволенное не есть еще тем самым праведное, а негрешное не есть еще тем самым святое. Положение иезуитов в этом споре было бы гораздо более трудным, если бы противники их говорили не об «оправдании» дурных средств, а о разрешении их. Наряду с этим у иезуитов нетрудно найти учение об оправдании дурных поступков (не средств!) благою целью. Об этом см., напр., у Escobar et Mendoza», *Universae Theologiae moralis... Volumen Quartum. Lugduni. MDCLXIII. Liber XXIII. Caput XX. Probl. LXV.* Говоря о деяниях, дурных «ex natura sua», этот ученый иезуит формулирует такое воззрение: «Finis enim dat specificationem actibus et ex bono, 19el malo fine boni, 20et mali redduntur» (буквально: «ибо цель сообщает деяниям их специфическую ценность, и в зависимости от

хорошей или дурной цели деяния делаются хорошими или дурными»). Вслед за тем Эскобар «приписывает это воззрение девяти видным иезуитским богословам, в том числе Соту, Толсту, Ваксцу, Лессию и Санкецу» . По-видимому, и сам он склоняется к нему: срв. «*primam amplictor sententiam*», «*probat* И.А.Ильин - О сопротивлении злу силою *omni esse judico*»

252. См. главы восьмую и двенадцатую.

253. См. главу седьмую.

254. См. главу пятую.

255. S. Ambrosii Mediolanensis. Opera Omnia. Vol. V. Mediolani. 1883. Epistolae Prima Classis. Ep. XXXIV. Scripta acque circa annum 387 Punctum 10.

256. См. главу девятнадцатую.