

Проф. Прот. І. Галаховъ.

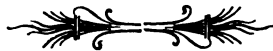
О религіи.

Богословско-философское изслѣдованіе.

—

Часть II.

Христіанство.



ТОМСКЪ.

Типографія Пріюта и Дома Трудолюбія.

1915.

ОГЛАВЛЕНИЕ II части.

ВВЕДЕНИЕ

Вѣчная духовная основа жизни

стр. I.

ОТДѢЛЪ I.

Психологическія и метафизическія основы христіанства.

ГЛАВА I.

Характеръ христіанской вѣры и ея объективно-историческое значеніе. Вѣра апостоловъ, какъ единственный путь къ внутреннему убѣжденію въ истинѣ христіанства. Идея о спасеніи—центральная идея въ системѣ апостольскаго ученія, открывающая смыслъ мірового бытія. Психологическая сущность христіанства.

7

ГЛАВА II.

Логосъ. Вѣчный смыслъ мірового бытія. Ученіе св. ап. Іоанна о Логосѣ и смыслъ этого ученія

21

ГЛАВА III.

Исторія возникновенія христіанской идеи о Логосѣ. Мифіе раціоналистовъ о ея несамостоятельности. Ученіе Филона о Логосѣ. Его полная противоположность ученію ап. Іоанна. Самобытность идеи Логоса въ прологѣ IV Евангелія и поводъ къ ея возникновенію

32

ГЛАВА IV.

Объясненіе вѣчнаго Сыновства евангельскаго Логоса Фактъ лингвистики, пріоткрывающій тайну предвѣчнаго рожденія Логоса. Тайна воплощенія, какъ соприкосновеніе между конечнымъ и безконечнымъ бытіемъ и примиреніе контраста между ними. Личность воплотившагося Логоса, сообщающая смыслъ человѣческой жизни. 41

ОТДѢЛЪ II.

Историческія основы Христіанства.

Ветхозавѣтная Іудейская религія.

ГЛАВА I.

Исключительный характеръ іудейской религіи. Древній монотеизмъ. Его происхожденіе, особенности и отсутствіе въ немъ слѣдовъ рационализма. Примиреніе философскихъ противорѣчій Личности и Абсолюта въ живомъ религіозномъ опытѣ. Абсолютная святость Іеговы. 47

ГЛАВА II.

Несостоятельность возраженій противъ древняго іудейскаго монотеизма и его дѣйствительные недостатки. Націонализація идеи Божества. Іегова—Богъ мщенія. Възстановленіе чистоты первобытной религіи въ пророческомъ сознаніи. Откровенія Іеговы: Духъ, Слово, Премудрость, Ангелы Іеговы. 55

ГЛАВА III.

Три великихъ идеи Ветхозавѣтной религіи. Идея творенія, пріоткрывающая тайну Тріединства въ бытіи Абсолютнаго. Философское пониманіе догмата Троичности. Соблазнъ ижегельянства. Ветхозавѣтное Откровеніе тайны Троичности, личному человѣческому сознанію. Характеръ

библейскихъ теофаній. Личный религиозный опытъ и вѣра —единственный способъ постиженія тайны. Аналогіи тріединству въ мірѣ конечномъ.

65

ГЛАВА IV.

Идея грѣхопаденія. Человѣческая свобода. Смысль библейскаго разсказа о грѣхопаденіи. Проблема зла. Юридическая теорія, искажающая истинное значеніе догмата. Сущность первороднаго искушенія.

77

ГЛАВА V.

Идея Искупленія. Вѣчность Идеи. Ея отраженіе въ судьбахъ человѣка. Вѣчный смыслъ мірового бытія по ученію ап. Павла. Идея Искупленія есть идея вѣчнаго Завѣта, имѣющая основаніе въ тайнѣ Тріединства. Осуществленіе идеи въ мірѣ конечномъ. Первобытный Завѣтъ Бога съ человѣкомъ и его дальнѣйшая исторія. Нарушеніе завѣта и возстановленіе. Смысль человѣческой жизни въ возстановленіи истинныхъ отношеній къ Богу. Судьбы еврейскаго народа, какъ носителя и хранителя Завѣта.

86

ГЛАВА VI.

Ветхозавѣтный Законъ и его значеніе въ исторіи Мессіанской идеи.

96

ОТДѢЛЪ III.

Христіанство.

ГЛАВА I.

Искупленіе. Смысль догмата. Юридическая теорія и ея границы. Главные недостатки теоріи. Значеніе искупительнаго акта, являющагося подвигомъ всей земной жизни Иисуса Христа.

101

ГЛАВА II.

Боговоплощеніе. Его возможность съ теистической точки зрѣнія. Условія Боговоплощенія. Личность Пресвятой Дѣвы. Тайна безсѣмннаго зачатія, раскрывшаяся апостольскому сознанию.

111

ГЛАВА III.

Нравственный идеаль Личности Иисуса Христа и высота Его нравственнаго ученія. Отношеніе Христа къ морали фари-сеевъ. Человѣческая личность, право и законъ по ученію Христа. Тѣсная связь между догматическимъ и нрав-ственнымъ ученіемъ въ христіанской религіи. Путь, истина и жизнь. Попытки адогматизировать евангеліе. Ихъ безплодность и противорѣчія.

125

ГЛАВА IV.

Божественный Характеръ Личности Иисуса Христа.

Знаменіе прерѣнаемо. Значеніе объективно-историче-скихъ свидѣтельствъ. Послѣдствія примѣненія ихъ къ Личности Иисуса Христа въ протестантской богословской наукѣ. Воззрѣнія Гарнака на Личность Иисуса Христа. Ложь научнаго объективизма, раздѣляющаго деистиче-скую точку зрѣнія. Религіозный опытъ учениковъ Хри-стовыхъ, какъ единственное мѣрило истины о Христѣ.

141

ГЛАВА V.

Характеръ Божественнаго самосознанія Иисуса Христа. Без-грѣшность. Власть прощать грѣхи, судить міръ, даро-вать нравственный законъ жизни, творить чудеса. Во-просъ о евангельскихъ чудесахъ. Правильная постановка вопроса. Субъективный характеръ евангельскихъ чудесъ и ихъ объективно-историческая достовѣрность.

156

ГЛАВА VI.

Мессіанское самосознаніе Иисуса и его отличительныя черты.

167

ГЛАВА VII.

Царство Божіе. Смысль и значеніе евангельской идеи о Царствѣ Божіемъ. Осуществленіе Царства Божія въ Личности Богочеловѣка. Царство Божіе, какъ процессъ внутренняго возрожденія челоѣка. Имманентный и трансцендентный характеръ Царства Божія.

172

ГЛАВА VIII.

Церковь. Царство Божіе и Церковь. Взаимоотношеніе между ними. Церковь какъ внѣшняя видимая организація. Небесный идеаль Церкви.—Троическое Единство и вѣчная Глава ея Христось.—Объединеніе въ Церкви отдѣльныхъ индивидуальныхъ стремленій и введеніе всѣхъ людей въ Царство Божіе. Превосходство Церкви надъ государствомъ. Безрезультатность попытокъ къ объединенію людей въ „правоѣомъ“ государствѣ. Церковь—идеаль для государства.

181

ГЛАВА IX.

Конечныя судьбы Царства Божія и Церкви. Тѣсная связь эсхатологіи со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ христіанства. Мессія Христось есть Судія всего міра. Рѣшеніе нѣкоторыхъ возраженій и недоумѣній по поводу догмата.

192

ГЛАВА X.

Голгоѣа. Недоумѣніе очевидцевъ предъ Личностью Иисуса Христа. Сознаніе Иисусомъ необходимости страданій и смерти за спасеніе людей. Смысль спасенія не въ прощеніи грѣховъ, а въ избавленіи отъ грѣховной жизни. Истинный Хлѣбъ жизни.

200

ГЛАВА XI.

Воскресеніе. Побѣдитель смерти. Сомнѣнія учениковъ и торжество вѣры. Истина воскресенія. Отношеніе къ ней исторической критики. Противорѣчія въ научномъ

пониманіи. Личность Ісуса въ связи съ событіемъ воскресенія. Естественныя недоумѣнія по поводу истины воскресенія. Аргументація ап. Павла въ защиту истины. Философскія основанія христіанской вѣры въ воскресеніе. Аналогія. Религіозный опытъ вѣрующаго. Воскресеніе изъ мертвыхъ и начало новой вѣчной жизни.

207

ГЛАВА XII.

Жизнь будущаго вѣка. Научно-философскія основанія идеи безсмертія.—Пантеистическія концепціи. Единство сознанія.—Тѣсная связь идеи безсмертія съ идеєю личности.—Основаніе христіанской вѣры въ безсмертіе въ Личности Богочеловѣка, въ Его Богосыновнемъ самосознаніи. Ученіе Откровенія о смерти и воскресеніи.—Тайна смерти.—Смерть есть сонъ.—Состояніе смертнаго сна и пробужденіе. Состояніе воскресшихъ тѣлъ.

227

ГЛАВА XIII.

Утро не вечерняго дня. Блаженство праведныхъ и участь грѣшныхъ. Догматъ о вѣчности мученій. Идея апокатастасиса. Объективно-юридическое понятіе догмата. Крайности субъективизма. Психологія грѣха и ада. Примиреніе противорѣчій въ объективно-субъективной точкѣ зрѣнія. Свобода челоуѣка и любовь Божія. Положительное ученіе св. Писанія. Пшеница и плевелы. Вѣчная жизнь праведныхъ и вѣчныя муки грѣшныхъ. Участь людей не знавшихъ Христа. Взглядъ ап. Павла на будущія судьбы міра и челоуѣчества.

244

Заключеніе

283

ВВЕДЕНИЕ.



Вѣчная духовная основа жизни.

„Всякій, кто слушаетъ слова Мои и исполняетъ ихъ, подобенъ мужу благо-разумному, который построилъ домъ свой на камнѣ“.

— *Мѡ. VII, 24; Лук. VI, 48.*

„Дайте мнѣ точку опоры, и я подниму всю землю“.

Архимедъ.

Великій математикъ древняго времени, Архимедъ, съ паѳосомъ ученаго, вдохновенно проникающаго въ тайну законовъ физическаго міра, однажды воскликнулъ: „дайте мнѣ точку опоры и я подниму всю землю“. Ученый математикъ сознавалъ, что такой точки на землѣ быть не можетъ, и что ее нужно искать внѣ земли. Эти слова слѣдуетъ помнить всякому, кто хотѣлъ бы найти истинный смыслъ земного бытія, точку опоры, или твердую основу для своей духовной жизни. Въ обычномъ теченіи жизни, въ условіяхъ физическаго и матеріальнаго міра, въ сферѣ социально-экономическихъ отношеній, даже въ научной сферѣ, поскольку она обращаетъ вниманіе только на міръ феноменальный, такого опорнаго пункта человѣку не найти; его слѣдуетъ искать на твердомъ берегу вѣчности. Кто хочетъ наблюдать теченіе

рѣки, тотъ не долженъ плыть по теченію, а долженъ пристать къ берегу. Кто хотѣлъ бы объективно и спокойно проанализировать свою жизнь и опредѣлить ея настоящую цѣль, тотъ долженъ нѣкоторымъ образомъ выйти изъ условій обычнаго земного бытія, стоять выше ихъ. Всякій по опыту знаетъ, что настоящее существованіе характеризуется двойственностью, измѣнчивостью, непостоянствомъ, и всякій чувствуетъ эту измѣнчивость прежде всего въ себѣ самомъ и больше всего остается недовольнымъ собою самимъ. Отсюда вѣчные поиски блага прочнаго и вѣчнаго, которое захватило бы всего человѣка и удовлетворило его духовную жажду. Отсюда готовность положить душу свою, пожертвовать этимъ временнымъ, измѣнчивымъ и ограниченнымъ бытіемъ для вѣчности.

Многіе недовольны указаніемъ на вѣчность, какъ на послѣднюю цѣль человѣческой жизни, видя въ этомъ много неопредѣленнаго, мистическаго, сверхъестественнаго. Самый предметъ человѣческихъ исканій рисуется въ туманныхъ очертаніяхъ, въ сферѣ отвлеченности, сверхчувственности. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ нельзя найти на землѣ нѣчто постоянное и вѣчное среди измѣняющихся условій временнаго бытія? Развѣ нельзя современному образованному человѣку назвать этимъ именемъ извѣстное научное міровоззрѣніе, такую, или иную философскую систему? Развѣ во всемъ этомъ не обнаруживается общечеловѣческое стремленіе къ духовному господству надъ міромъ матеріальныхъ вещей, истинная свобода человѣка надъ всѣмъ случайнымъ, измѣнчивымъ и временнымъ бытіемъ?

Не говоря уже о томъ, что подъ словомъ „міровоззрѣніе“ въ наше время нерѣдко скрывается убожество мысли, выражающееся въ двухъ—трехъ довольно смутныхъ понятіяхъ о сущности вещей и происхожденіи жизни,—при чемъ сами

эти понятія большею частью не добыты личнымъ опытомъ, а схвачены на лету, какъ послѣднее модное научное слово, не говоря объ этомъ, кому же неизвѣстно множество разныхъ научно-философскихъ теорій о міровомъ бытіи, которыя быстро смѣняютъ одна другую, не давая ничего опредѣленнаго о сущности и смыслѣ міровой жизни. Самая популярная въ свое время, и теперь еще не утратившая своего обаянія философская теорія Канта, сама не достигла цѣли, не дала полного удовлетворенія человѣку. Ибо не однимъ только познающимъ разумомъ человѣкъ стремится къ вѣчности, а всѣмъ своимъ существомъ. Да наконецъ, всѣ, какъ научныя, такъ и философскія теоріи не удовлетворяютъ человѣческихъ исканій, потому что сами, въ концѣ концовъ, обнаруживаютъ свою ограниченность. Обращаясь около однихъ и тѣхъ же вопросовъ феноменальнаго бытія, они не рѣшаютъ самага главнаго, въ чемъ цѣль, задача и смыслъ человѣческаго существованія.

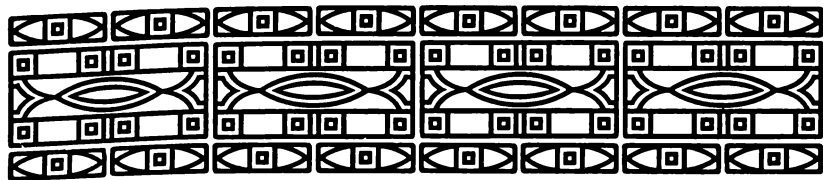
Итакъ, въ вопросѣ о томъ, что должно служить для человѣка незыблемой точкой опоры въ пучинѣ скоропреходящихъ моментовъ временной жизни, мы должны прежде всего отказаться отъ всѣхъ попытокъ къ теоретическому, абстрактному, рациональному его рѣшенію. Никакое міровоззрѣніе, какъ бы оно ново и оригинально ни было, не въ состояніи удовлетворить вѣчныхъ запросовъ человѣческаго духа. Новое міровоззрѣніе сегодня,—завтра окажется старымъ, и человѣкъ опять не найдетъ въ немъ желаннаго успокоенія. Вѣчность и постоянство запросовъ человѣческаго духа слишкомъ ясно говорятъ за то, что въ самой природѣ человѣка заложено безконечно живое предощущеніе, или предвкушеніе вѣчности. Все наше существо, картинно выражаясь, купается въ вѣчности, чувствуетъ себя таинственно окруженнымъ вѣчностью. Люди не хотятъ думать о вѣчности, полагая, что

это туманная, мистическая область бытія, о которой можно говорить, но нельзя еѣ испытывать и переживать. Думаютъ, что вѣчность лежитъ по ту сторону гроба, и о ней рѣшительно ничего неизвѣстно. Между тѣмъ, мы всѣми нитями своей жизни, и началомъ и концомъ своего бытія вросли въ вѣчность,—изъ вѣчности пришли въ міръ сей, въ вѣчность и отыдемъ. Можно ли, поэтому, думать, чтобы въ жизни нашей не было ничего вѣчнаго, никакихъ элементовъ, дающихъ намъ возможность понять, пережить и почувствовать всю сладость вѣчнаго бытія? Животное лишено такихъ высокихъ ощущеній. Въ немъ нѣтъ и не можетъ быть стремленія къ постоянству, вѣчности, безсмертію, потому что оно лишено сознанія измѣнчивости своего бытія. Правда, и въ человѣкѣ это ощущеніе вѣчности не всегда достигаетъ степени яснаго сознанія, и не у всѣхъ людей одинаково стремленіе къ безсмертію. Есть не мало людей, которые совсѣмъ отвергаютъ безсмертіе. Но это люди, по справедливому замѣчанію Паскаля, лишены здраваго смысла и проницательности. Всякому ясно, что настоящая жизнь не даетъ удовлетворенія, что всѣ земныя радости въ концѣ концовъ дѣлаются скучными, что рано или поздно наступитъ смерть, которая всему положить конецъ. Не ясно ли, что въ жизни нѣтъ иного блага, кромѣ надежды будущей жизни, и что самый счастливый человѣкъ тотъ, который болѣе всего думаетъ о вѣчности. Мы думаемъ сохранить свою жизнь, всѣми силами цѣпляясь за ея сокровища и мнимыя блага, а истинная мудрость устами Христа говорить, что это есть самый вѣрный путь къ потерѣ всякаго смысла въ жизни, потому что еще не было никакого блага, которое совершенно удовлетворило бы человѣка. Въ этой мудрости и заключается Архимедова точка опоры всѣхъ человѣческихъ исканій истиннаго блага. Стѣсненные условіями времени, пространства, формы и матеріи, ограниченные крайнимъ субъективизмомъ

своихъ познавательныхъ силъ и средствъ, мы должны искать точку опоры не въ логическомъ и спекулятивномъ опытѣ, не въ работѣ разума, а въ конструкціи всей вообще чело-вѣческой личности, обладающей сознаниемъ сверхчувственно-сти, во всемъ разнообразіи ея душевныхъ силъ, въ ея вѣч-номъ стремленіи къ абсолютному, къ идеалу истины, добра и красоты. Въ этомъ оригинальномъ устройствѣ нашей лич-ности, во всѣхъ нашихъ исканіяхъ и стремленіяхъ лежитъ Божественное начало вѣчности и постоянства, посредствую-щее звѣно между Божескимъ и чело-вѣческимъ, твердая ду-ховная основа жизни. Если бы потребовалось указать кон-кретные примѣры людей, обладающихъ такою прочною ду-ховною основою, съ яснымъ сознаниемъ своего назначенія, самоувѣренно идущихъ къ цѣли, и не колеблющихся вѣтромъ житейскихъ испытаній,—мы могли бы найти ихъ только среди людей религіозныхъ и вѣрующихъ. Религіозное пониманіе смысла жизни, глубокой религіозный опытъ, благоговѣнное чувство и вѣра, рождающіеся въ глубинѣ чело-вѣческой лич-ности и неотдѣлимые отъ нея,—это самое прекрасное и прочное основаніе жизни, скала, о которую разбивается буря житейскихъ волнъ. Жизнь чело-вѣка съ такими глубокими и непоколебимыми религіозными принципами, съ богатымъ духовнымъ опытомъ вѣры,—есть домъ, построенный на камнѣ. Пошелъ дождь, подули вѣтры, разлились рѣки и устремились на домъ тотъ, но поколебать его не могли, ибо онъ основанъ на камнѣ (Мѳ. VII, 24—25).

Для насъ, христіанъ, всѣ религіозныя переживанія свя-заны съ конкретною Личностію Богочело-вѣка—Христа. Вслѣдъ за Ап. Павломъ, каждый истинный христіанинъ можетъ ска-зать о себѣ: „живу не я, но живетъ во мнѣ Христосъ“ (Галат. II, 20). Для христіанина не нужно никакихъ напряженій мысли, чтобы понять, что такое вѣчность въ качествѣ твер-

дой основы или точки опоры истинной духовной жизни. Ему совершенно понятны цѣль и смысл настоящей земной жизни, ея истинное, вѣчное благо. Во Христѣ, въ Его идеальной Божественной Личности заключается сила, которая дѣлаетъ вѣчнымъ наше временное, конечное бытіе. „Се есть животъ вѣчный,—да знаютъ Тебѣ Единого Истиннаго Бога и Его же послалъ еси—Исуса Христа“ (Іоан. XVII,—3). Вотъ истинная задача человѣка, точка опоры его духовной жизни. Другой нѣтъ и не можетъ быть.



ОТДѢЛЪ I.

Психологическія и метафизическія основы Христіанства.

ГЛАВА I.

Характеръ христіанской вѣры и ея объективно-историческое значеніе.

Вѣра апостоловъ, какъ единственный путь къ внутреннему убѣжденію въ истинѣ христіанства. Идея о спасеніи—центральная идея въ системѣ апостольскаго ученія, открывающая смыслъ міроваго бытія. Психологическая сущность христіанства.

Богооткровенная христіанская религія полна глубокихъ тайнъ. Основы христіанскаго ученія, извѣстныя подъ именемъ догматовъ, считаются непостижимыми для человѣческаго разума. Путь къ этимъ тайнамъ есть путь вѣры, довѣрія къ авторитету Божественнаго Откровенія¹⁾. Путь не легкій, путь нѣкотораго духовнаго подвига, потому что разумъ человѣка всегда останется недоволенъ такимъ способомъ воспріятія христіанскихъ истинъ и вѣчно будетъ искать оправданія вѣрѣ, т. е. нѣкотораго хотя-бы и несовершеннаго знанія въ этой области непостижимаго. И это совершенно понятно. Повѣрить, не употребивши всѣхъ усилій понять предметъ вѣры, не убѣдившись въ правотѣ своей вѣры, человѣкъ едва-ли можетъ. Когда ко гробу воскресшаго Иисуса Христа

¹⁾ Иоан. XX, 31 ст.: „Сія-же писана быша, да вѣруете, яко Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и да вѣрующе животь имате во имя Его“.

пришелъ Петръ и другой ученикъ, и оба они увидѣли, что гробъ пустъ,—они отнеслись къ совершившемуся чуду совершенно различно. Петръ вошелъ въ самый гробъ и осмотрѣлъ все, но евангелистъ не сказалъ, что Петръ увѣровалъ. Вслѣдъ за нимъ вошелъ во гробъ и другой ученикъ „и увидѣлъ и увѣровалъ“¹⁾. Впослѣдствіи увѣровалъ и Петръ, но это случилось не сразу, а по прошествіи нѣкотораго времени. Очевидно, вѣра одного, благодаря достаточнымъ причинамъ, въ моментъ осмотра Христова гроба достигла степени яснаго убѣжденія, а вѣра другого была еще въ зародышѣ и должна была пройти нѣкоторый путь духовной эволюціи, выдержать рядъ испытаній, прежде чѣмъ достичь степени твердой увѣренности. Извѣстно, что впослѣдствіи всѣ апостолы пострадали за Христово ученіе и всѣ, за исключеніемъ ап. Іоанна, были преданы мучительной смерти. Совершить такой подвигъ они могли подъ тѣмъ, конечно, условіемъ, что были вполне убѣждены въ правотѣ своей вѣры. То, что мы называемъ тайною христіанства, для нихъ не могло быть тайною, а было очевидностью, фактомъ; ихъ вѣра не была вѣрою слѣпою, неразумною, а вѣрою разумѣнія, полного и яснаго сознательнаго пониманія истины. Въ противномъ случаѣ, если-бы апостолы сами не уразумѣли тайнъ царствія Божія, ихъ никакая сила въ мірѣ, никакія чудеса и пророчества, видѣнія и откровенія не могли-бы заставить повѣрить этимъ тайнамъ и принять за нихъ мученія. Стало-быть, они какимъ-то образомъ убѣдились въ дѣйствительной истинѣ непостижимыхъ для разума христіанскихъ тайнъ, или, по крайней мѣрѣ, узнали настоящій путь къ ихъ разгадкѣ.

Такимъ образомъ, первое, что мы должны отвергнуть въ вопросѣ о характерѣ христіанской вѣры, есть мысль нерѣдко повторяемая, будто христіанство требуетъ слѣпого и безотчетнаго подчиненія авторитету Откровенія, съ полнымъ и безусловнымъ отказомъ отъ всякихъ попытокъ понять его содержаніе, будто въ человѣкѣ должны умолкнуть и голосъ разума и всякое стремленіе къ свободному и самостоятель-

¹⁾ Іоан. XX, 3—8. Этотъ другой ученикъ былъ ап. Іоаннъ, авторъ IV Евангелія, говорящій о себѣ во всемъ евангеліи въ третьемъ лицѣ.

ному изслѣдованію о предметахъ вѣры. Христіанство нигдѣ не запрещаетъ, а напротивъ поощряетъ и одобряетъ стремленіе къ свѣту и знанію. И самую вѣру свою оно не иначе называетъ, какъ свѣтомъ для человѣчества. „Ходите, дондеже свѣтъ имате, да тьма васъ не иметъ, и ходяй во тьмѣ не вѣсть камо идетъ. Дондеже свѣтъ имате, вѣруйте во свѣтъ, да сынове свѣта будете“¹⁾. Религія съ такимъ опредѣленнымъ требованіемъ свѣта для человѣческой жизни не можетъ идти наперекоръ человѣческимъ стремленіямъ къ свѣту и знанію въ области религіозныхъ вопросовъ. Наоборотъ, въ ней можно найти очень много побужденій къ тому, чтобы вѣра стала увѣренностью, знаніемъ или твердымъ убѣжденіемъ²⁾.

Впрочемъ, необходимо сказать, что христіанская вѣра не во всемъ совпадаетъ съ знаніемъ въ обычномъ значеніи этого слова. Ограничивать вѣру христіанина одною интеллектуальною сферою невозможно: она захватываетъ всѣ стороны человѣческаго духа, все его сознаніе цѣликомъ, и обнаруживается не столько въ словахъ, но и въ дѣлахъ, обращена не столько на внѣшніе факты, но и на внутренній міръ самого человѣка. Это не одно теоретическое признаніе извѣстныхъ положеній, сообщаемыхъ Божественнымъ Откровеніемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ практическое, свободное имъ подчиненіе, добровольное согласіе признать эти истины руководствомъ для жизни и дѣятельности. Стало-быть, вѣра христіанина есть дѣло не одной только мысли, но чувства и воли. Но если-бы пришлось отвѣчать на вопросъ о томъ,

¹⁾ Иоан. XII, 35—36.

²⁾ Въ русской богословской литературѣ есть прекрасный трудъ по вопросу о характерѣ христіанской вѣры А. Струнникова „Вѣра какъ увѣренность по ученію православія“. Самара. 1887 г. На основаніи свидѣтельствъ свящ. писанія (1 часть) и св. отцовъ церкви (2 часть) авторъ приходитъ къ выводу, что вѣра христіанина, если и не во всемъ и не всегда является отчетливымъ знаніемъ, то, по крайней мѣрѣ, всегда должна быть разумнымъ, сознательнымъ и свободнымъ убѣжденіемъ, увѣренностью. Литературу вопроса объ отношеніяхъ между вѣрою и знаніемъ см. у А. Введенскаго „Религіозное сознаніе язычества“, стр. 715—720.

чему, какой сторонѣ души болѣе подчиняется вѣра христіанина, или въ чемъ себя всего болѣе обнаруживаетъ, мы должны были-бы сказать, что не столько въ мысли, сколько въ нравственной сферѣ, въ практической дѣятельности, въ сферѣ чувства и воли ¹⁾. Самымъ лучшимъ доказательствомъ этого могло-бы служить опять-же поведеніе апостоловъ послѣ воскресенія Иисуса Христа. Всѣ явленія воскресшаго Иисуса убѣждали апостоловъ соглашаться съ очевидностью факта, и теоретически они готовы были повторить слова Фомы „Господь мой и Богъ мой“ ²⁾, но нужно было многократное повтореніе однихъ и тѣхъ-же явленій для того, чтобы теоретическая вѣра въ воскресеніе явилась движущимъ началомъ ихъ дѣйствій и побудила ихъ идти на дѣло проповѣди, окончательно порвавъ съ міромъ. Только съ тѣхъ поръ какъ ученики Христа покорили Ему не только свою мысль, но и свою волю,—они всею душою предалися Ему и Его великимъ завѣтамъ, и только съ этого момента сдѣлались беззавѣтными и преданными Его апостолами, служителями Его великаго дѣла, проповѣдниками Евангелія.

Все это показываетъ, что христіанскую вѣру, которой насъ учили измлада, нельзя считать способомъ неразумнаго, слѣпотаго и безотчетнаго воспріятія и усвоенія извѣстныхъ

¹⁾ Въ защиту вѣры, какъ акта человѣческой воли, а не мысли, возсталъ П. Астафьевъ въ сочиненіи „Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія“. Москва. 1893 г. Выходя изъ положенія, что главное и существенное, субстанціальное и въ тоже время трансцендентное въ человѣкѣ есть его воля (которая обнаруживается въ знаніи субъекта о самомъ себѣ или въ непосредственномъ внутреннемъ сознаніи себя, какъ субъекта), Астафьевъ считаетъ вѣру необходимою принадлежностью духовной жизни человѣка, единственнымъ способомъ человѣческаго самопознанія и самоопредѣленія. Съ такимъ положеніемъ нельзя не согласиться, хотя полемика со Струнниковымъ, которую ведетъ Астафьевъ въ той-же книгѣ (стр. 57—59; 96—99) совершенно напрасна. Струнниковъ, говоря о вѣрѣ, какъ знаніи, говоритъ также и о свободѣ вѣры, считаетъ вѣру свободно-разумнымъ, сознательнымъ убѣжденіемъ, „охотнымъ согласіемъ“ (стр. 130—134 въ I части и 63—79 стр. во II части), и нигдѣ не утверждаетъ, что вѣра есть только знаніе въ обычномъ значеніи этого слова, или познавательная функція.

²⁾ Иван. XX, 28.

догматическихъ положеній. Она должна быть своего рода знаніемъ, которое получается путемъ внутренняго религіознаго опыта, непоколебимою увѣренностью, твердымъ внутреннимъ убѣжденіемъ, нормирующимъ самую жизнь и все поведеніе человѣка. Говоря языкомъ модной философіи Бергсона, христіанскую вѣру можно назвать своеобразною интуиціей, внутреннимъ, непосредственнымъ воспріятіемъ и созерцаніемъ, или, лучше сказать, переживаніемъ религіозной истины, въ которой выражается полнота нашего христіанскаго сознанія Божества. Отсюда становится понятнымъ, что христіанскія религіозныя истины, на которыя перенесено самое названіе „вѣры“, какъ способа ихъ усвоенія, не во всемъ совпадаютъ съ отвлеченными истинами научнаго или философскаго характера. Послѣднія остаются нейтральными по отношенію къ человѣческому поведенію, могутъ не имѣть никакого отношенія къ поступкамъ человѣка и вслѣдствіе этого не имѣютъ той цѣнности, какую имѣютъ истины религіозныя, догматы вѣры. Эти послѣднія являются въ неразрывномъ единствѣ съ моральною стороною жизни, почему ап. Павелъ, а вслѣдъ за нимъ и вся христіанская церковь называетъ христіанскіе догматы „тайнами благочестія“¹⁾. Христіанинъ долженъ обязательно имѣть и содержать ихъ въ качествѣ главнѣйшей основы для достойной нравственной жизни.

Но все это еще не рѣшаетъ вопроса о христіанской вѣрѣ въ ея конкретномъ объективно-историческомъ значеніи. Вѣдь нельзя отвергать того факта, что какъ древніе, такъ и новые противники христіанства именно этимъ требованіемъ и соблазняются, въ немъ и видятъ главное препятствіе къ признанію христіанства въ качествѣ религіи. Вѣровать въ Распятаго для іудеевъ было соблазномъ, а эллинамъ казалось безуміемъ. Если не безуміемъ, то соблазномъ эта вѣра остается и теперь. Какъ-же его избѣгнуть, какъ поставить вопросъ объ истинѣ христіанства, чтобы съ нею не могли не соглашаться и люди, довѣряющіе своему разуму, какъ сдѣлать, чтобы вѣра могла сдѣлаться увѣренностью, разумнымъ убѣжденіемъ?

¹⁾ I Тимое. III, 16.

Путь къ этому единственный, тотъ самый, которымъ шли апостолы и который заставилъ ихъ, покинувъ сѣти, проповѣдывать всему міру Распятаго. Исторія говоритъ, что ученики Христа увѣровали въ Него не сразу, что фактъ Его страданій и смерти явился для нихъ серьезнымъ камнемъ преткновенія. „А мы надѣялись было, что Онъ есть Тотъ, который долженъ избавить Израйля“,—говорилъ явившемуся Христу о Христвѣ же одинъ изъ учениковъ, шедшихъ въ Еммаусъ¹⁾). Но таже апостольская исторія свидѣтельствуетъ, что впоследствии какъ для апостоловъ, такъ и для всѣхъ ихъ послѣдователей вѣра въ Распятаго не только не стала безуміемъ или соблазномъ, а наоборотъ проникновеніемъ въ Божественныя тайны, познаніемъ высшей премудрости, усвоеніемъ истиннаго смысла человѣческой жизни. Какимъ-же путемъ они пришли къ такому противоположному взгляду на тотъ-же предметъ? Кромѣ того,—таже исторія говоритъ, что только съ переменною взглядовъ на Распятаго, только полною вѣрою въ Него, какъ Бога, христіанство въ концѣ концовъ одержало полную побѣду надъ міромъ. Какъ все это могло произойти? Единственный отвѣтъ на всѣ эти вопросы и недоумѣнія подсказывается здравымъ смысломъ. Стало-быть и на самомъ дѣлѣ на сторонѣ христіанской вѣры Божія премудрость и сила, правда и истина,—стало-быть въ самой сущности христіанской вѣры скрывается побѣда, побѣдившая міръ. А отсюда слѣдуетъ прямой выводъ: чтобы понять и принять христіанство, людямъ слѣдуетъ становиться на тотъ самый путь, который привелъ апостоловъ къ непоколебимому убѣжденію въ правотѣ Христовой тайны. Въ этомъ и заключается правильная постановка вопроса о христіанствѣ, какъ религіи, ибо только она одна сдѣлаетъ возможнымъ твердое и разумное убѣжденіе въ истинѣ христіанства, не смотря на всю глубину возвѣщаемыхъ имъ тайнъ.

Главнымъ предметомъ проповѣди апостоловъ, постигшихъ глубину Христовой тайны, было ученіе о спасеніи людей крестною смертью Іисуса Христа, Сына Божія. Они указывали на это ученіе, какъ на самое рѣшительное доказа-

¹⁾ Лук. XXIV, 21.

тельство истины христіанства, потому что въ немъ заключается Божія сила и Божія премудрость¹⁾. До явленія Христа челоуѣчество шло неуклонно по пути религіозно-нравственнаго паденія. Въ концѣ концовъ оно должно было неминуемо погибнуть духовной смертью. Никакія челоуѣческія силы и никакія средства не могли остановить людей отъ этой гибели. И только Самъ Богъ, въ Лицѣ Единороднаго Сына Своего, Господа Иисуса Христа, спасаетъ людей. Такова сущность апостольскаго ученія. Справедливо-ли такое ученіе, состоятельна ли самая идея о спасеніи? Отъ такого или иного рѣшенія даннаго вопроса зависитъ истина христіанской религіи, и, слѣдовательно, чтобы доказать ее, слѣдуетъ сдѣлать положеніемъ достовѣрнаго знанія самую идею о спасеніи, возвѣщаемую христіанствомъ, оправдать ее какъ фактъ, имѣющій объективное значеніе. Если мы сдѣлаемъ это, мы получимъ возможность дать ясный и опредѣленный отвѣтъ всякому, вопрошающему о нашемъ упованіи.

Въ предыдущихъ разсужденіяхъ о религіи вообще было выяснено, что по своей психологической сущности религія есть актъ челоуѣческаго самосознанія²⁾. Только въ религіи челоуѣкъ находитъ отвѣтъ на важнѣйшіе вопросы о жизни, о цѣли и смыслѣ жизни, о послѣднихъ судьбахъ своего бытія. Поэтому всякій, кто признаетъ христіанство истиннымъ и дѣлаетъ его своей религіей, очевидно, въ немъ получаетъ рѣшеніе основныхъ вопросовъ, которыми окружена тайна челоуѣческаго бытія. Слѣдовательно, единственнымъ основаніемъ для разумнаго и сознательнаго принятія христіанства является то, что челоуѣкъ находитъ въ немъ и только въ немъ одномъ разгадку этой тайны. Пока же челоуѣкъ не будетъ имѣть такого сознательнаго отношенія къ христіанству, т. е. пока онъ не найдетъ въ немъ полнаго удовлетворенія и прямого отвѣта на всѣ мучительныя загадки бытія, до тѣхъ поръ христіанство для него будетъ существовать въ

¹⁾ 1 Кор. 1. 23—24 ср. Римл. 1, 16; Кол. II, 2—3.

²⁾ „О религіи вообще“. Ч. I, стр. 113—124.

качествѣ обыкновенной естественной религіи, на почвѣ которой возможны будутъ всякія суевѣрія и предразсудки.

Какой-же отвѣтъ даетъ христіанство на основные вопросы человѣческаго бытія и въ частности по вопросу о смыслѣ жизни?

Смыслъ жизни можетъ быть понятенъ человѣку подѣ условіемъ принятія теистической точки зрѣнія, всецѣло раздѣляемой христіанствомъ, т. е. тогда, когда человѣкъ признаетъ все міровое конечное бытіе откровеніемъ Бытія безусловнаго и безконечнаго. Всякая другая точка зрѣнія на міръ (напр. пантеистическая или механическая), конечно, возможна, но при томъ условіи, если человѣкъ разъ навсегда откажется понять міровое бытіе. А такъ какъ человѣкъ по своей разумной природѣ никогда не въ состояніи отказаться отъ этой задачи, то единственное разумное рѣшеніе міровыхъ вопросовъ для него будетъ именно то, которое подсказываетъ чловѣку его здравый смыслъ и которое предлагается христіанствомъ. Міръ есть Откровеніе Бога, Его высочайшаго разума и всемогущей воли. Стало быть, весь міровой процессъ по самому существу своему есть религіозный процессъ. И не потому, конечно, что человѣкъ представляетъ его таковымъ, а потому, что онъ таковъ и на самомъ дѣлѣ. Мнѣніе, будто міровой процессъ является религіознымъ только въ представленіи человѣка, и что если-бы не было человѣка въ мірѣ, не было бы никакихъ религіозныхъ точекъ зрѣнія на міровое бытіе, и міръ продолжалъ бы существовать, подчиняясь механическимъ законамъ,—не можетъ быть принято за справедливое. Что было бы съ міромъ, если бы въ немъ не было человѣка, мы представить не можемъ. Но такъ какъ человѣкъ есть часть міра, то и его религіозныя воззрѣнія должны быть признаны въ порядкѣ этого міра¹⁾, т. е. явленіемъ, нисколько не противорѣчащимъ общему строю міро-

¹⁾ Проф. *Несмѣловъ* совершенно справедливо рассуждаетъ: „Если говорить, что безъ человѣка въ мірѣ не могло бы существовать религіи, то справедливо и другое положеніе, что если бы человѣкъ не былъ частью міра, то онъ и не имѣлъ бы той религіи, каковую имѣеть“. „Наука о человѣкѣ“. т. II. стр. 185.

вого бытія, но прямо и ясно его выражающимъ¹⁾. Если-же міровой процессъ на самомъ дѣлѣ есть процессъ религіозный, то смыслъ мірового конечнаго бытія заключается именно въ томъ, чтобы какъ можно полнѣе и совершеннѣе отражать свойства Бытія безконечнаго и абсолютнаго. А такъ какъ въ мірѣ человѣкъ, какъ свободная и разумная личность, занимаетъ самое высоекое положеніе, то по отношенію къ нему прежде всего и должно быть предъявлено вышеуказанное требованіе: онъ долженъ быть самымъ лучшимъ отображеніемъ совершенствъ безусловнаго Бытія. Если-же человѣкъ въ своемъ настоящемъ дѣйствительномъ состояніи не отвѣчаетъ этимъ требованіямъ, не можетъ являть собою живой образъ Божій и сдѣлать весь міръ причастникомъ Божественныхъ совершенствъ, то и все міровое конечное бытіе не имѣетъ никакого смысла.

Общее религіозно-нравственное сознаніе объясняетъ указанную аномалію тѣмъ, что самъ человѣкъ является виною мірового разстройства и безсмыслія: съ нимъ и чрезъ него „вся тварь стенаетъ и воздыхаетъ“¹⁾. Правда, были и теперь существуютъ мнѣнія, возлагавшія вину въ бѣдствіяхъ міра конечнаго и въ безсмысліи жизни на само Божество. Указывали на міровое несовершенство, какъ на необходимый моментъ въ бытіи абсолютнаго. Индусы напр. полагали, что Брама уклонился отъ своей божественной жизни, создавая міръ. Другимъ казалось, что для разрѣшенія міровыхъ противорѣчій необходимо дуалистическое представленіе бытія (персы). Третьи, наконецъ, игнорировали явленія мірового зла, считая ихъ за ничто (конфуціанство). Греческіе философы отвергали принципиальную противоположность между добромъ и зломъ, полагая, что зло имѣетъ свою причину въ ограниченности и недостаткахъ человѣческаго ума. Мнѣніе это и теперь раздѣляется многими людьми, вѣрующими во всепобѣждающую и всеисцѣляющую силу умственного прогресса. Подобное мнѣніе имѣло-бы основаніе, если-бы дѣло касалось простыхъ заблужденій человѣческаго ума, легко исправимыхъ или устранимыхъ посредствомъ интеллектуальнаго развитія

¹⁾ Римл. VIII, 22.

человѣчества. Однако нужно быть неисправимымъ оптимистомъ, чтобы питать надежду на преодолѣніе мірового зла указаннымъ путемъ. Факты говорятъ, что нравственный ростъ человѣчества является въ исторіи процессомъ крайне медленнымъ и длительнымъ, тогда какъ явленія зла и нравственныхъ паденій явленіе постоянно повторяющееся и прогрессирующее. Прибыль нравственного добра едва замѣтна, а наростаніе зла идетъ горою. Ни для кого не является тайною, что существуютъ люди, подавляющіе въ себѣ послѣднюю духовную искру Божию, исповѣдающіе матеріалистическіе принципы и отвергающіе всякіе нравственные устои. Механическое міропониманіе имѣетъ на своей сторонѣ огромную часть образованнаго общества. Всѣ эти явленія слишкомъ ясно свидѣтельствуютъ о торжествѣ зла на землѣ и заставляютъ многихъ мыслящихъ и нравственно чуткихъ людей переживать мучительныя сомнѣнія и спрашивать самихъ себя,—да есть-ли какой нибудь смыслъ въ такомъ міровомъ бытіи и въ челокѣческой жизни?

Мы не утверждаемъ того, что явленія духовной раздвоенности и неудовлетворенности, свидѣтельствующія о полномъ безсиліи челокѣка разобраться въ основныхъ вопросахъ бытія, принадлежать современной эпохѣ. Напротивъ все заставляетъ думать, что и древнимъ загадки бытія не давали покоя. Рѣшеніемъ этихъ загадокъ занимались всѣ естественныя религіи. Онѣ же будили челокѣческую мысль, толкая ее въ сторону философскихъ умозрѣній и научнаго опыта. Однако, ни одна изъ естественныхъ религій, ни философія, ни наука (древняя и современная) не сѣумѣли сколько нибудь удовлетворительно освѣтить указанную проблему и разрѣшить всѣ противорѣчія бытія. И только одна Богооткровенная религія христіанства, которая въ то же время есть и глубочайшая философія, претендуетъ на ея правильное, единственно возможное разумное рѣшеніе.

Христіанство не отвергаетъ глубокихъ противорѣчій въ міровомъ бытіи и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ имъ такое объясненіе, при которомъ челокѣку открывается завѣса міровой тайны. Безысходныя противорѣчія, сознаваемые челокѣкомъ, отнимающія у жизни всякій смыслъ, не есть изначальное

явленіе. Они объясняются фактомъ, о которомъ говоритъ Библейское преданіе, подтверждаемое всеобщимъ человѣческимъ сознаниемъ виновности человѣка передъ Богомъ. Съ этого рокового момента начались для человѣка мучительныя исканія смысла жизни, не приводившія ни къ какому результату. Бываютъ въ человѣческой жизни моменты, когда человѣкъ сознаетъ въ себѣ духовно бессмертную личность, связанную со всѣмъ міровымъ бытіемъ общностью происхожденія отъ одного Первоначала, стремящуюся къ нравственному совершенству, къ своему Первообразу путемъ неустанной борьбы со зломъ. Въ другіе моменты тотъ-же человѣкъ чувствуетъ неодолимое стремленіе обособить себя отъ всего окружающаго, постоянную необходимость защитить и обезопасить свою жизнь, подчинивъ все окружающее своимъ интересамъ и цѣлямъ¹⁾. Такимъ образомъ, въ человѣкѣ преобладаютъ два совершенно противоположныхъ побужденія къ жизни и соотвѣтственно этому двѣ совершенно различныхъ точки зрѣнія на цѣль жизни: религіозная, она-же альтруистическая, и нерелигіозная или эгоистическая. Такъ какъ объ эти точки зрѣнія исключаютъ одна другую; то, понятно, люди чувствуютъ себя въ кругу постоянныхъ противорѣчій, изъ которыхъ нѣтъ выхода. Сознаніе этихъ противорѣчій заставляетъ человѣка страдать, сознаваясь въ своемъ безсиліи, горѣтъ постояннымъ желаніемъ найти выходъ изъ этого положенія, жертвовать даже своею жизнью для освобожденія отъ условій тягостнаго бытія. Понятнымъ становится то душевное настроеніе, которое заставило апостола Павла воскликнуть: „Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ этого смертнаго тѣла“!²⁾ Какъ много людей на землѣ, которые въ извѣстные моменты тяжкихъ внутреннихъ испытаній, терзаній совѣсти, разочарованія и недовольства собою, быть можетъ, безсознательно повторяютъ вслѣдъ за апостоломъ эги-же самыя слова! Сказать лучше,—существуютъ-ли на землѣ такіе счастливыя, которые никогда-бы не переживали этихъ моментовъ!

¹⁾ Объ этомъ было сказано въ I ч. стр. 115- 116, въ отдѣлѣ о сущности религіи.

²⁾ Римл. VII, 24.

Фактъ уклоненія челоуѣка отъ своего назначенія быть образомъ совершенствъ безусловнаго Бытія и происходящее отсюда сознание безсмысленности земной жизни приводитъ челоуѣка къ идеѣ о спасеніи въ міровомъ значеніи этого слова. Челоуѣкъ начинаетъ сознавать, что измѣненіе условій несовершеннаго конечнаго бытія не можетъ быть дѣломъ ограниченныхъ силъ природы и самого челоуѣка, а должно быть актомъ Абсолютнаго всемогущества, какъ первовиновника этого бытія. Въ душѣ челоуѣка создается непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что міровое освобожденіе отъ грѣха и спасеніе можетъ быть совершено только Богомъ. Такова центральная идея христіанской Богооткровенной религіи, возвѣщенной Христомъ и проповѣданной міру Апостолами, въ душѣ которыхъ эта великая идея достигла степени увѣренности, знанія безспорной истины, переродила ихъ существо, побудила на безпримѣрные подвиги любви и самоотверженія и заставила положить за нее самую жизнь. Да, только христіанство есть единственная въ мірѣ религія съ опредѣленнымъ положительнымъ взглядомъ на все міровое бытіе, какъ на бытіе условное, временное, конечное, и съ надеждою на коренное измѣненіе этого бытія по образу безусловнаго Бытія. Въ этой идеѣ заключается вся сущность христіанской религіи, религіи высокаго утѣшенія и чаяній лучшаго будущаго. Правда, идея о спасеніи не чужда и языческимъ религіямъ. Мысль о томъ, что къ людямъ должна придти небесная помощь въ лицѣ Искупителя служила содержаніемъ различныхъ мифологическихъ разсказовъ. Психологическимъ мотивомъ такихъ чаяній являлось сознание челоуѣкомъ своей беспомощности и безсилія въ борьбѣ съ бѣдствіями жизни и окружающимъ зломъ. У всѣхъ людей и во всѣ времена зарождалась потребность въ сверхъестественной помощи, а потомъ и вѣра въ пришествіе Избавителя. Но эта потребность и эта вѣра среди язычниковъ не шли дальше надеждъ на земное благополучіе. Даже въ іудействѣ, какъ увидимъ ниже, эта идея приняла національную окраску, принизилась до служенія земнымъ, политическимъ и національнымъ интересамъ. За рѣдкими исключеніями она не рождала въ сердцѣ іудеевъ высшихъ потребностей, идеи

обновленія жизни, новаго нравственнаго закона, новаго порядка вещей, духовнаго возрожденія. Въ язычествѣ же безусловно отсутствовала мысль о воплощеніи божества съ цѣлію нравственнаго обновленія человѣческой природы. Воплощенія были и тамъ (Брама), но безъ претензій на какое нибудь вліяніе на окружающую среду.

Христіанство есть религія, которая учитъ о пришествіи небесной помощи въ Лицѣ Сына Божія, какъ о фактѣ реальному, какъ объ историческомъ событіи, имѣющемъ для жизни міра и въ частности человѣка послѣдствія огромной важности. Въ этомъ и состоитъ вся высокая цѣнность этой идеи въ христіанствѣ, что дѣло спасенія требуется для осуществленія Божественной правды, для возстановленія смысла міроваго бытія. Актомъ Боговоплощенія снято проклятiе, прощенъ первородный грѣхъ, оправданъ человѣкъ. Совершилось новое твореніе, потребовавшее, какъ и первое, Божественнаго вмѣшательства, изволенія и всемогущества. Но въ этомъ второмъ творческомъ актѣ обнаружилась любовь,— другая сокровеннѣйшая сторона Божества, доселѣ себя не проявлявшая съ такою силою по отношенію къ человѣку. Сообщено совершеннѣйшее познаніе о Богѣ, какъ о любвеобильномъ небесномъ Отцѣ. Раскрыта тайна бытія Самого Божества въ Троичности Лицъ. И эта тайна покоится на любви, какъ на принципѣ внутренней жизни Божества: „Отець любитъ Сына“¹⁾. Люди въ первый разъ увидѣли Бога во плоти, слушали Его Божественное ученіе, увидѣли идеаль жизни въ лицѣ Богочеловѣка.

Само собою понятно, религія съ такимъ содержаніемъ должна быть единственнымъ, исключительнымъ явленіемъ въ мірѣ. Она даетъ міропониманіе, котораго не давала и не могла дать никакая другая религія. Всѣ естественныя религіи стояли на совершенно особой принципiальной точкѣ зрѣнія по отношенію ко всѣмъ противорѣчіямъ бытія, къ міровому злу и безсмыслию. Нѣкоторые признавали зло особой

¹⁾ Іоан. XVII, 21.

сущностью, готовы были считать его бытіемъ самобытнымъ, борьба съ которымъ немислима. Другіе отказывали злу въ самостоятельномъ значеніи и поэтому не видѣли нужды въ борьбѣ съ нимъ. Христіанство предполагаетъ въ мірѣ наличность безбожнаго начала, присутствіе злой воли, эгоистическаго стремленія къ обособленію даже отъ Божества. Но въ то-же время оно идеализируетъ міръ, считая, что зло, безбожіе и смерть должны быть побѣждены, и что цѣль человѣка есть безконечная святость по образу Создавшаго. Такимъ образомъ, эту религію съ одной стороны признается міровая вражда къ Богу, необычайная глубина паденія, полная духовная смерть человѣка. Съ другой стороны, она же проповѣдуетъ преодоленіе мірового зла, новое духовное рожденіе, примиреніе человѣка съ Богомъ и будущее общее воскресеніе для новой жизни. Отсюда становится ясною психологическая сущность христіанства: въ немъ выражается сознаніе человѣкомъ постояннаго противоборства между конечнымъ матеріальнымъ бытіемъ и Бытіемъ безконечнымъ и абсолютнымъ. Язычество этого противоборства не знало, или, лучше сказать, не сознавало. Считаюсь съ фактами бытія, оно не умѣло дать имъ должной оцѣнки. Христіанство не терпитъ компромисса, не признаетъ половинчатости взглядовъ. Все его міросозерцаніе отличается прямолинейностью, полнотою и законченностью: опредѣленный взглядъ на міръ и беспощадное разоблаченіе его безсмыслія; грѣхъ названъ своимъ именемъ; борьба между міромъ и Богомъ, конечнымъ и безконечнымъ, обнажена во всѣхъ деталяхъ. Основная, господствующая идея христіанской религіозной системы заключается въ томъ, что все конечное міровое бытіе нуждается въ высшемъ посредничествѣ, чтобы соединиться съ Божествомъ, и самъ человѣкъ, всецѣло погруженный въ конечное, всѣмъ сердцемъ прилѣпившійся къ міру и его благамъ, можетъ найти свое спасеніе только въ Искупленіи.

Въ этомъ смыслѣ христіанство есть не только самая возвышенная религія, но и самая глубокая философская система, вдохновлявшая великіе умы человѣчества къ рѣшенію основныхъ проблемъ въ духѣ Евангелія. Вся философская глубина христіанскаго воззрѣнія на Божество и на отношеніе

къ міру и челоуѣку обнаруживается въ ученіи св. ап. Іоанна Богослова о Богѣ Словѣ, въ самыхъ первыхъ словахъ IV Евангелія, къ разсмотрѣнію которыхъ мы и перейдемъ въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА II.

Л О Г О С Ъ.

Вѣчный смыслъ мірового бытія. Ученіе св. ап. Іоанна о Логосѣ и смыслъ этого ученія.

Глубокое размышленіе издавна приводило челоуѣка къ убѣжденію въ томъ, что жизнь, преисполненная всякаго зла и побѣждаемая смертію,—о чемъ говоритъ ежедневный опытъ,—есть бытіе призрачное, случайное, преходящее, что въ этомъ видѣ она не имѣетъ смысла, и что такому бытію слѣдуетъ предпочесть небытіе, нирвану. Такъ разсуждаетъ философія древняго буддизма и новѣйшаго пессимизма. Но издавна-же были попытки пролить свѣтъ сознанія на это случайное, временное, хаотическое бытіе. Многихъ оптимистовъ нашего вѣка вдохновляетъ мысль, что все идетъ къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ. Воодушевляясь теоріей непрерывнаго прогресса, совершающагося въ мірѣ, они вѣруютъ въ науку, въ торжество разума и правды, въ побѣду челоуѣка надъ зломъ и безсмысліемъ, вѣруютъ не въ Божество Сущее, ибо такого Божества, по ихъ мнѣнію, нѣтъ, а въ божество становящееся, которымъ будетъ самъ челоуѣкъ.

На мѣсто человѣка станеть человѣкобогъ¹⁾). Тогда и будетъ конецъ міровому злу и безсмыслію, когда настанеть царство человѣческаго разума.

Казалось-бы рѣшеніе проблемы очень ясное: человѣкъ со временемъ одолѣеть зло, и смыслъ жизни восторжествуетъ. Однако и въ этомъ рѣшеніи при внимательномъ взглядѣ не все обстоитъ благополучно. Вѣровать можно во что угодно, но умъ не соглашается признать непонятныя вещи. Какимъ образомъ въ мірѣ восторжествуетъ разумъ, почему зло окончится добромъ? Гдѣ и въ чемъ гарантіи такого превращенія? Если человѣкъ доселѣ носилъ образъ звѣря, то по какому-же типу слѣдуетъ представлять себѣ будущій человѣческой идеаль, и почему нужно думать, что это не пустая мечта, а имѣющее быть реальное бытіе? Вотъ если-бы намъ показали этотъ идеаль въ дѣйствительности, какъ реальный историческій фактъ, мы повѣрили-бы въ его осуществимость. Какъ-бы ни была ужасна буря, но если дождевыя тучи начинаетъ пронизывать солнечный лучъ, ясно, что побѣда останется за солнцемъ. Отсюда становится понятнымъ и неизбѣжнымъ для всякаго мыслящаго человѣка вопросъ, существуютъ-ли на самомъ дѣлѣ въ міровомъ бытіи данныя для вѣры въ торжество разума?

Несомнѣнно существуютъ. Все міровое бытіе обнаруживаетъ присутствіе силъ различнаго порядка. механическихъ, физикохимическихъ, психическихъ, нравственныхъ, при чемъ силы низшаго порядка (физикохимическія) подчиняются силамъ порядка высшаго (психическимъ и нравственнымъ). Уже одно присутствіе этихъ силъ говоритъ за то, что міромъ управляетъ Разумъ, Который обнаруживаетъ себя въ единеніи всего сущаго, въ цѣлесообразности и гармоніи дѣйствія міровыхъ силъ. Что-же касается бытія существъ разумныхъ, то и здѣсь человѣческая исторія въ Иисусѣ Христѣ показала

¹⁾ Идея человѣкобожества очень ярко выражена у *Фейербаха*, въ сочиненіяхъ „Wesen des Christenthums“, „Wesen der Religion“ и „Vorlesungen über das Wesen der Religion“. Она-же дала толчекъ философскимъ разсужденіямъ Ницше о „сверхчеловѣкѣ“ въ его сочиненіяхъ „Also sprach Zarathustra“ и „Jenseits von Gut und Böse“, и нашла себѣ пищу въ современныхъ научныхъ успѣхахъ, укрѣпившихъ вѣру во всемогущество человѣческаго разума.

намъ такую идеальную Личность, Которая, находясь въ условіяхъ обычной жизни, оказалась побѣдительницею зла, безсмыслія и даже самой смерти. Всѣ эти факты говорятъ о томъ, что смыслъ и разумъ въ жизни есть, и не потому, конечно, что его открываетъ человѣкъ, какъ разумное существо, а потому, что отъ вѣчности существуетъ высочайшій Творческій Разумъ, какъ Божіе Предвѣчное Слово. Этотъ принципъ христіанство и провозглашаетъ устами св. апостола Іоанна Богослова. „Въ началѣ было Слово и Слово было къ Богу и Богъ было Слово“¹⁾.

Въ виду особенной важности въ системѣ христіанства ученія св. ап. Іоанна о Логосѣ приводимъ греческій текстъ и русскій синодальный переводъ пролога IV Евангелія гл. I, 1—18 ст.

¹⁾ Литература о Логосѣ:

Муретовъ проф. „Философія Филона Алекс. въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ“ Правосл. Обзорніе. 1884. Ноябрь—Декабрь. *Его-же*: „Богъ Слово и Воскресеніе Христово“.

Хрисанфъ Еп. „Религии древняго міра“ т. III стр. 336—516.

Богословскій М. проф. „Дѣтство Господа нашего І. Христа“. 1—43 стр.

Трубецкой С. „Ученіе о Логосѣ въ его исторіи“. Москва. 1906 г.

„Жизненный смыслъ христіанства“. Правосл. Обозр. 1883. Январь.

„Богъ Слово“. Труды Кіев. дух. Академіи. 1871.

Gspann. Erzeugen und Erkennen. Theolog. Quartalschrift. 1912. кн. 4, стр. 604—608.

Туберовскій. Библиограф. замѣтка о статьѣ *Gspann*'а въ Theolog. Quartalschrift. 1912. 4 кн. Богословскій Вѣстн. 1912. Декабрь. „Къ ученію о Логосѣ“. стр. 857—862.

Св. І. Златоуста „Бесѣды на Ев. Іоанна“ въ русск. пер.

Grossman. Quaest. Philoneae 1829.

Gfrörer „Geschichte des Urchristenthums“ (Штутгартъ 1838). и *Philo und die Judischalexandrinische Theosophie* (1835 г.) Сочиненія, служившія источникомъ для изслѣдованія въ указанномъ трудѣ Еп. Хрисанѳа по вопросу о Логосѣ. т. III, стр. 336—515.

Lücke „Comment. zum. Evang. Ioh.“ 1840. ч. 1.

Dörner „Lehre von d. Person Christi“. 1845.

Heinze „Die Lehre vom Logos in d. Griech. Philos.“ 1872. Изслѣдованіе историческаго характера.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν·

3. πάντα δι' Αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς Αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν.

4. Ἐν Αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

6. Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης.

7. οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ Φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ.

8. Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ Φωτός·

9. ἦν τὸ Φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον·

10. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' Αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος Αὐτὸν οὐκ ἔγνω·

11. εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι Αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

12. Ὅσοι δὲ ἔλαβον Αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα Αὐτοῦ,

13. οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ.

2. Оно было въ началѣ у Бога:

3. все чрезъ Него начало быть, и безъ Него ни что не начало быть, что начало быть.

4. Въ Немъ была жизнь, и жизнь была свѣтъ челоувѣковъ;

5. и свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его.

6. Былъ челоувѣкъ посланный отъ Бога, имя ему Иоаннъ;

7. онъ пришелъ для свидѣтельства, чтобы свидѣтельствовать о Свѣтѣ, дабы всѣ увѣровали чрезъ него.

8. Онъ не былъ свѣтъ, но *былъ посланъ*, чтобы свидѣтельствовать о Свѣтѣ:

9. былъ Свѣтъ истинный, Который просвѣщаетъ всякаго челоувѣка, приходящаго въ мѣръ;

10. въ мѣрѣ былъ, и мѣръ чрезъ Него началъ быть, и мѣръ Его не позналъ:

11. пришелъ къ своимъ, и свои Его не приняли.

12. А тьмѣ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, далъ власть быть чадами Божиими,

13. которые не отъ крови, ни отъ хотѣнїя плоти, ни отъ хотѣнїя мужа, но отъ Бога родились.

14. Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν Αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογενοῦς παρα Πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

15. Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ Αὐτοῦ καὶ κέκραγε λέγων· Οὗτος ἦν, ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου Ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν·

16. καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος Αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·

17. ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

18. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ Μονογενὴς Υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς, Ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

14. И Слово стало плотію, и обитало съ нами, полное благодати и истины; и мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца.

15. Іоаннъ свидѣтельствуеть о Немъ и восклицая говорить: Сей былъ Тотъ, о Которомъ я сказалъ, что Идущій за мною сталъ впереди меня, потому что былъ прежде меня;

16. и отъ полноты Его всѣ мы приняли и благодать на благодать;

17. ибо законъ данъ чрезъ Моисея, благодать же и истина произошли чрезъ Іисуса Христа.

18. Бога не видѣлъ никто никогда; Единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ.

Въ приведенныхъ словахъ высказана вся сущность христіанскаго богословія. Богопросвѣщенная мысль св. Іоанна Богослова представляетъ тайну Бытія Абсолютнаго и отношеніе Его къ міру конечному, временному въ слѣдующемъ видѣ.

Въ началѣ (ἐν ἀρχῇ), т. е. въ домірномъ, внѣвременномъ и внѣпространственномъ бытіи, въ вѣчности, имѣло самобытное существованіе Разумъ—Слово¹⁾. Міра, конечнаго бытія,

¹⁾ Греческое Λόγος не исчерпывается однимъ значеніемъ—слово, но означаетъ и разумъ. При этомъ какъ то, такъ и другое значеніе въ томъ смыслѣ, какъ мы ихъ употребляемъ, не вполне исчерпываютъ понятія греческаго Λόγος. Со словомъ разумъ мы привыкли соединять понятіе о мыслительной или разсудочной дѣятельности, но греческое Λόγος шире этого понятія. Оно выражаетъ и разумъ и чувство вмѣстѣ, весь объемъ челоѣвѣ

обнаруживающагося въ формахъ пространства и времени, заключеннаго въ тѣсныя физическихъ явленій, еще не произошло, а Разумъ—Слово былъ. Сфера Его бытія есть вѣчность¹⁾; форма Его бытія есть Личность²⁾; свойство Его бытія есть Божество³⁾,—иначе говоря, Слово—Разумъ было Богомъ.

Этому Абсолютному Бытію обязано своимъ существованіемъ бытіе временное и конечное, какъ феноменъ, явленіе, „бываніе“, какъ временное откровеніе Божества, обязано Ему, какъ вѣчному выраженію Божества, или Слову Божественнаго Разума. Объ этомъ внутреннемъ Божественномъ актѣ Откровенія Моисей выражается словами: „рече Богъ... и бысть тако“ (Быт. 1, 3, 6, 9, 11, 15 и т. дал.) и Давидъ, — „Той рече и быша, повелѣ и создашася“ (пс. XXXII, 9). Но евангелистъ Іоаннъ еще болѣе усиливаетъ мысль объ откровенномъ, творческомъ дѣйствіи Слова говоря: „все⁴⁾ Тѣтъ произошло⁵⁾ (синод. пер. „черезъ Него начало быть“) и безъ Него ничто не произошло, что происходитъ“⁶⁾ Несамобытное, чeskаго сознанія, всю совокупность идей и силъ человѣческаго духа. Точно также и второе значеніе *Λόγος* слово не вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что мы разумѣемъ полъ словомъ. Это не простое выраженіе мысли посредствомъ звуковой рѣчи, а всякое внѣшнее реальное обнаруженіе разума въ звукахъ, образахъ, поэзіи, музыкѣ, живописи и т. д. См. у *Муретова* Богъ Слово и Воскресеніе Христово“ стр. 9.

¹⁾ Гр. *ἦν* (отъ *εἶμι*) вездѣ противопоставляется *ἔγενετο* (отъ *γίγνομαι*) какъ вѣчное, внѣвременное Бытіе бытію временному и конечному. Ср. ст. 1—2 съ 3 и 4, 9, 10 съ 6, 10, 14, 16.

²⁾ „*πρὸς τὸν θεόν*“ въ отличіе отъ *ἐν τῷ θεῷ* и *παρὰ τῷ θεῷ* означаетъ внутреннее личное отношеніе или субстанціональное единство.

³⁾ *καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος*,—въ данномъ случаѣ *θεός* безъ члена отгнѣняетъ мысль о причастности Логоса Божеству и Божественнымъ свойствамъ.

⁴⁾ *πάντα* (ст. 3) безъ члена должно указывать на все міровое цѣлое, включающее въ себѣ міръ видимый и невидимый.

⁵⁾ *ἔγενετο*. Русск. синод. переводъ „начало быть“ не совсѣмъ точный по отношенію къ значенію глагола *γίγνομαι*, указывающаго на происхожденіе.

⁶⁾ „*ἔγενετο*,—прош. сов. время означаетъ дѣйствіе совершившееся и продолжающееся. Выраженіе какъ нельзя лучше отгнѣняющее мысль апостола о вѣчномъ дѣйствіи всемогущей силы Творца. Въ русск. переводѣ и эта форма передана тѣмъ-же неточнымъ выраженіемъ „начало быть“.

тварное бытіе не исчерпывается только этимъ видимымъ, матеріальнымъ міромъ; поэтому словомъ *все* евангелистъ обобщаетъ всѣ роды твореній видимыхъ и невидимыхъ, прошедшихъ и будущихъ. Все міровое цѣлое, весь универсъ обязанъ всемогущему Слову высочайшаго Разума, есть отблескъ Его совершенствъ, художественное произведеніе, на которомъ лежитъ отпечатокъ мірового Художника. Творческимъ дѣйствіемъ Слова міровое тварное бытіе получило *жизнь*¹⁾ какъ главный существенный признакъ Абсолютнаго Бытія, имѣющаго жизнь въ Самомъ Себѣ. Въ бытіи конечномъ жизнь обнаруживаетъ себя въ разныхъ формахъ, причемъ въ человѣкѣ она получила форму сознанія, разума и свободы, образа и подобія Божія. Въ этомъ видѣ жизнь явилась свѣтомъ человѣка, началомъ просвѣщающимъ и преобразующимъ его по образу создавшаго²⁾.

Такъ представляетъ св. Евангелистъ Іоаннъ Бытіе Абсолютное и бытіе конечное, и отношеніе между ними. Абсолютное Бытіе есть вѣчный Разумъ и вѣчное Слово, которому обязанъ конечный міръ своимъ существованіемъ. Отсюда ясно, что послѣдній не могъ быть произведеніемъ случайныхъ механическихъ силъ и однихъ физико-химическихъ элементовъ. Разумъ далъ начало бытію, блещущему разумомъ во всѣхъ деталяхъ. Поэтому въ мірѣ и замѣтны повсюду слѣды разума: идея, планъ, цѣль и порядокъ, художественный замыселъ и гармоничное устройство. Въ немъ явилась жизнь сначала въ видѣ растительныхъ органическихъ формъ, а затѣмъ въ видѣ животныхъ. Въ человѣкѣ жизнь приняла форму сознанія, т. е. высшую форму существа духовнаго, разумнаго и свободнаго, нравственнаго и религіознаго, со способностью приближенія къ своему Первообразу. Однимъ словомъ, въ началѣ бытія міра и человѣка никакого зла и безсмыслія въ нихъ не было: „жизнь была свѣтъ чловѣковъ“.

Но будучи существомъ разумно-свободнымъ, человѣкъ

1) Ст. IV. „ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν“—ζῶν безъ члена тоже указываетъ на жизнь вообще во всѣхъ ея видахъ (растительной, животной, психической, разумной и т. д.), или на жизненный принципъ.

2) Ст. 4-й ср. Быт. II, 7; 1, 27.

не устоялъ на высотѣ нравственной свободы. Призванный къ свободѣ, онъ въ самой свободѣ нашель поводъ къ угожденію плоти¹⁾ и подчинился законамъ плотской жизни, видя въ нихъ обязательныя велѣнія своей природы. Отъ этого свѣтъ, который въ челоѣкѣ, значительно потемнѣлъ; явились зло, страданія и смерть, постоянное и мучительное душевное раздвоеніе. Законъ и требованія плоти стали воевать противъ закона ума и требованій духа²⁾. И вмѣсто разума и смысла, опредѣленныхъ задачъ и цѣлей бытія, челоѣкомъ стало овладѣвать сознаніе безсмыслія своей жизни. Многіе стали чувствовать желаніе небытія. Буддійская нирвана увлекла сотни милліоновъ челоѣческихъ сердець. Однако дѣйствіе Логоса въ мірѣ не прекратилось. Его свѣтъ продолжалъ свѣтити и въ этой тѣмѣ, подобно маяку въ темную ночь. Дивное гармоническое устройство природы, внутреннія движенія голоса совѣсти будили сознаніе язычниковъ, служили имъ свѣтомъ. Законъ и пророки просвѣщали темноту іудейскаго религіознаго сознанія. Тѣма не объяла этихъ проблесковъ свѣта и разума³⁾.

Въ іудействѣ со тьмой невѣдѣнія боролись пророки, особенно послѣдній изъ нихъ, Іоаннъ Предтеча, который затѣмъ и приходилъ, чтобы свидѣтельствовать о свѣтѣ, т. е. прямо сказать людямъ, что жизнь не потеряла своего смысла, если покаяться, очистить свою совѣсть и сотворить плоды, достойные покаянія⁴⁾. Конечно, Іоаннъ не былъ свѣтъ въ подлинномъ значеніи этого слова, не имѣлъ свойствъ Божественнаго Логоса, но и его значеніе очень высоко: „онъ былъ посланъ, чтобы свидѣтельствовать о Свѣтѣ“, указать людямъ на присносущный Источникъ свѣта и жизни, „чтобы всѣ увѣровали черезъ него“⁵⁾.

¹⁾ Галат. V, 13 ср. ст. 13, гдѣ апостоль Іоаннъ говоритъ о „θέλημα σαρκός“.

²⁾ Римл. VII, 14.

³⁾ Таковъ смыслъ стиха 5-го: „καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν“.

⁴⁾ Мрк. 1, 3—6; Мѡ. III, 1—10; Лук. III, 7—8.

⁵⁾ Ст. 6—8. ср. Мѡ. III, 11—12; Мрк. I, 7—8; Лук. III, 15—17; Іоан. I, 26—34.

Таковы пути, которые избиралъ истинный Божественный свѣтъ незаходимаго Солнца, просвѣщающій всякаго челоуѣка, грядущаго въ мѣръ¹⁾ Но челоуѣчество въ огромномъ большинствѣ слишкомъ глубоко погрузилось во тьму невѣдѣнія. Весь языческій мѣръ тонулъ во мракѣ суевѣрій своей естественной религии, погрязалъ въ оргіяхъ языческаго культа. Для него незамѣтными оставались „присносущная сила и Божество“, и всѣ слѣды высочайшаго Разума въ природѣ²⁾. Этого мало. Когда свѣтъ Логоса являлся въ теченіе многихъ столѣтій среди народа избраннаго, еврейскаго, являлся путемъ многократныхъ, личныхъ и сверхъестественныхъ Откровеній, то „и свои Его не приняли“. Тѣже изъ рѣдкихъ благочестивыхъ и глубокоувѣрующихъ людей, которые, подобно Аврааму, вѣроу сердечною принимали Откровенія и обътованія, получили „власть быть чадами Божиими“, приобщились къ Божественному Бытію Логоса, какъ Его собственныя чада³⁾.

Итакъ, мѣръ не потерялъ смысла, и челоуѣкъ не утратилъ цѣли своего бытія и послѣ того, какъ челоуѣческая жизнь погрузилась во тьму грѣха. Божественный Свѣтъ Логоса продолжалъ свѣтити; тьма Его не объяла. Онъ былъ жизненнымъ началомъ мірового процесса и остается свѣтомъ къ просвѣщенію людей. Но всѣ Его Откровенія доселѣ были идеальными, духовными, разумными, не мѣшали Логосу оста-

¹⁾ Стихомъ 9-мъ выражается мысль о непосредственныхъ сверхъестественныхъ Откровеніяхъ свѣта Логоса въ Ветхомъ Заветѣ въ противоположность откровеніямъ „при посредствѣ“ напр. Іоанна Предтечи, которыхъ, поэтому, „не былъ свѣтъ“ (ст. 8) истинный, подлинный, какъ свѣтъ Логоса.

²⁾ Ст. 10: „мѣръ Его не позналъ“, — *ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*, разумѣется мѣръ языческій. Название *κόσμος* удержано за нимъ, чтобы отгнать мысль о всеобщемъ міровомъ духовномъ упадкѣ, о тьмѣ невѣдѣнія, обнявшей весь мѣръ.

³⁾ Ст. 11: „Свои Его не приняли“ *ἴδιον*. *Ἴδιος*—собственный, исключительный, особенный народъ Божій, Евреи, которымъ Богъ являлся многообразно (Евр. I, 1) черезъ пророковъ, но рѣдкіе изъ нихъ оказались чадами Божиими по вѣрѣ, подобно Аврааму (Быт. XII, 3; XV, 6. ср. Гал. III, 6—9).

ваться Духомъ, не ограничивали въ Немъ Абсолютнаго Бытія и духовности Божественной природы. Но вотъ насталь моментъ во времени¹⁾, и Богъ—Логосъ сталъ плотію²⁾ ограничивъ, или, лучше сказать, скрывъ свое идеальное Бытіе временнопространственнымъ существованіемъ въ образѣ челоувѣка. Актомъ воплощенія Логосъ вступилъ въ область бытія ограниченнаго, тварнаго, историческаго, но при этомъ не утратилъ своей идеальной сущности, Бытія Абсолютнаго. Св. Іоаннъ не говоритъ, что Логосъ преобразился, перемѣнился, или превратился въ челоувѣка³⁾. Нѣтъ,—но будучи Богомъ, сталъ челоувѣкомъ, будучи Логосомъ, существомъ Божественнымъ и внѣисторическимъ, вступилъ въ условія бытія историческаго. Евангелистъ не объясняетъ этой тайны. Онъ только утверждаетъ фактъ Богочелоувѣческой природы Іисуса Христа. Но развѣ этимъ фактомъ нарушается общій порядокъ міроваго бытія? Нисколько. Въ актѣ Боговоплощенія мы должны видѣть соприкосновеніе Безконечнаго съ конечнымъ, ипостасное соединеніе двухъ формъ бытія Логоса въ одно существо и одно лице Богочелоувѣка, вѣчнаго и внѣисторическаго Бога и смертнаго историческаго челоувѣка.

1) У Ап. Павла этотъ моментъ названъ полнотою времени. „Когда пришла полнота времени (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) Богъ послалъ Сына Своего, Который родился отъ жены“. Гал. IV, 4. Слѣдовательно, моментъ Боговоплощенія не случайный моментъ. Онъ насталь тогда, когда челоувѣчество, по выраженію Св. Златоуста, всего болѣе было близко къ гибели: „ὅτε μάλιστα ἐμελλον ἀπόλλυσθαι, τότε διεσώθησαν“ (Толков. на госл. къ Ефес. 1, 10).

2) Ст. 14. „ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“. Евангелистъ употребилъ σὰρξ, не σῶμα въ виду рѣзкаго различія понятій, заключающихся въ этихъ словахъ. σὰρξ—низшая, плотяная или животная форма челоувѣческой жизни (Быт. VI, 3). σῶμα есть орудіе проявленія челоувѣческаго духа, или среда, въ которой духъ челоувѣка осуществляетъ свое бытіе. Есть тѣла грубо матеріальныя, земныя и есть тѣла тонкія, небесныя, духовныя (I Кор. XV, 40—44). Евангелистъ употребилъ σὰρξ въ предупрежденіе сомнѣній въ истинѣ воплощенія, во избѣжаніе докетизма.

3) Для чего было-бы употреблено μεταλλάττεσθαι, μετατρέπεσθαι или μεταμορφοῦσθαι, а не γίγνεσθαι.

Логосъ, принявшій челоувѣческую плоть, обиталъ среди насъ, говоритъ св. Іоаннъ, и мы созерцали¹⁾ славу Его, какъ Единороднаго Сына Божія. Внѣмранный и внѣвременный характеръ Его существа засвидѣтельствованъ Іоанномъ Предтечею, сказавшимъ: „Идушій за мною сталъ впереди меня“²⁾. А мы, добавляетъ Евангелистъ, отъ полноты Его Существа „получили благодать за благодать“. Въ Логосѣ, когда Онъ воплотился, люди получили не отвлеченную идею, но дѣйствительнаго Богочеловѣка, пробуждающаго въ душѣ влеченіе къ соединенію съ Нимъ и преображенію въ Его образъ. Призвать челоувѣка къ Богу могъ и Моисей своимъ закономъ, но дать почувствовать благодать и истину могъ лишь Тотъ, Кто Самъ былъ Благодать и Истина, Кто по самому Существому Своему былъ Богомъ „Сый въ Лонѣ Отца“. „Бога не видѣлъ никто никогда. Единородный Сынъ, Сушій въ лонѣ Отца, Онъ явилъ“³⁾. Вотъ откуда Ев. Іоаннъ почерпнулъ ученіе о Богѣ Словоѣ. Ни Моисей, никто другой не могъ сообщить его. Во всѣхъ религіяхъ, въ томъ числѣ и въ Іудейской, о Логосѣ говорилось, смыслъ и разумъ жизни сообщался, но частично, прикровенно, неполно, какъ мерцаніе слабаго свѣта въ ночной темнотѣ. Ясный смыслъ, свѣтъ и разумъ открылся людямъ отъ полноты воплотившагося Логоса, Богочеловѣка Христа. Съ тѣхъ поръ Логосъ дѣйствуетъ въ душѣ челоувѣка, какъ живая личная сила, и сообщаетъ челоувѣку истинный смыслъ земной жизни, укрѣпляетъ вѣру въ побѣду и окончательное торжество добра, истины и жизни надъ зломъ, ложью и смертью.

¹⁾ ἑθεασάμεθα—смотрѣли напряженно, продолжительно, съ особеннымъ вниманіемъ (отсюда θεάτρον зрѣлище, театр).

²⁾ Ст. 15. ср. Мѡ. III, 11.

³⁾ Ст. 18. Общее заключеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ выводъ изъ всего сказаннаго: Логосъ есть Единородный Сынъ Бога Отца; Имъ сообщено челоувѣку истинное Богооткровеніе.

ГЛАВА III.

Исторія возникновенія христіанской идеи о Логосѣ. Мнѣніе рационалистовъ о ея несамостоятельности. Ученіе Филона о Логосѣ. Его полная противоположность ученію ап. Іоанна. Самобытность идеи Логоса въ прологѣ IV Евангелія и поводъ къ ея возникновенію.

Первый вопросъ, который естественно возникаетъ въ насъ при знакомствѣ съ ученіемъ св. Іоанна Богослова о Логосѣ, заключается въ томъ, откуда возникла эта идея въ христіанствѣ. Извѣстно, что понятіе о Логосѣ, какъ міровомъ, универсальномъ Разумѣ, было дано греческою философіей, слѣдовательно предшествовало христіанству. Явленіе совершенно понятное, если принять во вниманіе достаточное развитіе философской мысли въ дохристіанскій періодъ. О томъ, что міровое бытія обязано Разуму, человѣкъ могъ узнать при первыхъ-же попыткахъ сознательнаго отношенія къ окружающему. Разумъ можетъ быть понятъ только разумомъ, и если-бы человѣкъ отказался почему-либо отъ этого способа пониманія бытія, то этимъ онъ уничтожилъ-бы въ себѣ духовный свѣтъ и лишился-бы всякаго познанія. Но какъ только разумъ человѣческой началъ свою дѣятельность, онъ прежде всего вывелъ заключеніе о разумности всего существующаго. Идея высшаго универсальнаго Разума возникаетъ тотчасъ, какъ мы спрашиваемъ себя о смыслѣ жизни. Такимъ образомъ, въ этой идеѣ мы имѣемъ дѣло съ одной изъ самыхъ величайшихъ идей, освѣщающихъ основную проблему человѣческаго бытія. Естественно, что эта идея возникла раньше христіанства. Ея историческое развитіе есть въ тоже время развитіе человѣческаго самопознанія.

И вотъ когда мы изъ пролога Іоаннова Евангелія слышимъ о томъ, что Единородный Сынъ Божій есть Логосъ, воплотившееся Слово Божіе, то въ насъ возникаетъ естественное смущеніе относительно самобытности христіанства.

Не есть-ли оно продолженіе и раскрытіе той-же самой идеи, которая дана въ философіи стоиковъ, неоплатониковъ и другихъ гностическихъ системъ, особенно ученія Филона, въ которомъ замѣтно объединеніе іудейскихъ и греческихъ религіозно-философскихъ воззрѣній. Для большинства рационалистовъ, протестантскихъ богослововъ, этотъ вопросъ не оставляетъ сомнѣній. Идеи, вѣрованія и ученіе христіанства не самостоятельны: они являются продуктомъ предшествующей религіозно-философской мысли. Христіанство не есть Откровеніе; Иисусъ Христосъ есть Логосъ, но не Богъ. Онъ Логосъ въ смыслѣ Филона, стоиковъ и т. д. и его ученіе составляетъ естественное, хотя и своеобразное развитіе философской мысли о сущности и смыслѣ бытія.

Вопросъ, рѣшенный въ этомъ смыслѣ протестантскими богословствующими умами подъ вліяніемъ современныхъ научныхъ взглядовъ и тенденцій, вовсе не такъ былъ рѣшенъ евангелистомъ, который назвалъ Логосомъ Основателя христіанства. Ев. Іоаннъ заявляетъ въ самомъ положительномъ смыслѣ, что Его Слово—Разумъ есть Богъ, что Онъ воплотился, просвѣтилъ сознаніе апостоловъ свѣтомъ Своего ученія и жизни. Слѣдовательно, во всемъ, что онъ (евангелистъ) передаетъ о Логосѣ, нѣтъ теоріи, работы отвлеченной мысли, и самый Логосъ, имъ проповѣдуемый, не идея или абстракція, не предметъ отвлеченнаго мышленія. Это сама реальность, очевидность, предметъ опыта. Логосъ Іоанна есть живая Личность, которую видѣли, слышали, даже осязали руки апостоловъ¹⁾. Вотъ о какомъ Логосѣ хочетъ говорить евангелистъ и прибавляетъ: „Бога никто не видѣлъ никогда. Единородный Сынъ, Сущій въ лонѣ Отца, Онъ явилъ“ (1, 18). Никогда-бы люди не увидѣли Бога и не поняли-бы смысла жизни, если-бы довольствовались только тѣмъ, что подскажетъ человѣку его собственный разумъ. Безконечное нельзя только мыслить. Его нужно пережить опытомъ, чтобы оцѣнить все ничтожество конечнаго бытія. Бога можно постигнуть только съ помощью Божественнаго-же Откровенія, и только Единородный Сынъ, сущій въ лонѣ Отца, явилъ человѣку Бога.

¹⁾ I Иоан. 1, 1.

При такомъ опредѣленномъ взглядѣ евангелиста на возвыщенный имъ Логосъ, сужденіе о немъ протестантскихъ рационалистовъ слѣдуетъ признать недоразумѣніемъ или тенденціознымъ измышленіемъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, нужно знать, какъ возникло ученіе о Логосѣ въ дохристіанское время.

Въ значеніи универсальнаго разума, какъ начала мірообразующаго, Логосъ впервые употребляется въ стоической философіи. Не имѣя возможности объяснить взаимодѣйствіе между тѣломъ и духомъ, силой и матеріей, разумомъ и внѣшнимъ міромъ, стоики учили о единствѣ всего сущаго (субстанции), о томъ, что въ основѣ всѣхъ вещей лежитъ единое начало, законъ или разумъ—Логосъ, одушевляющій міръ, но отъ міра неотдѣлимый. Отсюда они приходили къ такому выводу: если разумъ (Логосъ) лежитъ въ основѣ всѣхъ вещей, то жизнь, сообразная разуму, есть жизнь истинная, и мудрецъ—самый счастливый человѣкъ. Этою мыслью стоиковъ впослѣдствіи воспользовались церковные апологеты, Оригенъ и Тертуллианъ, утверждая, что Божественный Законъ Разума, въ видѣ Промысла, управляетъ міромъ и открывается въ человѣческомъ сознаніи. Изъ той-же идеи универсальнаго Логоса возникло ученіе о цѣлесообразности вселенной. Въ мірѣ вещей Логосъ управляетъ, какъ внѣшняя необходимость, въ человѣкѣ онъ сознается какъ разумъ, какъ божество. Задача философа въ томъ и состоитъ, чтобы сознать въ себѣ божество, уподобляться Логосу и въ концѣ концовъ самому становиться божествомъ¹⁾.

Другіе греческіе философы искали сущность и смыслъ вещей (Логосъ) въ самой природѣ, при чемъ не различали разумъ отъ природы, отождествивъ субъектъ и объектъ. Впрочемъ, нѣкоторые поняли различіе между ними, при чемъ школою Платона признавалось истиннымъ бытіемъ только идеальное бытіе,—міръ идей, а внѣшняя природа и весь реальный міръ вещей отнесенъ къ разряду призраковъ (μῆ ὄν—какъ не сущее), а школою Аристотеля приписывалось истинное бытіе тому и другому міру, идеальному и реаль-

¹⁾ Трубенкой С. „Ученіе о Логосѣ“. Стр. 41—50.

ному, мысли и природѣ. Заслуга стойковъ въ томъ и заключается, что они нашли способъ объединить духъ и природу, мысль и вещь, высшею идеею Логоса, какъ посредствующаго звена между субъектомъ и объектомъ.

Въ лицѣ Филона греческая философія проникла въ іудейство, и здѣсь ученіе о Логосѣ, какъ вселенскомъ разумѣ, встрѣтилось съ ученіемъ о Божествѣ, какъ о личномъ, всемогущемъ Существовѣ. Эта встрѣча дала совершенно своеобразную концепцію о Логосѣ.

Главное противорѣчіе между греческимъ—философскимъ и іудейскимъ—Ветхозавѣтнымъ представленіемъ о Божествѣ заключалось въ томъ, что іудейство считало Божество трансцендентнымъ міру. Богъ есть высочайшее личное Существо. Онъ внѣ міра и бесконечно выше міра, хотя и дѣйствуетъ на міръ. Правда, Ветхозавѣтное Откровеніе многократно говоритъ о вѣчной премудрости Божіей, которая отъ вѣка была у Бога; творила міръ и была посредницей между Богомъ и міромъ, служила орудіемъ Промысла Божія, Его Божественнымъ Словомъ. Но въ книгахъ каноническихъ всѣ эти выраженія не идутъ дальше простого поэтического олицетворенія Божественныхъ совершенствъ¹⁾ и не нарушаютъ строгаго теизма древней еврейской религіи.

Стоическая философская теорія держалась другой точки зрѣнія, учила объ имманентности божества. Для нея божество мыслилось въ качествѣ разума, закона или особой силы, дѣйствующей въ природѣ и отъ нея неотдѣлимой. Такое представленіе о божествѣ, къ которому фатально склонялась мысль язычника, не имѣя возможности оторваться отъ міра вещей, предъ пришествіемъ Христа успѣло наложить свой отпечатокъ и на іудейскую религіозную мысль. Въ книгѣ Премудрости Соломона, появившейся на греческомъ языкѣ незадолго до христіанства и не признаваемой за каноническую, мы встрѣчаемся съ ученіемъ о премудрости въ положительной формѣ особаго конкретнаго существа (VII и VIII гл.). Здѣсь уже несомнѣнно отразилось греческое вліяніе.

¹⁾ Псал. СIII; Ис. LV, 10—11; Притч. Сол. VIII и IX гл. III, 19. ср. Іер. X, 12 и др.

Въ книгѣ замѣтна попытка примирить іудейское представленіе о Божествѣ, какъ внѣмірномъ Существоѣ, съ языческимъ представленіемъ о его имманентности міру¹⁾. Но особенно своеобразно теизмъ іудейства вступилъ въ сліяніе съ пантеизмомъ язычества въ системѣ александрійскаго ученаго іудея Филона, современника зарождающагося христіанства.

По мнѣнію Филона, Слово Божіе въ священномъ писаніи говоритъ, что Богъ въ Своемъ Существоѣ недоступенъ и непознаваемъ для человѣка. Такъ какъ всякое свойство или качество способно ограничить Безконечное, то всякое свойство Божества нужно представлять въ абсолютной формѣ. Поэтому Филонъ думаетъ, что Богъ по Своему Существоу далекъ отъ міра, отличенъ отъ него, трансцендентенъ; но въ тоже время Своими силами Онъ имманентенъ міру, присущъ ему, какъ животворящій духъ или правящій разумъ, Логосъ. А самый міръ представлялся Филону чуждымъ и противоположнымъ Богу, коснымъ, пассивнымъ. Филонъ раздѣлялъ мнѣніе о предсуществованіи матеріи и вообще держался дуалистическихъ взглядовъ.

Логосъ, по ученію Филона, есть совокупность божественныхъ силъ, объединяющихся въ разумъ и дѣйствующихъ на инертную матерію. Онъ есть идея всѣхъ идей, міровая душа, идеальный образъ Бога, Его первородный и старшій Сынъ, второй богъ. Первымъ дѣйствіемъ Божественнаго Логоса является міръ духовный, умопостигаемый, міръ идей, и затѣмъ міръ видимый, который тоже есть образъ Бога, но внѣшній, реальный. И человѣкъ есть образъ Логоса, подобіе невидимаго идеальнаго человѣка особенно своею нематеріальною душою. Всѣ эти особенности системы Филона говорятъ о томъ, въ какую тѣсную связь вступила александрійская іудейская школа съ руководящими идеями греческой философіи. Только эту связь и объясняется страстная любовь Филона къ аллегорическому пониманію

¹⁾ О томъ, что книга „Премудрости Соломона“ не оказала никакого вліянія на развитіе первохристіанства и на проповѣдь апостоловъ, очень обстоятельно разъяснено у проф. *Глубоковскаго* во II гл. стр. 426—811 его книги: „Благовѣстіе ап. Павла по его происхожденію и существу“. Спб. 1910.

Ветхозавѣтной исторіи. Божество представляется Филону Существомъ неопредѣлимымъ, сверхкачественнымъ. Это чистая абстрактная, идеальная основа бытія, которую онъ называетъ $\acute{\alpha}\tilde{\nu}$ или $\delta\tilde{\nu}\omega\varsigma\ \tilde{\nu}$. Понятно, такая міровая сущность не имѣетъ и не можетъ имѣть ничего общаго съ реальнымъ міромъ вещей и явленій. И вотъ, чтобы выйти изъ этой коллизіи, заполнить бездну между безконечнымъ и конечнымъ, Филонъ и создаетъ ученіе о Логосѣ, какъ объ особой посредствующей инстанціи между Богомъ и міромъ. Ясно, что въ этомъ пунктѣ Филонъ всецѣло примыкалъ къ ученію Платона о бытіи особаго міра идей, исходящихъ отъ Бога и внѣ Бога находящихся. Филонъ называлъ этотъ идеальный разумный міръ, или Логосъ, рожденнымъ отъ Бога (старшимъ сыномъ Бсга), и въ этомъ смыслѣ божествомъ ($\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ — безъ члена). Это есть сила, которою Богъ творилъ міръ и приводилъ его въ порядокъ, это связь или общій законъ міровой жизни. Такое представленіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру есть тотъ-же неприкрашенный пантеизмъ, тоже гностическое ученіе объ эманации, и ничего не можетъ имѣть общаго съ иудейскимъ строго теистическимъ міровоззрѣніемъ. Ясно, что Филонъ пожертвовалъ свсими іудейскими вѣрованіями въ пользу неоплатонизма: трансцендентное стало у него имманентнымъ. Филонъ представляетъ Божество неприступнымъ: Оно можетъ проявляться черезъ Логосъ. Но самый Логосъ Филона нѣчто очень неопредѣленное. Иногда онъ представляетъ его личностью, иногда Логосомъ называетъ завѣтъ съ Богомъ, законъ Моисея. Во всякомъ случаѣ Логосъ у Филона не Богъ и не міръ, а что-то среднее, промежуточно между тѣмъ и другимъ. Онъ (Логосъ) не рожденъ, какъ люди, но его нельзя назвать и нерожденнымъ, какъ Бога. Словомъ это мостъ между Богомъ и человѣкомъ.

На Библию Филонъ смотритъ какъ на сплошную аллегорію и самый Библейскій рассказъ о грѣхопадении признаетъ мифомъ. Отсюда понятно своеобразное Филоновское толкованіе идеи о Мессіи: оно поражаетъ своею неустойчивостью и двойственностью. Съ одной стороны, мессіанская эпоха будетъ золотымъ вѣкомъ всего человѣчества, о чемъ мечтали язычники; съ другой, она будетъ временемъ политическаго

возрожденія еврейскаго народа. Однимъ словомъ, какая-то смѣсь космополитическихъ идеаловъ съ національными іудейскими чаяніями. Въ виду этого, еврейство въ лицѣ Филона не только не приблизилось къ христіанству, въ которомъ осуществились древнія чистыя мессіанскія чаянія, но еще болѣе удалилось отъ него въ противоположную сторону.

Тѣмъ не менѣе, представителямъ западно-европейской богословской мысли кажется несомнѣннымъ, что Филоновское пониманіе Логоса оказало рѣшающее вліяніе на первыхъ христіанъ, которые увѣровали въ Иисуса. Иисусъ превознесенный учениками выше всего человѣчества, представлялъ нѣкоторое сходство съ тѣмъ логосомъ, о которомъ говоритъ Филонъ¹⁾. Критика евангелія Іоанна не остановилась на этомъ и пошла дальше. Такъ какъ Иисусъ Христосъ названъ Логосомъ въ одномъ только этомъ Евангеліи, а Иисусъ первыхъ трехъ евангелистовъ совсѣмъ не отвѣчаетъ Филоновой идеѣ логоса, то, стало-быть, евангеліе Іоанна есть позднѣйшая, относящаяся къ половинѣ второго вѣка, переработка традиціонной евангельской исторіи²⁾.

Является вопросъ, — Логосъ Ев. Іоанна не есть-ли въ самомъ дѣлѣ логосъ Филона?

Если судить по тождеству названій и при этомъ исходить изъ факта исторической послѣдовательности, легко впасть въ подобное искушеніе. Безспорно, идея Логоса была извѣстна раньше появленія IV-го евангелія. Современникъ Иисуса Христа, александрійскій іудей Филонъ, принесъ ее въ Палестину и Малую Азію, и здѣсь она, хотя и не сразу, но постепенно обратила на себя вниманіе христіанъ, болѣе или менѣе сознательно относившихся къ христіанской вѣрѣ. Это вниманіе нашло себѣ отраженіе въ IV евангеліи. Повторяемъ, для сопоставленія и соотвѣствующихъ заключеній есть достаточный поводъ. Но глубокія проблемы христіанства не всегда рѣшаются сопоставленіями и аналогіями. Не нужно забывать, что если чистое христіанство обязано Филону идеей

¹⁾ А. Ревиль. Иисусъ Назарянинъ. Стр. 245—267. Перев. Зелинскаго 1909 г.

²⁾ Тамъ-же, стр. 249—251.

Логоса, то ему-же обязаны своимъ развитіемъ гностицизмъ и талмудъ. Такимъ образомъ, вліяніе Филона не только не объединило язычества съ іудействомъ, но дало два противоположныхъ теченія,—обстоятельство заставляющее сомнѣваться въ дѣйствительномъ вліяніи Филона на автора IV евангелія. Но главное не въ этомъ. Если въ Евангеліи Іоанна видѣть попытку понять Новозавѣтное Откровеніе при свѣтѣ Филоновой философіи, то все содержаніе евангелія, а не одинъ только прологъ, должно носить слѣды филонизма. Въдъ у Филона логось является принципомъ естественнаго откровенія, почему при толкованіи Ветхозавѣтныхъ событій онъ не стѣснялся видѣть въ нихъ аллегорическій смыслъ. Для него и Іегова отвлеченный принципъ, а не Личность. Между тѣмъ въ IV евангеліи, начинающемся ученіемъ о Богѣ Словѣ, все дальнѣйшее содержаніе говоритъ о конкретной живой Личности, о жизни и дѣлахъ, ученіи и чудесахъ Божественнаго воплотившагося Слова, Іисуса Христа. При такомъ характерѣ содержанія IV евангелія, въ немъ рѣшительно нельзя найти никакихъ слѣдовъ филонизма, и, не прибѣгая къ искусственнымъ и тенденціознымъ сопоставленіямъ, необходимо признать его полную самостоятельность въ пониманіи Личности Христа. Отъ филонизма остается въ зависимости развѣ одна только терминологія, которую нѣтъ нужды и отвергать¹⁾, потому-что такая зависимость объясняется очень просто и естественно. Всѣ апостолы окончательно увѣровали въ Іисуса Христа только послѣ Его смерти, воскресенія и вознесенія на небо, когда имъ вполне уяснился смыслъ Личности и ученія Христа, т. е. когда они ясно сознали во Христѣ Іисусѣ Бога, принесшаго на землю въ Своемъ Лицѣ и осуществившаго въ условіяхъ человѣческой жизни Царство

¹⁾ Проф. М. Богословскій держится того мнѣнія, что и самое названіе Логось не могло быть взято отъ Александрійцевъ. Съ нѣкоторой натяжкой можно допустить и это мнѣніе. Но есть-ли нужда въ такой осторожности, если самъ проф. Богословскій не отвергаетъ мысли, что своимъ прологомъ евангелистъ Іоаннъ хотѣлъ опровергнуть ученіе Александрійцевъ, распространявшееся въ Малой Азіи. „Дѣтство Господа нашего Іисуса Христа“ стр. 12, 15 и 16.

Божіе, сообщившаго всему міровому бытію релігійный смыслъ, а челоуѣку высокую цѣль быть наслѣдникомъ Царства Божія. Ап. Іоанну, какъ ближайшему и возлюбленному ученику Иисуса Христа, это сознание было присуще въ самой высокой степени. Доживъ до глубокой старости, онъ явился свидѣтелемъ распространения идей Филона, и, чтобы предупредить соблазнъ и увлеченіе этою двойственною, полужыческою—полуіудейскою философіею, которая могла подѣйствовать на развитіе христіанскаго сознания въ ложномъ направленіи гностицизма и докетизма, онъ воспользовался идеею Логоса, чтобы дать богословское объясненіе смысла Личности Иисуса Христа, какъ Онъ понималъ и сознавалъ ее. При этомъ онъ формулировалъ свое пониманіе настолько своеобразно и самобытно, что общимъ у него и у Филона осталось одно названіе. Не языческое стремленіе найти посредника между Богомъ и людьми и не стремленіе обратить Христа въ особаго Бога сказалось въ ученіи Іоанна о Логосѣ,—нѣтъ, въ немъ выразилось сознание единства Богооткровенія въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Тамъ Іегова—Личность и здѣсь Христосъ Личность. Тамъ люди убѣждались въ истинѣ Богооткровенія не умомъ своимъ, а внутреннимъ духовнымъ опытомъ жизни, путемъ личнаго общенія съ Іеговою достойныхъ мужей въ лицѣ благочестивыхъ патріарховъ, пророковъ и вождей народа Израильскаго. И здѣсь люди удостовѣряются въ познаніи Христа личнымъ релігійнымъ опытомъ, путемъ переживанія и воспитанія въ себѣ тѣхъ высокыхъ чувствъ, „яже во Христѣ Иисусѣ“¹⁾. Словомъ, христіанство устами ап. Іоанна, писателя IV евангелія, вложило въ понятіе о Логосѣ свой смыслъ и содержаніе. Это совершенно особая оригинальная концепція о Богѣ—Словѣ, не дающая мѣста Филоновой раціонализаціи релігии и даже прямо ей противоположная. Проф. Муретовъ совершенно справедливо считаетъ слѣдствіемъ столкновенія филонизма съ христіанствомъ не Іоанново ученіе о Богѣ—Словѣ, а совершенно противоположное ему лжеученіе, которое нашло себѣ выраженіе въ антихристіанскихъ ересяхъ перваго и послѣдующихъ

¹⁾ Филип. II. 5.

вѣковъ, евіонизмъ, докетизмъ, монархіанствѣ, антиномизмъ и т. д., т.-е. въ отрицаніи Божественнаго достоинства Сына Божія, дѣйствительности Его воплощенія и совершеннаго Имъ искупленія. Въ этомъ видѣ филионизмъ по отношенію къ христіанству былъ явнымъ противникомъ и врагомъ христіанства, такъ какъ по своей внѣшности имѣлъ нѣкоторое обманчивое сходство съ христіанствомъ, а по своему духу былъ принципиально ему противоположенъ. Эту обманчивую наружность ап. Іоаннъ и разоблачаетъ въ своемъ евангеліи и 1 посланіи¹⁾.

ГЛАВА IV.

Объясненіе вѣчнаго Сыновства евангельскаго Логоса. Фактъ лингвистики, пріоткрывающій тайну предвѣчнаго рожденія Логоса. Тайна воплощенія, какъ соприкосновеніе между конечнымъ и безконечнымъ бытіемъ и примиреніе контраста между ними. Личность воплотившагося Логоса, сообщающая смыслъ человѣческой жизни.

Итакъ, по вопросу о томъ, какъ и откуда въ христіанствѣ возникла идея о Логосѣ, нужно придти къ заключенію, что по существу она есть своеобразная, оригинальная и специфическій христіанская идея, начало которой нужно искать никакъ не въ язычествѣ, а въ религіи древне-іудейской, или, лучше сказать, въ той центральной Мессіанской идеѣ, которая проникала собою весь Ветхій Заветъ. Высказывая такое положеніе, мы все-же не исчерпываемъ вопроса, а становимся передъ новымъ затрудненіемъ. Какъ-бы мы ни объясняли Логосъ, понятіе о Немъ можетъ быть только умозрительнымъ. Между тѣмъ у евангелиста Іоанна Логосъ есть „Единородный отъ Отца“, Который „сталъ плотію“ (ст. 14). Почему Логосъ есть Сынъ Бога Отца, и въ какомъ смыслѣ нужно

¹⁾ Муретовъ проф. „Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ“. Правосл. Обзорніе. 1884. Декабрь. Стр. 748—749.

понимать актъ Его вѣчнаго рожденія и вѣчнаго Сыновства Богу Отцу?

Безъ сомнѣнія это велія благочестія тайна, въ которую желаютъ проникнуть ангелы¹⁾. Но способъ выраженія, слова, употребляемая евангелистомъ, когда онъ, движимый Духомъ Божиимъ, затрогиваетъ тайну предвѣчнаго рожденія и воплощенія Слова, невольно даютъ поводъ къ размышленію. Когда ап. Іоаннъ говоритъ о воплощеніи, онъ выражается такъ: „καὶ ὁ Λόγος ἐγένετο σὰρξ—и Слово стало плотію“²⁾. Греческое слово ἐγένετο (стало), происходя отъ γίγνομαι—*дѣлаться, происходить*,—оказывается имѣть одинъ корень γενъ съ двумя другими словами γινώσκω знаю и γεννάω раждаю. Такимъ образомъ, два русскихъ слова съ различнымъ значеніемъ,—*раждать и познавать*, по гречески сливаются въ одно значеніе³⁾. Фактъ заслуживающій вниманіе еще и потому, что въ латинскомъ языкѣ conceptio (отъ concipio воспринимать въ себя, замышлять, зачинать, становиться беременною) означаетъ—*воспріятіе и зачатіе*. Очевидно, въ представленіи древнихъ акты зачатія или рожденія и познаванія имѣли одинъ и тотъ-же смыслъ. Иначе они не смѣшали-бы ихъ названій. Какое-же изъ названій древнѣе? Несомнѣнно то, которое указываетъ на познавательный процессъ. Первичный генетическій актъ,—зачатіе, Библия представляетъ подъ образомъ познанія: „Адамъ позналъ Еву“, „позналъ Каинъ жену

¹⁾ I Тимое. III, 16 ср. I, Iстр. 1, 12.

²⁾ Іоан. I, 14.

³⁾ Въ индогерманскихъ нарѣчіяхъ слова *раждать и познавать* (лат. gigno и cognosco, греч. γίγνομαι и γεννάω) происходятъ отъ санскритскаго корня gen. Объединеніе понятій, выражаемыхъ этими словами въ семитическихъ нарѣчіяхъ, очень ясно въ библейскомъ выраженіи [Быт. IV, 1. Въ исторіи философской мысли, начиная съ Сократа и Платона, очень часто повторяется сравненіе философствованія съ дѣторожденіемъ, а безсиліе мысли называется умственнымъ бесплодіемъ, неспособностью *раждать мысль*. О. Флоренскому кажется, что тутъ не простая аналогія. Онъ считаетъ органы рожденія и органы рѣчи гомотипичными другъ другу и плоды ихъ дѣятельности,—ребенокъ и воплощенная мысль,—находятся въ какомъ-то трудно показуемомъ, но несомнѣнно глубокомъ соотвѣтствіи другъ съ другомъ. „Столпъ и утверженіе истины“, стр. 588—628. Примѣч. 37.

свою¹⁾. Выраженія, ясно указывающія на то, что древнїе въ генетическомъ процессѣ видѣли большое сходство съ познавательнымъ процессомъ. Тамъ и здѣсь, въ процессѣ рожденія и познаванія, одинаково замѣтно стремленіе къ уподобленію. Въ процессѣ рожденія оно выражается очень наглядно въ томъ, что раждаемое повторяетъ собою форму раждающаго. Подобіе раждаемаго съ раждающимъ въ органической природѣ достигаетъ степени полного сходства. И въ человѣческомъ мірѣ дѣти бываютъ похожи на своихъ родителей. Такое стремленіе къ уподобленію замѣчается и въ процессѣ познаванія. Чтобы уразумѣть и понять предметъ, познающій (субъектъ) долженъ быть тѣсно связанъ съ познаваемымъ (объектомъ), быть ему близокъ. Объектъ, въ свою очередь, въ одухотворенномъ видѣ долженъ глубоко проникнуть въ человѣческое сознаніе. Такимъ образомъ, чувственные предметы, чтобы быть познанными, должны принять духовный образъ, т. е. уподобиться познающему, а послѣдній отвѣчаетъ на это тѣмъ, что всѣ духовные предметы (Бога, душу, умъ и т. д.) не можетъ понять иначе, какъ въ чувственномъ видѣ, или по подобію чувственныхъ предметовъ, по аналогіи съ ними²⁾.

Обращаясь отъ этихъ филологическихъ и психологическихъ замѣчаній къ вопросу о томъ, почему евангельскій Логосъ есть Сынъ по отношенію къ Богу Отцу, получаемъ такой отвѣтъ. Такъ какъ въ мыслительно-познавательномъ, интеллектуальномъ процессѣ слово является какъ особый актъ рожденія, то и въ Божественномъ Существовѣ интеллектуальный актъ Бога Отца слѣдуетъ понимать въ генетическомъ смыслѣ, какъ актъ рожденія, и, стало-быть, Богъ—

1) Замѣчательно, что выраженіе „позналъ“ для обозначенія момента зачатія въ Библіи употреблено только три раза Быт. IV, 1, 17, 25. Въ дальнѣйшихъ случаяхъ оно замѣняется словомъ „вошелъ“. Наприм. „вошелъ къ Агари Авраамъ“ Быт. XVI, 4 и др.

2) Что познаніе есть реальное единеніе познающаго и познаемаго это основное положеніе позднѣйшей философіи. *Трубецкой С.* т. III. „Метафизика древней Греціи“. *Лосскій Н.* „Введеніе въ философію“ ч. I. *Лопатинъ Л.* „Новая теорія познанія“ Вопр. фил. и псих. 87 кн. Статьи *Аскольдова А.* по поводу философіи Лосскаго въ журн. Мин. Нар. Пр. 1906, № 10.

Слово, Логосъ, въ Бытіи Абсолютномъ, въ тайнѣ Божественнаго Тройческаго Существа долженъ занимать положеніе раждаемаго, т. е. Сына. Но, конечно, въ Божествѣ, какъ Субстанции абсолютно недѣлимой, духовной, актъ рожденія можетъ происходить не иначе какъ черезъ сообщеніе цѣлой субстанции, т. е. раждаемое должно повторять собою раждающее, и Сынъ долженъ быть единосущенъ Своему Отцу¹⁾. Въ виду-же того, что въ Божественномъ Существовѣ интеллектуальный процессъ долженъ обладать неистощимою энергіею²⁾ и въ сущности неотдѣлимъ отъ него, то и рожденіе Логоса отъ Отца *per intellectum* (черезъ разумъ) должно быть актомъ вѣчнымъ и непрерывнымъ³⁾. Чѣмъ выше духъ, тѣмъ интеллектуальный процессъ энергичнѣе и постояннѣе. Въ существовѣ Божіемъ ему нѣтъ ни мѣры во времени, ни степени въ энергіи. Поэтому Божественный Логосъ есть вѣчный, неизмѣнный, Единородный и Единосущный Сынъ Бога Отца⁴⁾.

Въ этомъ неистощимомъ, непрерывномъ и вѣчномъ интеллектуальномъ процессѣ рожденія, происходящемъ въ Абсолютномъ Бытіи, евангелистъ отмѣчаетъ моментъ соприкосновенія Вѣчнаго съ временнымъ, Безконечнаго съ конечнымъ. Богъ Слово, Существо вѣчное и внѣисторическое, вступилъ въ условія бытія историческаго (*ἐγένετο*), принявъ это бытіе въ видѣ чловѣка (*σάρξ*). Словомъ *ἐγένετο* дается указаніе на общеизвѣстный историческій фактъ безмужняго рожденія Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи. Центръ тяжести всего пролога лежитъ именно въ этихъ словахъ: „Слово стало плотію“. Выражаясь въ категорической формѣ, Евангелистъ не дѣлаетъ никакихъ поясненій къ этому *ἐγένετο*. Обстоятельство, которое невольно обращаетъ на себя вниманіе, въ виду полного сходства съ такими-же категорическими

¹⁾ Іоан. X, 10; XIV, 9, 11; XVII, 10; XVI, 15; VIII, 19; XIV, 7.

²⁾ Іоан. V, 17. Слова Іисуса Христа: „Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю“,—и дальнѣйшія въ ст. 19: „Отецъ творитъ“ и 21: „Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и живитъ“ очень ясно иллюстрируютъ неистощимость Божественной энергіи.

³⁾ Псал. CIX, 3; II, 7.

⁴⁾ *Spann*. Erzeugen und Erkennen. Theolog. Quartalschr. 1912. 4 кн. стр. 604—608.

выраженіями въ другихъ евангеліяхъ въ формѣ прошедшаго или будущаго времени: было, родился, зачнешь, родишь, воскресь, возсталъ¹⁾). Евангелистъ Іоаннъ, подобно другимъ евангелистамъ, описывая разныя событія изъ жизни Іисуса Христа въ подробностяхъ, о конечныхъ фактахъ земной Его жизни, — о рождествѣ Его и воскресеніи изъ мертвыхъ, выражается въ самой опредѣленной, категорической формѣ. Вмѣстѣ со всѣми евангелистами, Іоаннъ не даетъ намъ подробнаго историческаго описанія конечныхъ пунктовъ Евангелія. Причина этого понятна. Въ обоихъ этихъ пунктахъ, рождества и воскресенія, Абсолютное, Безконечное Бытіе соприкасается съ областью бытія конечнаго, пространственнаго и временнаго. Подобныя явленія не поддаются внѣшнему опыту, или научному изслѣдованію. Ихъ нужно воспринимать опытомъ внутреннимъ, путемъ глубокой религіозной вѣры. Описываемыя событія своею видимою стороною касались земли и плоти, второю невидимою — неба и Божества. Первое совершалось въ условіяхъ времени (*ἐγένετο*), второе внѣ времени (*ἦν*); первое относится къ судьбамъ бытія конечнаго, къ міру реальныхъ событій, историческихъ фактовъ; второе затрогиваетъ явленія метафизическаго порядка, касающіяся Бытія Идеальнаго, Абсолютнаго, Начала всѣхъ началъ. Зато какая разница между тѣми и другими: одни *происходятъ* (*γίγνεται*), бываютъ, рождаются, возникаютъ, исчезаютъ; другія *существуютъ* (*εἶμι—ἦν*), вѣчны, неизмѣнны. Все содержаніе пролога полно этихъ контрастовъ бытія и быванія, *ἦν* и *ἐγένετο*, ноумена и феномена. Но контрасты мало поставить: надо ихъ примирить, примирить не въ теоріи, а въ опытѣ и жизни, въ самой дѣйствительности. Всѣ философскія попытки въ этомъ направленіи сводились къ идеѣ Логоса, къ признанію универсальнаго Разума, правящаго міромъ. Мысль совершенно справедливая. Къ сожалѣнію она потонула въ пантеистическомъ туманѣ стоицизма и неоплатонизма, а новая попытка къ устраненію противорѣчій между пантеизмомъ и теизмомъ въ системѣ Филона потерпѣла явную неудачу.

¹⁾ Мѡ. I, 18; П, 1; I, 21; XXVIII, 6. Лук. I, 31, 34—35. 42. 49; XXIV, 6. 34. Мрк. XVI, 6.

Св. евангелистъ Іоаннъ, просвѣщенный свѣтомъ Истины, указалъ челоуѣчеству путь къ ней черезъ Христа, Который по своему Существоу есть вѣчное Богъ—Слово, но сталъ плотію и обиталъ съ людьми. Въ Немъ, въ Его Богочелоуѣческой Личности мы должны искать примиреніе контрастовъ ноуменальнаго и феноменальнаго бытія и устраненіе всѣхъ прогиворѣчій, отнимающихъ у жизни смыслъ. Такимъ образомъ, въ словахъ, которыми открывається Евангеліе,—„Въ началѣ было Слово“ (I, 1 ст.), мы находимъ ключъ къ разгадкѣ превысочайшей тайны Абсолютнаго Бытія, исходный пунктъ всего христіанскаго богословствованія о Богѣ, мірѣ и челоуѣкѣ¹⁾. Въ словахъ-же „Слово стало плотію“ нужно видѣть ключъ ко всей книгѣ жизни о Богочелоуѣкѣ, исходную точку богословскихъ разсужденій о Христѣ и домостроительствѣ челоуѣческаго спасенія.

Первыя слова евангелія („Въ началѣ было Слово“) направляютъ богословскую мысль къ изслѣдованію о Вѣтхозавѣтной религіи, которою обладалъ когда-то еврейскій народъ, и первая священная книга которой, *Бытіе*, начинается тѣмъ-же выраженіемъ, какъ и Евангеліе Іоанна,—„Въ началѣ“. Различіе заключается въ томъ, что Іоанново „въ началѣ“ имѣетъ отношеніе къ Бытію Абсолютному, внѣвременному, а Моисеево „въ началѣ“ открываєтъ судьбы бытія временнаго, тварнаго, конечнаго.

¹⁾ Нельзя не согласиться съ о. Флоренскимъ („Столпъ и утвержденіе истины“. Москва 1914. Стр. 126—127), что не одно богословіе опирається на идею Логоса, но и всякая наука, да и не наука только, а вся жизнь, весь укладъ нашей души. Мы все мыслимъ подъ категоріей закона. Единообразіе законовъ природы это постулять, безъ котораго вся наука есть пустая софистика. Но этотъ постулять можетъ стать психологическою реальностью лишь при вѣрѣ въ то Слово, о которомъ Св. Іоаннъ вѣщаетъ: „Въ началѣ было Слово и Слово было къ Богу и Слово было Богъ“... Вотъ основы науки, и если мы ихъ отвергнемъ, то неминуемо паденіе науки, построенной на пескахъ зыбучихъ и засасывающихъ.

ОТДѢЛЪ II.

Историческія основы Христіанства.

Ветхозавѣтная Іудейская религія.

ГЛАВА I.

Исключительный характеръ іудейской религіи.

Древній монотеизмъ. Его происхожденіе, особенности и отсутствіе въ немъ слѣдовъ рационализма. Примиреніе философскихъ противорѣчій Личности и Абсолюта въ живомъ религіозномъ опытѣ. Абсолютная святость Іеговы.

Каждому обозрѣвателю исторіи религій древняго міра становится яснымъ, что онъ имѣетъ дѣло съ явленіемъ естественнаго порядка, подчиненнымъ законамъ и условіямъ историческаго развитія, явленіемъ легко объяснимымъ и понятнымъ. Возникали народы на исторической сценѣ,—возникали и религіи; мѣнялись условія народнаго историческаго быта,—измѣнялись и формы религіозныхъ воззрѣній; исчезали народы съ лица земли,—исчезали вмѣстѣ съ ними и религіи. Совсѣмъ другое впечатлѣніе оставляетъ религія древняго еврейскаго народа. Сразу бросается въ глаза ея глубокая самобытность, оригинальность, такъ сказать, внѣисторичность, потому что исторія самого еврейскаго народа—необыкновенная исторія. До сихъ поръ евреи какое-то странное племя, не имѣющее ни территоріи, ни особаго политическаго устройства; разсѣянное по разнымъ странамъ, и, тѣмъ не менѣе, обладающее необыкновенною живучестью. Никакая нація не испытала такихъ необыкновенныхъ и жестокихъ потрясеній, какъ еврейская. Помѣщенный сначала въ маленькой области,

которую разоряли всѣ проходившіе завоеватели, еврейскій народъ сотни разъ терпѣлъ поработеніе отъ другихъ народовъ и страдалъ отъ собственныхъ междоусобицъ. Всѣ великіе народы Востока: Ассиріяне, Мидяне, Персы, Египтяне попеременно истребляли евреевъ. За шесть вѣковъ до Рождества Христова евреи были изгнаны за Евфратъ, но потомъ снова утвердились на своей землѣ. Въ концѣ концовъ ихъ святилище было разрушено, священныя книги сожжены, и плугъ земледѣльца прошелъ тамъ, гдѣ оставались слѣды городовъ. Это случилось въ тридцатыхъ годахъ II вѣка христіанской эры, послѣ извѣстной попытки Варъ-Кохеба свергнуть иго римлянъ. Съ тѣхъ поръ евреи окончательно потеряли политическую самостоятельность и расселились по разнымъ странамъ. И теперь спустя 19 вѣковъ это племя скидается среди другихъ націй, не имѣя гдѣ преклонить голову, подвергаясь общему презрѣнію и постоянному риску смѣшенія съ другими народами. Но ничто не можетъ ослабить чудесной живучести этого народа. Много націй успѣло сойти съ міровой исторической сцены, много пало славныхъ государствъ, много разрушено городовъ, но это племя пережило всѣ катастрофы и не обнаружило ни малѣйшей склонности къ вымиранію. На еврейхъ положена какая-то печать, передъ которой безсильными остаются даже законы ассимиляціи. Въ Парижѣ, Ньюйоркѣ, Пекинѣ и на мысѣ Доброй Надежды,—вездѣ еврейскій типъ остается неизмѣннымъ¹⁾.

¹⁾ Извѣстный профессоръ экономистъ, Зомбартъ, не желаетъ ассимиляціи народовъ въ цѣляхъ сохраненія оригинальныхъ человѣческихъ типовъ. Онъ видитъ спасеніе еврейскаго типа въ территоріальной обособленности евреевъ, въ образованіи особаго, самостоятельнаго еврейскаго царства хотя-бы въ Палестинѣ. Эту мысль онъ провель въ своей рѣчи, произнесенной въ Вѣнѣ. (Отчетъ объ этой рѣчи въ газетѣ „Рѣчь“ отъ 16 февр. 1912 г.). Страхъ профессора за евреевъ совершенно напрасны. Не одна, а двѣ тысячи лѣтъ прошло со времени окончательнаго разсѣянія евреевъ, а еврейскій типъ остался неизмѣннымъ. Что-же касается территоріальной обособленности,—евреи сами ея не хотятъ и всѣ попытки сіонизма не ведутъ ни къ чему. Тщету сіонизма особенно подчеркнул послѣдній конгрессъ сіонистовъ въ Вѣнѣ, бывшій въ августѣ 1913 года. Самимъ евреямъ идеалы сіонизма кажутся утопіей.

Такая необыкновенная исторія еврейскаго народа несомнѣнно стоитъ въ тѣсной связи съ его религіей исключительнаго характера. Нѣкогда народъ еврейскій былъ единственнымъ народомъ среди другихъ, носилъ великую и своеобразную религіозную идею о единомъ Богѣ, Абсолютномъ, премудромъ, личномъ Существѣ, отдѣльномъ отъ міра. Монотеистическій принципъ проникалъ собою всю религію еврейства и сообщалъ ей особенность, которой не имѣли другія религіи¹⁾. Извѣстно, что никакой истины Библия не повторяетъ съ такою настойчивостью, какъ первую заповѣдь: „Азъ есмь Господь Богъ твой, да не будутъ тебѣ бози иніи, развѣ Мене“. Въ язычествѣ чтилось много боговъ, и всѣ они мирно уживались въ сознаніи язычника. Ни одна политеистическая религіозная система не возвышала голоса въ пользу своего абсолютизма. Всѣ онѣ относились другъ къ другу терпимо, до того терпимо, что въ Аѳинахъ и Римѣ позволили помѣстить себя подъ одною крышей. Покоряя народы, Греки и Римляне спокойно свозили ихъ божества въ свой пантеонъ и съ серьезнымъ видомъ приносили каждому жертвы. Въ Аѳинахъ былъ поставленъ алтарь даже „невѣдомому Богу“, съ тою цѣлю, чтобы почтить божество народовъ, которыхъ грекъ могъ не знать, а только предполагать объ ихъ существованіи. Разгадка такой религіозной терпимости для насъ будетъ понятна, если мы примемъ во вниманіе, что всѣ языческія религіозныя системы были созданіемъ самого чело-вѣка, плодомъ усилій его собственнаго ума. Язычники сами искали божество и въ этихъ бесплодныхъ поискахъ создали цѣлую серію боговъ. Еврейская религія имѣетъ замѣчательную въ этомъ отношеніи особенность: здѣсь Богъ Самъ открывается людямъ, открываетъ Себя, какъ абсолютное совершенство, какъ Существо самобытное, вѣчное, неизмѣняемое, Имя Которому Іегова, Имя таинственное, страшное. Еврей безъ трепета не могъ произносить это Имя²⁾. Рядомъ съ

¹⁾ Исх. XX, 2—3; XXII, 20; XXIII, 24; Второз. VI, 13; V, 6—7; VII, 16; XI, 16; XII, 30; XX, 18; 1 Цар. VII, 3.

²⁾ Называть Бога собственнымъ именемъ въ глазахъ евреевъ значило низводить Его на степень ограниченныхъ и конечныхъ существъ. Это было-бы

Нимъ нѣтъ мѣста даже мысли о другомъ, подобномъ Существовѣ, ибо одна мысль объ этомъ оскорбляла-бы Іегову¹⁾. Служеніе инымъ богамъ приравнивается къ прелюбодѣянiю со всякими его мерзостями²⁾. Іегова выше всѣхъ другихъ боговъ; Онъ производитъ судъ и надъ ними³⁾. Словомъ монотеизмъ еврейскій не имѣлъ себѣ равнаго въ исторiи религій, почему и самая религія еврейская, въ отличіе отъ естественныхъ религій древняго міра, носить названіе сверхъестественной, откровенной. Это—своего рода чудо въ исторiи религій.

Торжествующій монотеизмъ еврейства былъ побѣдой истиннаго религіознаго сознанія надъ натурализмомъ и язычествомъ. Въ то время какъ на вершинахъ язычества, въ греческомъ мірѣ, понятіе о божествѣ, какъ верховномъ разумѣ, слагалось путемъ умозрительнымъ, у евреевъ Богъ есть предметъ внутренняго озаренія, чувства, духовнаго опыта, съ Которымъ духъ человѣка находится въ общеніи, и въ Которомъ находитъ полноту жизни. Можно быть какого угодно мнѣнія о такомъ Богѣ, т. е. можно признавать, или не признавать разумность такого религіознаго сознанія, но выше всякаго сомнѣнія, что только этою вѣрою жилъ еврейскій народъ во всѣ времена своего историческаго существованія, и только она одна спасала и сохраняла его среди бѣдствій, политическихъ волненій, во время нашествія враговъ и при потерѣ политической самостоятельности. Она была единственною духовною силою Израиля. Въ этой своеобразной религіозной концепціи рѣшительно нѣтъ никакихъ данныхъ для натуралистическаго объясненія. Происхожденіе еврейскаго Бога никакъ нельзя объяснить изъ обоготворенія природы, хотя евреи нерѣдко служили немощнымъ и бѣд-

фамильярностью для набожнаго чувства, проникнутаго сознаніемъ неизмѣримаго величія своего объекта. А. Ревиль. „Іисусъ Назарянинъ“, т. I, стр. 114. Перев. Зѣлинскаго.

¹⁾ Исх. XX, 5; Второз. VI, 15; I. Нав. XXIV, 19 -- 20.

²⁾ Осii I—III; Іезек. XVI гл.

³⁾ Псал. XCVI, 9; Исх. XII, 12; Іерем. XLVI, 25.

нымъ вещественнымъ началамъ міра¹⁾). Но даже въ минуты религіознаго помраченія, когда среди евреевъ начиналось служеніе свѣтиламъ небеснымъ и силамъ природы, евреи не могли забыть своего Іегову. Его голосъ они слышали въ голосѣ неба и земли и всѣхъ тварей, всѣхъ природныхъ стихій²⁾). Понятно, натуралистическое пониманіе явленій природы было у грековъ глубже, чѣмъ у евреевъ. Но зато ветхозавѣтная вѣра Израиля во всемогущество Іеговы, ревнующаго о Своей славѣ, и промышляющаго о всемъ мірѣ, безъ Котораго и волосъ не падаетъ съ головы человѣка, остается до сихъ поръ въ сердцѣ человѣческомъ, а греческій натурализмъ давно растаялъ подъ лучами христіанства. И не поэтому-ли на мѣстѣ древнихъ Вааловъ, Озирисовъ, боговъ Олимпа и другихъ древнихъ божествъ—теперь ничего не осталось, и самая память о народахъ, поклонявшихся этимъ божествамъ, погибла съ шумомъ? А въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Іегова открывалъ Себя евреямъ до сихъ поръ дымъ кадильный восходитъ къ небу, и само еврейство до сихъ поръ живо, какъ древняя окаменѣлость въ земныхъ пластахъ...

Все сказанное приводитъ къ выводу, что монотеизмъ не есть единственная, исключительная особенность еврейской религіи. Въ нѣкоторой мѣрѣ монотеистическаго принципа не чужды были и языческія религіи, въ которыхъ было тяготѣніе къ единству, вѣрованіе въ главное божество среди другихъ боговъ³⁾). Въ еврействѣ монотеизмъ заключаетъ въ себѣ безконечно больше, чѣмъ простое, отвлеченное признаніе единства Божества. Сознанію еврейскаго народа Іегова открывается какъ Абсолютное, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, конкретное, личное, живое, духовное Существо, съ Которымъ человѣкъ долженъ находиться въ постоянномъ общеніи, воля Котораго является закономъ человѣческой жизни.

Для современной философской мысли въ такомъ представленіи кроется нѣкоторое противорѣчіе: можетъ-ли абсо-

¹⁾ Гал. IV, 3, 9.

²⁾ Псал. CXLVIII.

³⁾ См. объ этомъ у Шерцля: „Начала религіи и слѣды монотеизма въ язычествѣ“. Прав. обозр. 1884, октябрь, ноябрь.

лютное Существо быть Существомъ личнымъ? Вопросъ, лежащій въ основѣ двухъ противоположныхъ, религіозно-философскихъ воззрѣній, — теизма и пантеизма. Тѣ, кто раздѣляетъ воззрѣнія перваго рода, считаютъ Божество только личностью съ извѣстными опредѣленными атрибутами. Пантеистамъ представляется такой взглядъ ложнымъ, отнимающимъ у Божества абсолютность, безконечность и безусловность, согласно принципу: *omnis determinatio est negatio*. Поэтому они склоняются къ мысли, что Божество лишено личного бытія, и есть безличная субстанція всего. Но и въ такомъ взглядѣ несомнѣнно есть неопредѣленность и крайность. Здравая философія отвергаетъ его на томъ основаніи, что пантеистическая субстанція не имѣетъ даже и признаковъ бытія, ибо, какъ безличная, не можетъ сознать себя бытіемъ. Въ ней отсутствуетъ то, что характеризуетъ всякое бытіе, какъ таковое; въ ней нѣтъ сознанія; она есть содержаніе безъ содержащаго. Истина стало быть, заключается въ томъ, что Божество не исчерпывается только личнымъ бытіемъ, т. е. опредѣленіями, характеризующими Личность, что Оно есть не только индивидуальное, но и всеобъемлющее Существо, не есть только единое, но и все, субъектъ и объектъ вмѣстѣ¹⁾. Божество больше личного бытія не потому, чтобы оно было лишено его, но потому что, обладая личнымъ бытіемъ, Оно имъ не исчерпывается²⁾.

Въ такомъ видѣ представляется Существо Божіе современной религіозно-философской мысли. Между тѣмъ для

¹⁾ Ученіе Шеллинга, подъ вліяніемъ котораго находился В. Соловьевъ, о тождествѣ субъекта и объекта представляется философіей нѣсколько туманной, но таятъ въ себѣ зачатки истины. По крайней мѣрѣ, Библейское ученіе о Богѣ, какъ Существѣ абсолютномъ и въ то-же время личномъ, несомнѣнно послужило толчкомъ къ возникновенію философскихъ спекуляцій Фихте-Шеллинга, и въ лицѣ нашего философа В. Соловьева нашло глубокаго истолкователя. Соловьевъ, т. III, стр. 59—78.

²⁾ О взглядахъ на Божество теистовъ и пантеистовъ см. I ч. книги стр. 219—230. Съ мнѣніемъ Соловьева совпадаетъ мнѣніе С. Трубецкого, который видитъ въ Ветхомъ Заветѣ, въ названіяхъ Божества *Ел* и *Ягве* (Иегова) поводъ къ утвержденію, что Божество представлялось сознанію еврея не только въ личной формѣ (Ел-Елогим), но и сверхличной (Иегова).

истиннаго религіознаго сознанія древнихъ евреевъ не было никакихъ противорѣчій признавать Бога всесовершеннымъ, абсолютнымъ,—и, въ то-же время, личнымъ Существомъ. Живое религіозное чувство не предается умозрѣнію; оно живетъ дѣйствительнымъ религіознымъ опытомъ, живымъ Божественнымъ Откровеніемъ, которое не даетъ мѣста сомнѣніямъ и колебаніямъ касательно Существа Божія. По отношенію къ міру Богъ неограниченъ и необъятенъ, трансцендентенъ и универсаленъ. Никакими опредѣленіями логической мысли, никакими человѣческими словами не исчерпаешь Его совершенствъ. Въ Библии мнѣніе о безконечности и трансцендентности Бога выражено сильно, ясно и разнообразно. Въ Немъ нѣтъ границъ мѣста и времени, Онъ выше конечнаго бытія; Онъ есть абсолютная причина всего существующаго¹⁾. Но по отношенію къ человѣку Онъ близокъ и понятенъ въ качествѣ Личности. Весь Вѣтхій Заѣтъ представляетъ исторію личныхъ отношеній Бога къ еврейскому народу, патріархамъ, вождямъ, пророкамъ, которымъ Онъ являлся, вступалъ съ ними въ заѣтъ, заключилъ договоръ, сначала внѣшній, формальный, затѣмъ (въ пророческомъ сознаніи въ качествѣ обѣтованія)—внутренній. Такъ разрѣшается философскую антиномію живой религіозный опытъ, для котораго Божество не есть абстракція, плодъ холодныхъ, отвлеченныхъ разсужденій.

Итакъ, понятіе Бога, какъ личности составляетъ вторую выдающуюся сторону еврейской религіи. Но и эта особенность еще не выдѣляетъ ее изъ цикла естественныхъ религій. Извѣстно, что и греческая религіозная мысль возвышалась до идеи Божества, какъ Личности. Слѣдовательно,

Ягве — не только Божество, но источникъ Божества. См. „Ученіе о Логосѣ“, стр. 250—259. Необходимо замѣтить, что не всѣ мыслители склонны къ примиренію антиномій теизма и пантеизма въ данномъ пунктѣ. Протестантскій богословъ Ричль готовъ пожертвовать абсолютностью Божества, чтобы схранить Его Личность.

¹⁾ Иова XI, 8; Псал. СІ, 26—28; ХСVI, 9; XX, 8; Быт. XIV, 18—20; XV, 2; Пс. СXXXV, 3; III, 4; Втор. X, 17; Быт. XVII, 1; XXIII, 3; Исх. VI, 3; Псал XXXV, 110; Ис. XL, 18; I Цар. II, 2 и мног. др.

сверхъестественный характеръ, оригинальность и самобытность еврейской религіи нужно видѣть не въ томъ, что она признавала Божество Личностью, а въ томъ, какою Личностью. Для грека эта Личность была человѣкоподобною со всѣми достоинствами и недостатками. При всѣхъ своихъ совершенствахъ греческіе боги не имѣли главнаго отличія отъ человѣка,—не обладали безгрѣшностью и святостью, почему и не могли служить человѣку нравственнымъ идеаломъ, закономъ жизни. Самою отличительною, оригинальною и самобытною стороною еврейской религіи нужно считать представленіе о Богѣ, какъ совокупности нравственныхъ совершенствъ, какъ Идеалѣ, къ Которому еврей обязанъ былъ тяготѣть всѣмъ своимъ нравственнымъ существомъ¹⁾. Сообщивъ Свой Законъ на Синаѣ Моисею и народу, Іегова требуетъ безраздѣльнаго служенія Себѣ, какъ Идеалу. „Святы будьте, потому что святъ Я, Господь Богъ Вашъ“²⁾. Никакого зла, никакого грѣха, ни малѣйшаго компромисса не можетъ быть между человѣкомъ и Богомъ, когда дѣло касается нравственнаго закона. Іегова-Богъ святой, славный³⁾ и страшный⁴⁾. Онъ караетъ проклятіемъ отступниковъ отъ Своего святого закона. „Проклятъ всякъ, кто не исполнитъ всего, что написано въ книгѣ Закона“⁵⁾.

Такое понятіе о Богѣ не могло быть плодомъ усилій естественнаго разума. Ни въ себѣ самомъ, ни кругомъ себя человѣкъ не видѣлъ ничего, что могло-бы ему сообщить понятіе о такомъ идеалѣ. Только внутреннее озареніе свыше, только откровеніе непосредственное и чрезвычайное со стороны Самого Идеала могло просвѣтитъ религіозное сознаніе евреевъ почитать въ Богѣ Святого Святыхъ.

¹⁾ Лев. XI, 45; Ис. 8, 13.

²⁾ Лев. XIX, 2.

³⁾ Ис. VI, 3; Втор. XXVIII, 58.

⁴⁾ Быт. XXVIII, 17; Исх. III, 5; 1 Цар. VI, 20; 2 Цар. VI, 6 - 7; Ис. VIII, 13.

⁵⁾ Втор. XXVII, 26.

ГЛАВА II.

Несостоятельность возраженій противъ древняго іудейскаго монотеизма и его дѣйствительныя недостатки. Национализація идеи Божества. Іегова—Богъ мщенія. Возстановленіе чистоты первобытной религіи въ пророческомъ сознаніи. Вѣтхозавѣтныя Откровенія Іеговы: Духъ, Слово, Премудрость, Ангель Іеговы.

Рационализмъ и отрицательная критика признають личность въ еврейской религіи такихъ оригинальныхъ чертъ, которыя отличаютъ эту религію, выдвигаютъ ее изъ среды древнихъ религій. Но не мирятся съ самымъ понятіемъ свѣрхъ естественнаго происхожденія еврейской религіи, не признають ея чудеснаго, исключительнаго характера. Опираясь на предвзятое и ничѣмъ еще не доказанное мнѣніе о томъ, что религія есть дѣло самого челоувѣка, явленіе естественное, плодъ первобытнаго невѣжества и страха предъ грозными явленіями природы, рационалисты дѣлають попытки низвести и еврейскій законъ въ рядъ естественныхъ религій. По ихъ мнѣнію еврейство прошло тѣ-же ступени въ религіозномъ ростѣ, какъ и язычество. Въ самой Библии найдены тому доказательства въ томъ, что еврейскій Богъ носить разныя названія: Елоахъ, Елогимъ, Адонаи, Шаддаи, Іегова. Нѣкоторыя изъ этихъ названій употребляются въ числѣ множественномъ, какъ напр.: Елогимъ,—отъ Елоахъ,—боги. Говорятъ, что это—древнѣйшее названіе еврейскаго Божества. Сама Библия начинается словами: „Берешит бара Елогим“, а Іегова—имя позднѣйшее (явленіе Бога при купинѣ). Тамъ пантеистическая форма, здѣсь монотеизмъ, какъ позднѣйшая ступень.

Много по этому поводу раздавалось споровъ; образовались даже особыя школы—іеговистовъ и елогистовъ, между которыми долгое время шла борьба. Въ послѣднее время она ослабѣла, потому что нашлись твердыя основанія признавать чистоту первобытнаго единобожія еврейской религіи.

Правда „Елогим“—множественная форма отъ „Елоах“, но вездѣ, гдѣ она употреблена по отношенію къ еврейскому Богу, предикатъ (сказуемое) стоитъ въ единственномъ числѣ. Наоборотъ, въ тѣхъ мѣстахъ Библии, гдѣ подъ этимъ названіемъ разумѣются боги языческіе, сказуемое стоитъ во множественномъ числѣ. По толкованію еврейскихъ талмудистовъ „Елогим“ въ примѣненіи къ истинному Богу есть особая почтительная форма рѣчи, которою указывается на полноту божественныхъ силъ и совершенствъ, на полноту жизни Божества¹⁾. Правда, значеніе имени „Іегова“ объяснилось евреямъ только послѣ Моисеева законодательства, но это не значитъ, что оно доселѣ оставалось для нихъ неизвѣстнымъ. На всемъ пространствѣ Библии имена „Елогим“ и „Іегова“ стоятъ одно подлѣ другого, иногда даже рядомъ²⁾. Въ началѣ Библии, впрочемъ, встрѣчается чаще „Елогим“, чѣмъ Іегова³⁾. Это оправдывается психологіей первобытнаго человѣка, который не умѣлъ и не могъ отдѣлить единства Божества отъ множества Его силъ, не выработалъ еще опредѣленной терминологіи имени Божія, пока Самъ Богъ не снизошелъ къ его немощи и не назвалъ Себя именемъ славнымъ и страшнымъ, которое въ единственной формѣ способно выразить самобытность и полноту Божественныхъ совершенствъ.

¹⁾ *Хрисановъ*—„Религіи древняго міра“, т. III, стр. 13-17. *Кудрявцевъ*—т. II, 2 вып., стр. 15—16. „О единствѣ Божіемъ“.

²⁾ Названіе „Елогим“ въ Библии употребляется въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ съ особой силой утверждается истина Единства Божія, напр. Второз. IV, 36; X, 17. Въ другихъ мѣстахъ оно отождествляется съ именемъ „Іегова“. Напр. въ самомъ важномъ мѣстѣ, при купинѣ: „Сказалъ Богъ (Елогим) Моисею: Я—Сый (Іегова)“ Исх. III, 14. Во многихъ случаяхъ оба названія соединяются вмѣстѣ, или употребляются одно вмѣсто другого, напр. Исх. IX, 30; Іс. Нав. XXII, 22; I Цар. VI, 20; 2 Цар. VII, 18—19; I Парал. XVII, 16—26; Псал. LXXXIII, 9, 12 и др.

³⁾ Но и до разсказа о явленіи Бога при купинѣ, имя „Іегова“ употреблено Моисеемъ до 160 разъ. Стало быть, оно было извѣстно и раньше, такъ что откровеніе его Моисею нужно считать не открытіемъ этого имени, какъ новаго, а выясненіемъ новыхъ для еврейскаго сознанія свойствъ Іеговы: вѣчности, самобытности, неизмѣняемости, однимъ словомъ, —полноты Абсолютнаго Бытія.

На всемъ пространствѣ Библія ведетъ неустанную борьбу съ политеизмомъ и ее всего меньше можно заподозрить въ пристрастіи къ этой формѣ религіозныхъ вѣрованій. И тамъ, гдѣ всего чаще употребляется эта форма имени Божія „Елогим“, тамъ какъ разъ говорится въ самомъ суровомъ тонѣ о мерзостяхъ языческаго идолослуженія. Это видно изъ разсказа о столпотвореніи Вавилонскомъ, призваніи Авраама изъ земли Халдейской языческой, въ разсказахъ о послѣпотопномъ распространеніи идолопоклонства¹⁾. Повсюду видна ясная и опредѣленная идея о Богѣ единомъ, въ противовѣсъ нелѣпости многобожія. Особенно характеренъ въ этомъ отношеніи разсказъ объ уклоненіи евреевъ къ идольскому служенію во время сорокадневнаго пребыванія Моисея на Синаѣ. Обитая среди племенъ, не имѣвшихъ вѣры въ единого Бога, евреи постоянно сбивались на этотъ путь. Сорока дней около Синая безъ руководства вождя своего для нихъ было достаточно, чтобы поставить себѣ идоловъ²⁾. И если бы не постоянное руководство Божіе чрезъ особыхъ мужей, между древнимъ еврействомъ едва-ли сохранилось-бы истинное богочитаніе. Да, еврейскій монотеизмъ для своей эпохи дѣйствительно былъ необыкновеннымъ явленіемъ, и всѣ попытки объяснить его естественными причинами не привели ни къ чему³⁾. Вся религія евреевъ вполнѣ оправдываетъ усвоенное ей названіе сверхъестественной.

¹⁾ Судей VI, 24—27; XIII, 1; XVIII, 31. Особенно у пророковъ: Іерем. XIV, 22; Ис. XLI, 23. 24. 29; I Цар. XII, 21; Іер. XVI, 19; Іоны II, 9; Іезек. XXX, 13; Іер. X, 14; Втор. IV, 28; Іер. XI, 18; Іезек. XI, 18; Ис. XLIV, XLVI гл. Ос. VIII, 6; Псал. 113.

²⁾ Исх. XXXII, 1—8.

³⁾ А. Ревиль въ своей книгѣ: „Іисусъ Назарянинъ“ сдѣлалъ неудачную попытку объяснить еврейскій монотеизмъ изъ какихъ-то національныхъ традицій іудина колѣна, и, понятно, считаетъ ее натуралистическаго происхожденія (стр. 8—19). Объясненіе весьма искусственное и попытка неудачная, что подтверждаетъ и самъ Ревиль словами: „нужно сознаться, что мы не въ состояніи объяснить, почему эта эволюція (стремленіе къ единобожію) совершилась въ древности только въ нѣдрахъ одного единственнаго народа.“—стр. 18. Рус. перев. Зѣлинскаго.

Но значить ли это, что она была религіей совершенной, чуждой недостатковъ, абсолютной? Нѣтъ. Лучи Божественнаго свѣта, проникали въ сознание евреевъ въ преломленномъ видѣ, ибо насиловать человѣка не входило въ намѣреніе Іеговы, создавшаго человѣка существомъ свободчоразумнымъ. Безъ сомнѣнія еврейская раса обладала какими нибудь особенностями, если Іегова избралъ ее своимъ народомъ. Но особенности расы могли сказаться лишь въ немногихъ ея представителяхъ, въ лицѣ напр. Авраама и др. патріарховъ и пророковъ. Взятая же въ цѣломъ еврейская масса не способна была оставаться всегда на уровнѣ истиннаго богосознанія. Она подпадала вліянію среды, историческихъ обстоятельствъ, національныхъ, соціальныхъ, экономическихъ, географическихъ условій. Поэтому универсальный и абсолютный монотеизмъ есть явленіе только временъ первобытныхъ, когда еврейство не сложилось еще въ опредѣленную націю. Въ Библии онъ представленъ въ качествѣ вѣчнаго союза съ Адамомъ и послѣдотопнымъ патріархомъ Ноемъ. Но уже послѣ Ноя Божественный Заветъ заключается только съ потомствомъ Сима, пока, наконецъ, въ потомствѣ патріарха Евера и его шестого правнука, Авраама, религія евреевъ не ограничилась опредѣленнымъ кругомъ людей,—потомствомъ Авраама¹⁾. Понятно, почему въ сознании евреевъ, какъ народа избраннаго, всѣ интересы религіи въ концѣ концовъ стали совпадать съ національными интересами, и весь религіозный опытъ еврейскаго народа сдѣлался опытомъ национально-историческимъ²⁾. Это невыгодно отразилось прежде всего на еврейскомъ признаніи Бога Личностью всесвятой и всесовершенной. Іегова, избравъ еврейскій народъ, сдѣлалъ его Своимъ любимцемъ. Онъ расположенъ къ своему народу и не расположенъ къ другимъ³⁾. Даже въ самомъ еврейскомъ

¹⁾ Отдѣльныхъ Божественныхъ Откровеній удостоивались и лица изъ другихъ народовъ, но, очевидно, только по личнымъ качествамъ. Напр. Мелхиседекъ, царь Салимскій, Юфоръ, тесть Моисея, пророкъ Валаамъ, Іовъ праведникъ изъ земли Уцъ.

²⁾ Тарѣвъ „Евангеліе“ т. II, стр. 53—55.

³⁾ Іерем. XII, 7; Осія I—III гл.; Іезек. XVI гл. Исх. XXXIII, 19.

народъ не всѣ одинаково пользуются расположеніемъ Іеговы¹⁾. Затѣмъ Іегова представляется Богомъ мщенія. Онъ далъ заповѣдь: „око за око“, давалъ Свое изволеніе на истребленіе цѣлыхъ городовъ, множества людей, хотя-бы и невѣрныхъ, предавалъ жестокой казни нарушителей зкона, возмутителей общественнаго порядка (Корей, Даѳанъ и Авиронъ) и т. п. Исторія Авраама, самого Моисея, нѣкоторыхъ судей, Иисуса Навина, Пророка Іили полна такими рассказами. Все это смущаетъ нашу совѣсть, особенно при мысли о томъ, что Ветхозавѣтная еврейская религія есть религія Богооткровенная. Какъ-же она могла содѣржать такую идею о Богѣ, который рисуется въ Библии на подобіе Ваала, требующаго человѣческихъ жертвъ?

Въ этомъ именно и заключается ветхость еврейской религіи, несовершенство еврейскаго Богосознанія. Эта ветхость и это несовершенство относятся, понятно, не къ объективной сторонѣ религіи,—ибо одинъ и тотъ-же Богъ Ветхаго и Новаго Завѣта,—а къ ея субъективной сторонѣ, къ человѣческому сознанію, которое подъ вліяніемъ среды и обстоятельствъ внѣшнихъ и внутреннихъ не всегда способно было вѣрно отражать небесные предметы. Да, въ этомъ смыслѣ еврейскій монотеизмъ не идетъ въ сравненіе съ христіанскимъ понятіемъ о Богѣ. Библия во многихъ случаяхъ, дѣйствительно, изображаетъ Бога грознымъ, карающимъ властью. Многія библейскія мѣста, какъ, наприм., истребленіе жителей Гаваона, или казнь Іиліею жрецовъ Ваала—способны привести въ смущеніе. Но, говоря о всѣхъ такихъ событіяхъ и фактахъ, мы не должны забывать истинную точку зрѣнія, проведенную въ посланіяхъ апостола Павла. Ветхій Завѣтъ—это дѣтскій возрастъ человѣчества, время вліянія на человѣческое сознаніе немощныхъ и бѣдныхъ стихій, время, когда Іегова велъ за руку Израиля, какъ воспитатель—воспитанника, дѣйствуя на его волю принудительно, какъ внѣшняя сила²⁾. Мы не должны забывать, что идея Божества, какъ грознаго Судіи, вызывалась обстоятельствами того времени и

¹⁾ Быт. XXV, 23; ср. Римл. IX, 11—12; Малах. I, 2—3.

²⁾ Галат. IV, 1—10.

тѣми условіями, въ которыхъ находился еврейскій народъ. Кругомъ него жили народы, воспитанные на началахъ восточнаго деспотизма и самаго дикаго рабства. Законъ мести былъ основой человѣческаго права. Люди совсѣмъ не знали, что такое любовь, милосердіе, жалость. Все это признавалось слабостью человѣческаго характера. При такихъ условіяхъ еврейство невольно принижалось до уровня окружающей духовно-моральной среды. Его нужно было еще воспитать для того, что-бы оно оказалось носителемъ высокой идеи о Богѣ, какъ любящемъ Отцѣ. Библія даетъ много доказательствъ тому, какъ вынашивалась въ сознаніи еврейскаго народа эта высокая идея, какъ сами Ветхозавѣтные праведники учились видѣть въ Богѣ не грознаго и карающаго, но милующаго и спасающаго Отца. Такими и подобными примѣрами полна вся Библія. Іегова въ пророческомъ сознаніи есть Богъ правды¹⁾. Отъ Него милость, судъ и правда²⁾. Много мѣстъ въ Ветхомъ Завѣтѣ можно найти, гдѣ Богъ представляется какъ любовь, милосердіе, правда. Того-же требуетъ Онъ и отъ своихъ послѣдователей³⁾. Читая пророковъ, вы забываете грознаго Іегову и чувствуете себя у ногъ Христа; вы ясно себѣ представляете историческую эволюцію идеи Божества до самаго того момента, когда Богъ открылъ Себя въ Своемъ Сынѣ. Ничего подобнаго вы не найдете въ системахъ языческихъ, и если есть что нибудь общее между религіей еврейской и напр. греческой, то развѣ тотъ способъ, которымъ Библія выражаетъ свои мысли о Божествѣ, способъ человѣкообразнаго представленія Божества⁴⁾. Но едва-ли въ этомъ можно видѣть что либо предосудительное для Библии, которая была писана для людей и примѣнительно къ общепринятымъ способамъ выраженія мысли.

¹⁾ Ис. V, 16; Ос. II, 16—21.

²⁾ Іер. IX, 22—25; Пс. X, 5—7; Іоны IV, 10—11; Іерем. XVIII, 7—11; Ис. I, 17; LVIII, 6—7.

³⁾ Ос. X, 12; XII, 6; Мих. VI, 8; Іезек. XVIII, 5—9; Ис. I, XI, XLVI, LVIII гл. Іер. VII гл.; Мих. VI гл.; Псал. XXIII гл., XLIX гл. Іер. VII. 23. и мн. др.

⁴⁾ Быт. VI, 6; 2 Цар. XXII, 9—20; 4 Цар. XXII, 26; Іоны IV, 11 и др.

Ограниченность и несовершенство еврейскаго религіознаго сознанія стали мало по малу исчезать въ пророческій періодъ. Пророческое сознаніе Библія представляеть живымъ, интенсивнымъ, конкретнымъ. Будучи несомнѣннымъ психологическимъ фактомъ, такое сознаніе свидѣтельствуеть о богатствѣ пророческаго религіознаго опыта. Пророки видѣли, слышали, ощущали своего Іегову, Его слово и силу. Для нихъ Онъ былъ безконечно реальнѣе видимаго міра. И эта ясность религіознаго сознанія сказалась прежде всего на представленіяхъ о Божествѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку. Идея Божества пріобрѣтаетъ универсальный характеръ. Пророки предсказываютъ, что частыя измѣны евреевъ лишаютъ ихъ благоволенія Іеговы, Который становится Богомъ всего человѣчества¹⁾. Такимъ образомъ падаютъ всѣ національныя чаянія еврейства; Іегова является универсальнымъ Владыкой всего человѣчества, съ которымъ заключаетъ Свой Завѣтъ новый и вѣчный²⁾. При этомъ самыя отношенія Іеговы къ человѣку представляются пророческому сознанію въ иномъ свѣтѣ. Законъ Моисеевъ, въ качествѣ юридической нормы, признается подлежащимъ отмѣнѣ. Юридическія связи между Богомъ и человѣкомъ должны прекратиться въ пользу нравственныхъ. Въ основу будущихъ отношеній полагается иной Завѣтъ, Завѣтъ вѣчный, рисующій Іегову не грознымъ Владыкой, а любящимъ Отцомъ, и человѣка не рабомъ Іеговы, какимъ былъ Израиль³⁾, а существомъ свободнымъ.

Такъ смягчился мало по малу трансцедентный характеръ Іеговы въ пророческомъ сознаніи. Идея Божества въ этомъ видѣ даетъ основаніе для новыхъ догматическихъ положеній. Единый Богъ Синая, Богъ грома и молніи, Богъ ревнитель Закона, уступаетъ мѣсто Богу—Слову, Богу милосердія и благодати...

¹⁾ Ис. II, 2—4; Ам. III, 2; ср. IX, 7—9.

²⁾ Ис. LVIII, 6—10; Іерем. XXXI, 31—34.

³⁾ Быт. XXVI, 24; Числь XII, 7; XIV, 24; Ис. Нав. I, 1; Псал. 112, 1 и друг.

Впрочемъ, для такой эволюціи идеи Божества и раньше была подготовлена почва. Іегова представлялся Духомъ, Словомъ, Премудростью, такими признаками и свойствами личности, которыя потенциально заключаютъ въ себѣ возможность осуществленія въ опредѣленной конкретной личности.

Что Богъ есть Духъ,—еврейская религія не говоритъ прямо, но тѣмъ не менѣе опредѣленно усвояетъ Богу все то, что входитъ въ понятіе о духѣ. Ему принадлежитъ высочайшее сознаніе¹⁾, разумъ, воля со всѣми ихъ свойствами²⁾. Впрочемъ, вначалѣ понятіе духовности указывало на особую жизненную силу—„дыханіе жизни“, т. е. то, что сообщаетъ жизнь природѣ³⁾. Это сила Божія, отличная и, въ тоже время, не отдѣлимая отъ Бога, изливающаяся на особыхъ избранниковъ⁴⁾.

Другое Ветхозавѣтное представленіе о Божествѣ сводится къ ученію о Словѣ Іеговы. Это не звукъ, не рѣчь, не простой символъ для извѣстнаго понятія. Нѣтъ, Слову Іеговы присуща реальная сила и могущество. Словомъ Господнимъ утвердились небеса⁵⁾. Слово Божіе выступаетъ въ творческомъ актѣ: „и рече Богъ, да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ“⁶⁾. По отношенію къ человѣку Слово оказывается живительнымъ началомъ его духовно-разумной природы въ качествѣ завѣта, обѣтованія, заповѣди, закона. Это не особое существо, или внѣшній посредникъ, какъ у гностиковъ. Въ Словѣ обнаруживаетъ Себя Живая Личность Божества, личное и дѣйствительное откровеніе Его державной воли, которое можетъ проявиться и въ человѣкѣ⁷⁾.

¹⁾ Втор. XXXII, 39; Исх. XX, 2—3; Ис. XLI, 4 и др.

²⁾ I Цар. Цар. II, 3; Псал. CXLVI, 5; Псал. CXIII, 11, Быт. XVI, 13; Іов. XXVI, 6; XXVIII, 24; Псал. CIII, 24; Лев. XIX, 2 и мн. др.

³⁾ Быт. II, 7; Іов. XXXIII, 4; XXXIV, 14; Псал. CIII, 30; Исаи XXXII, 6.

⁴⁾ Быт. XLI, 38; Исх. XXXI, 1; Числь XI, 17. 25; I Цар. XVI, 13; Ис. LXIII, 11.

⁵⁾ Псал. XXXII, 6. 9.

⁶⁾ Быт. I, 3.

⁷⁾ Псал. CXVIII, 89. 105; CXLVII, 4—7; Ис. IX, 8; LV, 11; Іер. XXIII, 29. Есть, впрочемъ, мѣста, приписывающія Слову Іеговы посредническую роль, какъ напр. Пс. CVI, 20; ср. Исх. XII, 12.

Рядомъ съ понятіемъ о Словѣ Іеговы мы встрѣчаемся съ понятіемъ о Премудрости Божіей, о которой Библия говоритъ еще болѣе конкретнымъ языкомъ. Ею все создано, въ ней начало и конецъ творенія. Израиль ею ведется по пути своего провиденціального назначенія. Премудрость Божія говоритъ сама о себѣ: „Господь создалъ меня началомъ путей Своихъ; отъ вѣка я помазана, отъ начала, прежде бытія земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны... прежде чѣмъ водружены были горы, прежде холмовъ“¹⁾. Духъ, Слово, Премудрость, -- это все откровенія Іеговы религиозному сознанию евреевъ.

Но всего замѣчательнѣе то, что наравнѣ съ Іеговою еврейская религія учила объ Ангелѣ Іеговы (*Maleach Iehovah* – *Maleach Elohim*), существѣ, то сливающимся съ Іеговою, то отличающемся отъ Него. Онъ является Агари, Аврааму, Іакову, Валааму, самому Моисею, Іисусу Навину, судіямъ. Онъ заключилъ съ евреями завѣтъ послѣ того, какъ вывелъ изъ Египта и спасалъ ихъ во время странствованія. Пророческому сознанию Онъ представляется велика совѣта Ангеломъ, Завѣта Ангеломъ, Мессією и даже Спасителемъ²⁾. По единодушному признанію отцовъ и учителей церкви, въ Ангелѣ Іеговы раскрывалась идея Мессіи³⁾. Разумѣтъ подъ Ан-

¹⁾ Псрлч. VIII, 22 – 31.

²⁾ Быт. XVI, 7–14; XXI, 17–19; XXII, 10–18; XXXI, 11--13; XXXII, 24--30; Числ. XXII – XXIII гл.; Исх. III, 2–15; Ис. Нав. V, 13--15; VI, 1; Суд. VI, 11–27; XIII, гл.; Исх. III, 2--12; XIV, 15–31; Числ. XX, 16; Ис. IX, 6; Мал. III, 1; Зах. XII, 8; Исаи I XIII, 8–9.

³⁾ *Іустинъ*: „Разговоръ съ Триф.“ 60, 127.

Ириней: „Противъ ересей“ 3 кн. VI, 2; 4 кн. V, 2–3; IX, 1; XX, 9.

Кипріанъ: „Свид. прот. іуд.“ 11, 5.

Тертулліанъ: „О плоти Христ.“ 6; Пр. Пракс. 14, 16.

Климентъ Ал.: „Стром.“ I, 26–28.

Кириллъ Іерус.: „Оглас. поуч.“ X, 6–7.

Василій Вел.: „Противъ Евномія“ кн. 2.

І. Златоустъ: „58 бесѣд. на кн. Бытія“.

Афанасій Алекс.: „3 слова на аріанъ“.

Григорій Нисс.: „Противъ Евномія“. XI, 3 и др.

геломъ Іеговы безличную форму откровенія того-же Іеговы не позволяетъ ни смыслъ, ни текстъ Библии. Ангелъ Іеговы является какъ Личность, имѣющая самостоятельное, отдѣльное бытіе отъ Іеговы, но съ тѣми-же атрибутами Личности Божественной, какъ Самъ Іегова.

Вотъ къ чему сводился въ концѣ концовъ еврейскій монотеизмъ. Это было не холодное признаніе принципа, не рациональное ученіе объ отвлеченномъ, трансцедентномъ Божествѣ; нѣтъ,—это было живое, личное общеніе человѣка съ Богомъ, индивидуальное проникновеніе въ міръ высшій и полное убѣжденіе въ его реальности. Никогда еще религіозное сознаніе человѣчества не достигало такихъ вершинъ и не давало подобныхъ формъ Богообщенія и Боговѣдѣнія. Понятно, почему еврейскій монотеизмъ, оставаясь въ основѣ своей неприкосновеннымъ, въ концѣ концовъ долженъ былъ завершиться болѣе совершенною формою религіознаго опыта и вѣдѣнія,—долженъ былъ дать конкретное выраженіе Бога Слова и Разума. Религія исканій, чаяній и надеждъ должна была смѣниться религіею полнаго свѣта и истины.

ГЛАВА III.

Три великихъ идеѣ Вѣтхозавѣтной религіи.

Идея творенія, пріоткрывающая тайну Тріединства въ бытіи Абсолютнаго. Философское пониманіе догмата Троичности. Соблазнъ гегельянства. Вѣтхозавѣтное Откровеніе тайны Троичности личному человѣческому сознанию. Характеръ библейскихъ теофаній. Личный религіозный опытъ и вѣра—единственный способъ постиженія тайны. Аналогіи тріединству въ мірѣ конечномъ.

Господствующая идея всей Вѣтхозавѣтной еврейской религіи безъ сомнѣнія есть мессіанская идея, или идея искупленія. Но она не единственная идея, раскрывающая отношеніе Абсолютнаго Бытія къ міру конечныхъ существъ. Она стоитъ въ тѣсной логической и прагматической связи съ другими двумя библейскими идеями: идеей творенія и идеей грѣхопаденія. Библия полна религіознымъ рѣшеніемъ разныхъ вопросовъ. Но указанная идея въ ней являются преобладающими. Всѣ онѣ находятся между собою въ генетической связи и рѣшаютъ самыя важныя проблемы жизни, отвѣчаютъ на самыя высокіе запросы человѣческаго духа.

Выдѣляясь изъ всѣхъ другихъ религіозныхъ системъ ученіемъ о Богѣ Единомъ,—Еврейская религія не менѣе того выдѣляется своими взглядами на отношеніе Бога къ міру. Всѣ религіи древняго міра или смѣшивали Божество съ міромъ, или ставили матерію рядомъ съ Богомъ, какъ особое самодовлѣющее начало. Евреи представляютъ дѣло не такъ. Міръ не вѣченъ, одинъ Богъ вѣченъ. Міръ созданъ творческимъ словомъ Божиимъ. Богъ есть единственная причина бытія міра. Вселенная вызвана къ жизни могуществомъ Божиимъ, и сначала явилась въ формѣ общаго мірового матеріала и присущихъ ему силъ. А затѣмъ уже созданныя силы, по повелѣнію того-же Творческаго Слова, произвели всѣ существующія нынѣ сложныя и опредѣленные формы міровой жизни. „Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“ (Быт. 1, 1), первобытную матерію, не имѣвшую вида, формы. Это было первымъ дѣломъ Творца. Библия не ука-

зываетъ, когда это было, сколько времени прошло съ тѣхъ поръ. Рѣшайте этотъ вопросъ, какъ угодно, выражайте продолжительность существованія матеріальной основы міра въ какихъ угодно цифрахъ. Для этого вы не найдете въ Библии ни подтвержденія, ни отрицанія. Но матерія не вѣчна, было время, когда ея не было. Былъ одинъ только Богъ въ не-постижимой тайнѣ Его Божественной жизни.

Новосозданная матерія не была предоставлена Творцомъ самой себѣ. Въ возможности, потенциально, въ ней лежала жизнь; но импульсомъ этой жизни явилось тоже Творческое дѣйствіе: „Духъ Божій носился надъ водой“ (Быт. 1, 2). Еврейскій текстъ въ данномъ мѣстѣ очень замѣчательнъ. Еврейское слово *merachephet* *носился* нужно переводить точнѣе, — *согрѣвалъ, оживлялъ* мировое вещество. Подъ дѣйствіемъ духа Божія пробудились дремавшія силы, началось движеніе матеріи, дифференціація составныхъ частей ея; физико-химическіе элементы пришли въ дѣйствіе и привели къ тому результату, который образно выраженъ въ дальнѣйшемъ разсказѣ о шести дняхъ. При этомъ въ первый, второй и четвертый день творенія бытописатель имѣлъ въ виду космическія явленія, приведшія планетный міръ и солнечную систему въ настоящій видъ, а въ третій, пятый и шестой дни—развитіе земной органической жизни.

При Божественномъ содѣйствіи, земная органическая жизнь явилась сначала въ формѣ растительнаго царства, затѣмъ класса живыхъ существъ, начиная съ простѣйшихъ. И наконецъ, достигла человѣка. Въ человѣкѣ жизнь приняла форму существа не только органическаго, но и разумнаго, обладающаго душою, т. е. сознаниемъ и самосознаниемъ; существа нравственнаго, которое подчиняется не физическимъ только законамъ, но и нравственнымъ; существа въ полномъ смыслѣ богоподобнаго и предназначеннаго къ нравственному совершенству.

Такова библейская идея творенія. Она твердо устанавливаетъ слѣдующіе принципы:

а) Прежде всего принципъ чистаго абсолютнаго монизма. Вѣченъ и самобытенъ только Богъ. Матерія есть Его твореніе, результатъ Его свободнаго хотѣнія и всемогущества.

Поэтому, ее нельзя ставить ни рядомъ съ Богомъ, какъ особое начало (дуализмъ), ни отождествлять съ Нимъ (пантеизмъ).

б) Въ космическомъ распаденіи первобытной матеріи на отдѣльныя тѣла, равно какъ и въ зарожденіи на землѣ органической жизни до полного развитія нынѣшнихъ формъ и видовъ участвовали ея собственныя силы и законы. Но Божественное творческое вліяніе на матерію продолжалось и въ эту эпоху шести дней. Оно символически выражено въ библейскомъ разсказѣ словами Бога: „да будетъ“, „да произраститъ земля“, да изведетъ вода“ и т. д.

в) Въ созданіи человѣка участіе Божественнаго творческаго дѣйствія выразилось особеннымъ образомъ. Будучи однороденъ съ остальными организмами по своему тѣлесному составу, человѣкъ получилъ непосредственно отъ Бога особое высшее начало — разумную душу, созданъ по образу и по подобию Божію.

г) Эпоха шести дней творенія, въ смыслѣ продолжительности, можетъ быть понимаема различно. Библия не даетъ намъ никакихъ данныхъ для опредѣленія продолжительности существованія матеріи вообще. Ея данныя, касающіяся распада матеріи на отдѣльныя тѣла и развитія органической жизни, опредѣляемая словомъ *день*, даютъ поводъ къ разногласіямъ. Во всякомъ случаѣ библейская хронологія началась только съ появленіемъ человѣка.

Въ Библейскомъ разсказѣ о твореніи замѣтна недоговоренность и неполнота. Она касается не только физическаго міра. Здѣсь нѣтъ прямого упоминанія о созданіи особыхъ существъ, которые выше человѣка. Но съ первыхъ-же страницъ Библия даетъ ясно понять этотъ пробѣлъ. Кромѣ человѣка существуютъ еще духи, существа, которыя выше человѣка, но ниже Бога. Они предполагаются, какъ особыя созданія Божіи, служатъ Богу, но ни въ какомъ случаѣ они не боги. Хотя вопросъ о ихъ происхожденіи въ Библии замолчанъ, но тамъ очень часто говорится о служебномъ назначеніи ангеловъ. Вообще-же въ той формѣ, въ какой Библия неоднократно говоритъ о духахъ въ отношеніи къ Богу, нѣтъ

и намека на языческой политеизмъ или демонизмъ, гдѣ духи являются божествами низшаго порядка.

Библейская идея творенія (покоющаяся на началахъ, изложенныхъ выше) изложена въ самомъ краткомъ разсказѣ. Это самая лаконическая изъ космогоній, гдѣ въ немногихъ словахъ твердо установленъ принципъ. Въ самомъ дѣлѣ, Библия огромная книга, но только съ двумя небольшими главами, гдѣ трактуется о происхожденіи міра. Между тѣмъ, сколько миѳическихъ разсказовъ о томъ-же даютъ языческія легенды, лишая себя правдоподобія самымъ многословіемъ своимъ.

Но главное не въ этомъ. Въ ученіи о Божествѣ, о внутренней тайнѣ Божественнаго существа та-же Библейская идея творенія даетъ основаніе для глубокихъ религіозно-философскихъ положеній. Ею пріоткрывается тайна тріединства въ Бытіи Абсолютнаго. Прежде всего она устанавливаетъ принципъ абсолютнаго всеединства Божества. Міръ видимый, со всею множественностью и разнообразіемъ явлений, есть бытіе конечное, тварное, временное. Абсолютное Бытіе не имѣетъ въ своемъ Существовѣ характера множественности. Но оно-же не имѣетъ и характера отвлеченности. Абсолютное Бытіе не есть идея безъ всякаго содержанія. Оно есть Высочайшая Личность, со всѣми специфическими свойствами Абсолютной Личности—разумомъ и волей. Оно есть Высочайшій Субъектъ, носящій въ Самомъ Себѣ возможность раскрытія Своего абсолютнаго содержанія, и осуществляющій эту возможность въ творческомъ процессѣ. Міръ видимый, реальный, вещественный есть отсбраженіе Божественнаго Разума и результатъ Божественнаго Хотѣнія. Его бытіе обязано творческому Слову—(„рече—и бысть“), Которое, находясь субстанціально въ Богѣ, составляетъ съ Нимъ одно до тѣхъ поръ, пока не проявится во внѣ, въ процессѣ творенія, во внѣшней, реальной дѣйствительности. Въ этомъ-же процессѣ содержаніе Божественной Сущности изъ скрытаго, субъективно потенціальнаго состоянія посредствомъ Слова переходитъ въ реальное, предметное бытіе. Но и въ этомъ видѣ предметное, реальное бытіе не составляетъ чего-либо отличнаго, внѣшняго и совершенно чуждаго сущности Божественнаго Субъекта, какъ художественная идея не мо-

жетъ быть чуждою и внѣшнею для художника, составляетъ содержаніе его творческаго духа. Воплощая свою идею въ извѣстномъ реальномъ образѣ, художникъ хочетъ имѣть ее не только внутри самого себѣ, какъ свое, но и внѣ себя, какъ иное, въ иномъ объективномъ видѣ. Но въ Богѣ, какъ въ Бытіи Абсолютномъ и Вѣчномъ, всѣ процессы Его бытія должны происходить вѣчно. Слѣдовательно, и процессъ объективированія Божественнаго содержанія, или творческой интеллектуальной процессъ долженъ быть процессомъ вѣчнымъ. Иначе говоря, Божественный Субъектъ долженъ быть вѣчно и Объектомъ, долженъ быть и единствомъ и множественностью, „я“ и „не я“, вѣчно раждающимъ и вѣчно раждающимся, Богомъ Отцемъ и Богомъ Сыномъ, Разумомъ и Словомъ Разума. Но въ этомъ видѣ Божественное Абсолютное Бытіе не даетъ двойственности. Подобно тому какъ человѣкъ, переживая внутри себя разнородныя чувства, желанія, мысли, ни на одну минуту не теряетъ единства сознанія, сознанія себя, какъ личности, какъ центра, изъ котораго берутъ начало всѣ остальные психическіе акты и къ нему же возвращаются, то же происходитъ и въ Богѣ, но съ тѣмъ, конечно, различіемъ, что мы въ своемъ самоопредѣленіи опираемся на фактъ реального, внѣ насъ находящагося бытія, и тѣмъ самымъ признаемъ себя ограниченными этимъ самымъ бытіемъ,—въ Существо же Божіемъ, какъ Абсолютномъ, творческой процессъ не ограничиваетъ Его, нисколько не изменяетъ Его Божественной Сущности, а напротивъ, утверждаетъ ее, какъ Абсолютную. Если допустить и въ данномъ случаѣ вышеуказанную аналогію, то вѣдь и художникъ, осуществляющій свои идеи въ извѣстныхъ художественныхъ произведеніяхъ, не только не теряетъ своего внутренняго индивидуальнаго содержанія, а наоборотъ, осуществляетъ и утверждаетъ свою индивидуальность¹⁾. Слѣдовательно, третьимъ, абсолютно необходимымъ и вѣчнымъ моментомъ Бытія Божественнаго Субъекта, вѣчно объективирующагося, нужно признать тождество субъекта и объекта, полноту Божественнаго Бытія, гармонию и единство Божественной жизни,—Свя-

¹⁾ В. Соловьевъ, т. III, стр. 80 - 181. „Чт. о Богочел.“

тый Духъ. Если Божественное Бытіе въ актѣ творчества какъ-бы раздвояется, то въ актѣ самосознанія, въ Духѣ, Оно вновь какъ-бы сосредоточивается, и снова достигаетъ Божественной полноты жизни. „Ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему“ (Римл. XI, 36), говоритъ Св. Апостоль Павелъ, прозрѣвая конецъ мірового тварнаго бытія. „Отець отъ вѣка раждаетъ Сына, соприсносущнаго и сопредстольнаго и Духъ Святой отъ вѣка былъ во Отцѣ съ Сыномъ прославляемъ.“, гласитъ церковная пѣснь (догматикъ на день Св. Троицы), выражая истину Божественнаго Трїединства.

Признавая въ Божественномъ Существовѣ вѣчную и постоянную тройственность положеній, мы тѣмъ самымъ отвергаемъ ихъ временный характеръ. Троичность Божественныхъ Лиць- это не временныя переходныя формы существованія, потому что въ Богѣ ничего временнаго, переходнаго и случайнаго быть не можетъ, какъ въ Существовѣ Абсолютномъ. Въ то-же время Абсолютное, какъ Субъектъ, мы иначе и мыслить не можемъ, какъ въ тройственности положеній. Прежде всего Оно есть абсолютно-независимое, обладающее всею полнотою содержанія Бытіе, Іегова, Сый, Богъ Отець всего существующаго, Субстанція все въ себѣ заключающая; во вторыхъ, Оно есть бытіе, вѣчно осуществляющее свое содержаніе актомъ самоограниченія, Слово Божіе, Божественная Премудрость, ангель Іеговы, Сынъ, вѣчно рождающійся отъ Отца; въ третьихъ, Оно есть Бытіе, вѣчно утверждающее себя въ своемъ содержаніи, вѣчно сознающее себя въ единствѣ со всѣмъ и въ себя обращающееся, Духъ Святой, вѣчный духовный принципъ жизни, отъ Отца вѣчно исходящій, и въ Сынѣ вѣчно почивающій. Такимъ образомъ, всѣ три Ипостаси въ Бытіи Абсолютнаго необходимо признавать существующими отъ вѣка въ одномъ вѣчномъ актѣ. Къ такимъ философскимъ выводамъ относительно сущности Божества приводитъ Библейская идея творенія.

Но въ такомъ философскомъ пониманіи содержанія Абсолютнаго Бытія кроется соблазнъ гегельянства, если не придерживаться положительнаго библейскаго взгляда. Для рациональнаго познанія всегда есть поводъ уклониться къ пантеистическому признанію Божества, какъ міровой сущности,

проходящей рядъ послѣдовательныхъ превращеній изъ безсознательнаго состоянія въ сознательное¹⁾. Не слѣдуетъ забывать, что еврейская религія никогда не учила о Божествѣ съ точки зрѣнія спекулятивнаго разума. Всѣ библейскія теофаніи были явленіями внутреннему личному человѣческому сознанию тоже въ личной формѣ. Божество не мыслилось человѣкомъ, а открывалось ему, какъ Высочайшая Личность. Субъектъ Высочайшій являлся субъекту ограниченному не въ трансцендентномъ видѣ, а въ обыкновенномъ образѣ человѣка или ангела. И въ то-же время всѣ такія теофаніи не могли не уяснить человѣческому сознанию, особенно въ пророческій періодъ, что Іегова, живущій во Свѣтѣ непреступномъ, Котораго человѣкъ не можетъ видѣть безъ того, чтобы не быть въ опасности за свою жизнь, что этотъ Іегова открывается то какъ Слово („и бысть ко мнѣ Слово Господне“; Іер. II, 2; Ис. II, 2), то какъ Духъ Господень (Ис. XI, 2). Пророки, безъ сомнѣнія, прозрѣвали, что одно и то-же Существо не можетъ быть въ одно и то-же время Іеговою, Словомъ и Духомъ Господнимъ. Троичность ипостасей, это бытіе трехъ совѣчныхъ Божественныхъ Лицъ, объединенныхъ одною Божественною Сущностью, является необходимымъ библейскимъ признаніемъ, хотя и не раскрытымъ еще въ той формѣ, какъ въ христіанствѣ. Библия предполагаетъ, что въ Богѣ, Существоѣ Высочайшемъ, обладающемъ всею полнотою Божественнаго содержанія, названіе Бога принадлежитъ всѣмъ тремъ Божественнымъ Лицамъ, но постольку, поскольку они находятся между собою въ безусловномъ единствѣ. Она повсюду называетъ Слово „Господнимъ“,

¹⁾ *Е. Грubeцкой* въ своей книгѣ „Міросозерцаніе Вл. Соловьева“ (стр. 317—324) бросаетъ обвиненіе Соловьеву за его склонность къ діалектикѣ Гегеля и за попытку дедуцировать понятіе Троичности. Такое обвиненіе слишкомъ преувеличено. Покойный философъ не отрѣшался отъ данныхъ Откровенія въ вопросахъ о внутренней тайнѣ Божественнаго Бытія и никогда не думалъ только рационализировать христіанскіе догматы. Напротивъ въ своихъ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“ (т. III, стр. 32) прямо указывалъ, что религіозное знаніе дается намъ путемъ вѣры, религіознаго опыта и откровенія.

Духъ „Господень“, Ангель „Господень“. Слѣдовательно, каждый изъ Нихъ, по учению Библии, имѣеть истинную Божественную Сущность только въ силу нераздѣльнаго единства съ двумя другими. Отдѣльное существованіе, или отдѣльное обладаніе Божественною Сущностью лишало-бы каждую Ипостась абсолютнаго значенія, Божественнаго достоинства. Трехъ одинаково абсолютныхъ Существъ, — какъ трехъ боговъ, — быть не можетъ. Это, съ точки зрѣнія строгаго еврейскаго монотеизма, было-бы грубымъ язычествомъ, почему отдѣльность Божественныхъ Лицъ и невозможна. Отдѣльность ихъ бытія можетъ быть только для нашей отвлекающей мысли. А на самомъ дѣлѣ ея нѣтъ. Каждое изъ трехъ Божественныхъ Лицъ обладаетъ полнотою Божественнаго содержанія не Само по Себѣ, а въ полномъ и нераздѣльномъ внутреннемъ единствѣ съ двумя другими. Посему Троичность Божества не есть три Бога, а Единый въ трехъ единосущныхъ и нераздѣльныхъ Лицахъ Себя осуществляющій Богъ.

Само собою разумѣется, истина тріединства Божества навсегда останется глубокой тайной. Даже въ христіанствѣ она не раскрыта человѣку въ полной ясности. Содержаніе Божественной жизни вполнѣ ясно только для Божественнаго самосознанія. „Божія никто-же вѣсть, точію Духъ Божій, Который вся испытуетъ и глубины Божія“¹⁾. И при всемъ томъ эта глубочайшая истина вѣры многими представителями философскаго мышленія признается какъ единственная, уясняющая человѣческому сознанію природу Абсолютнаго. Для умовъ, неспособныхъ видѣть въ явленіяхъ жизни ничего больше, кромѣ внѣшней механической связи, и при томъ лишь въ формахъ пространства и времени, единое исключаетъ многое и многое не умѣщается въ единомъ. Конечно, тріединство Божества не можетъ быть исчерпано никакими опредѣленіями разума, оперирующаго въ мірѣ трехъ измѣреній, дѣятельность котораго ограничивается формальной стороною бытія, а не внутренней сущностью вещей. Въ этомъ смыслѣ непостижимою оказывается не только жизнь Боже-

¹⁾ 1 Кор. II, 10--11.

ства, но и каждый предмет, ибо въ послѣднемъ результатѣ всякое явленіе заключаетъ въ себѣ тайну, недоступную для разума. Богооткровенная іудео-христіанская религія своимъ догматомъ тріединства Божества раскрываетъ именно внутренней смыслъ Абсолютнаго Бытія, не поддающійся механическому мышленію, открывающійся человѣческому сознанию интуитивно, непосредственно, по наитію свыше. В. Соловьевъ справедливо разсуждаетъ, что интуитивное мышленіе, какъ идеальное созерцаніе, постигающее внутреннюю связь вещей, обуславливаетъ собою философское творчество, и, какъ таковое, всецѣло раздѣляется истинными представителями христіанскаго знанія, хотя и въ христіанствѣ большинство, склонное къ механическому мышленію, считаетъ догматъ Троичности совершенно непостижимымъ для разума¹⁾.

Въ догматѣ Троичности видятъ противорѣчіе законамъ логики и математики. Но при этомъ забываютъ, что для разсудочнаго мышленія область религіознаго сознанія не можетъ быть открыта цѣликомъ. Числовыя отношенія, математическія аксіомы, законы физическіе, даже представленіе о личности не могутъ имѣть полнаго приложенія къ вопросамъ о бытіи Божества. Въ Немъ нѣтъ ни цѣлаго, ни частей, ни рода, ни вида, ни прошедшаго, ни будущаго. Нужно совсѣмъ отрѣшиться отъ обычныхъ формулъ, законовъ и способовъ познания, нужно обладать особою мудростью, сверхчеловѣческимъ творчествомъ,—разумомъ видѣнія, чтобы уяснить предметы Божественные. Этою мудростью обладаютъ только тѣ, кто опытомъ позналъ, что Богъ есть Любовь и пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ (Іоан. IV, 16). Для такихъ людей нормы логическаго мышленія не единственное мѣрило истины, и въ антиноміяхъ разсудка они не усматриваютъ препятствій къ внутреннему постиженію Божественныхъ тайнъ. Пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ, т. е. въ нѣдрахъ Св. Троицы. Онъ является сыномъ Божиимъ, исполненъ Духа Святаго. Понятно, почему внѣ Христа и христіанства, въ Вѣтхомъ Завѣтѣ такого совершеннаго внутренняго опыта не было и

¹⁾ В. Соловьевъ, т. III, стр. 97.

не могло быть; да и въ самомъ христіанствѣ лишь только тѣ, кто препобѣждаетъ въ себѣ скептическія наклонности, кто вѣрою живетъ, а не видѣніемъ, со Христомъ живетъ и со Христомъ умираетъ, только тѣ способны прочувствовать тайну Тріединства. Но они не могутъ передать своихъ внутреннихъ переживаній, не находятъ словъ, чтобы выразить свои чувства. Естественно, поэтому, что главнѣйшій христіанскій догматъ Троичности навсегда останется мертвой формулой для людей, склонныхъ полагаться исключительно на силу своего разума. Съ однимъ разумомъ тутъ дѣлать нечего¹⁾.

Впрочемъ, для такихъ „младенцевъ по вѣрѣ“ принятіе догмата облегчается аналогіями, взятыми изъ міра конечнаго. Прежде всего бросается въ глаза это фатальное повтореніе тріединства въ томъ, что Кантъ назвалъ апіорными формами познанія, т. е. въ пространствѣ и времени. Впрочемъ, какъ-бы мы ни опредѣляли пространство и время, — въ качествѣ-ли формъ внѣшняго объективнаго бытія, какъ того хотѣлось-бы физикамъ, стоящимъ на почвѣ механически-материалистическаго міропониманія²⁾, или въ качествѣ субъ-

¹⁾ Мысль о постоянствѣ и неизбѣжности противорѣчій разума, когда дѣло касается догматовъ, наглядно выражена у о. Флоренскаго („Столпы и утвержденіе истины“ стр. 500—505) логическою формулою Льюиса Кэрролла. На основаніи этой формулы о. Флоренскій дѣлаетъ слѣдующій выводъ: „что для ratio есть противорѣчіе, то на высшей ступени духовнаго познанія перестаетъ быть противорѣчимъ, не воспринимается какъ противорѣчіе, синтезируется, и тогда въ состояніи духовнаго просвѣтлѣнія противорѣчій нѣтъ. Поэтому рационалисту нечего доказывать, что противорѣчій нѣтъ: они имѣются несомнѣнно. Но рационалистъ долженъ повѣрить мистику, что эти противорѣчія оказываются высшимъ единствомъ въ свѣтѣ незаходимаго солнца, и тогда они-то именно и показываютъ, что догматы выше разсудка, и значить не могли быть придуманы человѣкомъ, т. е. божественны“.

²⁾ Съ принятіемъ принципа относительности количество такихъ физиковъ должно сократиться. Современная физика, съ измѣненіемъ понятій о пространствѣ и времени, вообще чувствуетъ себя сдвинутою съ прежнихъ устоевъ и прежней сомоувѣренностью не обладаетъ. См. въ нашей ст. „Значеніе физики и математики въ вопросахъ религіозно-философскаго порядка“. Вѣра и Разумъ. 1913. Отд. изд. стр. 4—6.

активныхъ, апріорныхъ формъ познанія, на чемъ настаиваетъ Кантъ, т. е. будемъ-ли считать ихъ предметами реальными или идеальными, мы въ томъ и другомъ случаѣ повторяемъ формулу тріединства. То, что мы называемъ пространствомъ, имѣетъ три измѣренія ни болѣе ни менѣе, и всѣ предметы въ пространствѣ трехмѣрны. Огвлеченно мы можемъ мыслить пространство съ большимъ или меньшимъ числомъ измѣреній, но ничего конкретного въ такомъ пространствѣ мы представить не можемъ. Равнымъ образомъ, рассуждая о времени, мы и въ немъ замѣчаемъ троичную природу,—прошедшее, настоящее и будущее. Другихъ дѣлений времени мы также не знаемъ и мыслить о нихъ не можемъ. Они являются въ нашемъ сознаніи какъ данное, какъ фактъ, не поддающийся никакому объясненію.

Тоже Тріединство усматривается и въ области явленій человѣческаго духа. Лейбницъ, напр., видитъ тріединство въ нашемъ самосознаніи. Здѣсь сознающее и сознаваемое, т. е. субъектъ и объектъ суть одно и тоже,—нашъ разумъ, и объединяется въ третьемъ, въ актѣ самосознанія. Блаженный Августинъ въ своихъ *Confessiones*¹⁾ говоритъ, что въ нашемъ духѣ нужно различать бытіе (*esse*), знаніе (*scire*) и волю (*velle*). Каждый изъ этихъ психическихъ актовъ заключаетъ въ себѣ два другнхъ. Мое бытіе заключаетъ въ себѣ знаніе и волю (*sum sciens et volens*); мое знаніе предполагаетъ бытіе и желаніе бытія (*scio me esse et velle*); мое хотѣніе заключаетъ прежде всего хотѣніе бытія и знанія (*volo me esse et scire*).

¹⁾ De trinitate Dei IX, 12; X, 11. Объясненію догмата троичности Блаж. Августиномъ посвящено цѣлыхъ шесть книгъ сочиненія De trinitate (IX—XV кн.).

Важнѣйшіе богословскіе труды о Св. Троицѣ:

В. Болотовъ. Ученіе о Св. Троицѣ. 1879.

А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. 1906. т. I. Сергіевъ посадъ.

Д. Гусевъ. Ересь антитринитаріевъ III вѣка. 1872. Казань.

В. Снегиревъ. Ученіе о Лицѣ Иисуса Христа въ первые три вѣка христіанства. Казань 1870 г.

Ф. Терновскій. Греко-восточная церковь въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Кіевъ. 1883.

Словомъ, каждый изъ основныхъ психическихъ актовъ невозможенъ безъ двухъ другихъ, и, слѣдовательно, какъ-бы восполняется двумя другими. Аналогія вполне умѣстная, если принять во вниманіе, что человѣческій духъ, по ученію Библии, есть образъ и подобіе Божіе, и посему трехчастный составъ его несомнѣнно отражаетъ тайну внутренней жизни Божества. Къ этому нужно добавить, что основнымъ формамъ Абсолютнаго Бытія въ человѣческомъ духѣ соотвѣтствуютъ не только основные психическіе акты, но и три главныя идеи, обладающія характеромъ всеобщности и необходимости,—идеи истины, добра и красоты, объединенныя однимъ общимъ признакомъ, или одною идеею совершенства (абсолютности). Если эти три идеи, обладающія характеромъ всеединства,—ибо одно не мыслимо безъ другого,—конкретизировать въ одномъ человѣческомъ существѣ, то послѣдній долженъ обладать всею полнотою Божества въ человѣческомъ образѣ, быть воплощеніемъ Божества.

Такой дѣйствительный образъ воплотившагося Бога дала намъ христіанская религія въ Лицѣ Господа Иисуса Христа, почему она и носитъ названіе религіи Богочеловѣческой. Но къ этому конкретному Богоявленію религія евреевъ приводила еще особымъ образомъ.

ГЛАВА IV.

Идея грѣхопаденія. Человѣческая свобода. Смысль библейскаго разсказа о грѣхопаденіи. Проблема зла. Юридическая теорія, искажающая истинное значеніе догмата. Сущность первороднаго искушенія.

Библия говоритъ о томъ, что Богъ, свободно сотворивши міръ, создалъ въ немъ міръ свободныхъ существъ. Поэтому на міръ мы не должны смотрѣть, какъ на механизмъ, въ которомъ всѣ части дѣйствуютъ правильно, механически, съ постоянствомъ. Нѣтъ. Разумныя твари міра, люди, сами надѣлены творческою способностью, которая невозможна безъ свободы. Подобно тому, какъ Творецъ свободно создалъ міръ, такъ и они могутъ свободно распоряжаться собою, усовершенствовать себя въ добрѣ, или отступать отъ добра. Люди сами могутъ создавать законы своего поведенія и оказывать вліяніе на весь міръ. Самыя первыя страницы Библии повѣствуютъ о томъ, что для человѣка на землѣ нѣкогда было блаженное время. Два первобытныхъ человѣческихъ существа, Адамъ и Ева, были нравственно чисты, непорочны и святы; входили въ непосредственное общеніе съ Богомъ. Они исполняли Божественное намѣреніе, съ которымъ были созданы. Ихъ жизнь была идеальнымъ осуществленіемъ свободного союза человѣка съ Богомъ. Но объ этомъ состояніи Библия говоритъ nepocтижимо кратко. Союзъ былъ непродолжителенъ, ибо человѣкъ не захотѣлъ воспользоваться данною свободою въ добромъ направленіи.

Библия указываетъ зарожденіе зла въ области свободныхъ существъ духовнаго міра; отсюда переноситъ его въ сферу человѣческую. Но какъ произошло паденіе ангеловъ,— Библия не говоритъ. Объ этомъ можно строить однѣ болѣе или менѣе вѣроятныя догадки. Но здѣсь между людьми оно произошло отъ нарушенія прямой заповѣди—не вкушать плодовъ древа познанія добра и зла. Обыкновенно библейскій разсказъ о грѣхопаденіи въ невѣрующей средѣ подвергается осмѣянію и разсматривается, какъ простая сказка или миѳъ, лишенный даже смысла. Особенно является непонятнымъ,

какъ могли произойти такія громадныя послѣдствія, отъ нарушенія такой маловажной заповѣди—вкушенія какого-то плода. Но рассказъ объ этомъ полонъ глубокой психологической правды. Первыхъ людей нельзя считать типомъ нравственно-зрѣлыхъ людей, достигшихъ совершенства. Совершенство и въ физической и въ нравственной сферѣ достигаетсяъ долгимъ упражненіемъ, воспитаніемъ, опытомъ. Между тѣмъ, по описанію Библіи; наши праотцы были въ нравственномъ отношеніи только младенцами. Изъ этого состоянія они могли выйти лишь послѣ того, какъ стали сознавать свое я, свою свободу мысли и дѣла, т. е. когда могли свободно и сознательно слѣдовать по пути къ совершенству, указанному Творцомъ. Этой цѣли прекрасно служила заповѣдь райская, и эту цѣль прекрасно понялъ змѣй-искуситель, когда съ отъѣнкомъ злой ироніи обѣщалъ, что они сами будутъ какъ боги, если не послушаютъ Бога. Психологическая неизбежность этого момента въ духовно-нравственномъ развитіи не можетъ подлежать сомнѣнію. Переводя ее на простой языкъ, мы должны представлять ее, какъ моментъ испытанія нравственной свободы, рано или поздно совершающійся въ жизни каждаго человѣка. Но этотъ психологическій моментъ не состоитъ непременно въ дѣйствительномъ переживаніи самаго зла и грѣха. Испытаніе состоитъ въ томъ, что человѣкъ увидитъ для себя полную возможность согрѣшить. Въ этомъ смыслѣ, по разсказу Евангелія, пережилъ испытаніе Самъ Господь Иисусъ Христосъ. Но оно не оставило даже тѣни грѣха на Его нравственномъ обликѣ. Для Адама-же и Евы оно оказалось роковымъ и повело къ паденію.

Такимъ образомъ, библейскій рассказъ не есть сказка или вымыселъ, но глубоко-правдивое психологическое описаніе того факта, который повторяется въ жизни каждаго человѣка. Конечно, этотъ рассказъ передаетъ исторію искушенія кратко, его можно передать въ одну минуту. Но въ дѣйствительности паденіе могло совершиться въ продолжительный промежутокъ времени, какъ это и подтверждается психологическимъ анализомъ внутренняго состоянія человѣка, долгое время подвергающагося искушенію, прежде чѣмъ совершится самое преступленіе или паденіе.

Въ самой тѣсной генетической связи съ учениемъ о человѣческомъ грѣхопадении стоитъ вопросъ о сущности и происхожденіи зла. Дѣло вѣдь въ томъ, что Библия своимъ разсказомъ о грѣхопадении людей ставитъ предъ человекомъ неразрѣшимую проблему о возникновеніи зла. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ сотворилъ человека, а человекъ палъ, то послѣднимъ виновникомъ паденія является все-таки Богъ. Даже въ томъ случаѣ, если мы будемъ утверждать, что возможность зла лежитъ въ свободѣ разумныхъ существъ, и что безъ этой возможности мы не могли бы представить свободы,—и въ этомъ случаѣ Богъ, какъ виновникъ человѣческой свободы, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и виновникъ зла. Ибо по Своему всевѣдѣнію Онъ не могъ не предвидѣть человѣческаго паденія. А если Онъ предвидѣлъ и не предупредилъ, то выводъ ясный: Библия видитъ источникъ зла въ Богѣ.

О томъ, насколько сильно и велико такое противорѣчіе, и какъ мучительно неразрѣшима проблема зла, видно изъ тѣхъ попытокъ, которыми хотѣли устранить остроту даннаго вопроса и противорѣчіе. Язычники справлялись съ этой задачей очень легко и просто: они считали зло явлениемъ самостоятельнымъ, субстанціальнымъ. Существуетъ добро и зло, Ормуздъ и Ариманъ, Дэвы и злые духи. Между ними идетъ вѣчная борьба, и только. Но религіозному библейскому взгляду такое учение чуждо. Идея Существа единого, верховнаго и всемогущаго царить надъ всѣмъ и есть единая причина всѣхъ явленій. Поэтому неудивительно, что философствующая мысль христіанина съ особенной любовью остановилась на другомъ объясненіи мірового зла, объясненіи, котораго не чужды были и нѣкоторые язычники. На зло стали смотрѣть, какъ на недостатокъ добра или низшую ступень. Зла въ сущности нѣтъ, а есть лишь тѣневые стороны въ самомъ добрѣ, безъ которыхъ и самое добро мы не могли-бы себѣ представлять. Все равно, какъ у медали существуютъ двѣ стороны, такъ и зло есть обратная сторона добра. Объясненіе на первый взглядъ очень простое, но казуистическое и къ человѣческой жизни едва-ли приложимое, потому что жизнь представляетъ собою такія картины нравственнаго зла и протекающихъ отсюда бѣд-

ствій, что въ реальномъ ихъ существованіи могутъ сомнѣваться развѣ одни только философы, обитающіе въ эмпирияхъ¹⁾.

Но библія рѣшаетъ вопросъ иначе. Какъ мы сказали, въ ней стоятъ и преобладаютъ три великія идеи: идея творенія, идея паденія и идея искупленія. Онѣ такъ тѣсно стоятъ рядомъ одна съ другой, что внѣ связи и разсматриваемы быть не могутъ. Если-бы онѣ стояли между собою въ противорѣчій, то и вся Библія, и вся Богооткровенная еврейская религія не заслуживала-бы никакого вниманія. Она была-бы такимъ-же естественнымъ твореніемъ человѣческаго ума, какъ и другія языческія религіозныя системы.

Предвидѣлъ-ли Богъ результаты своего творческаго акта? Конечно, предвидѣлъ, и Библія нигдѣ и ни однимъ словомъ не утверждаетъ обратнаго. Богъ предвидѣлъ паденіе человѣческое и всѣ его результаты. Но если мы на этомъ поставимъ точку и дальше сдѣлаемъ только выводъ— „стало-быть Богъ виновникъ зла“,—мы сдѣлаемъ ошибку. Въ Библіи этой точки не поставлено и такого скороспѣлаго вывода не сдѣлано. Библія не говоритъ о томъ, что творческая идея, осуществившаяся въ мірѣ, была единственною идеею Божественнаго Ума. Богъ предвѣчно созерцалъ всю міровую исторію; созерцалъ конечно и зло, и всю неприглядную картину человѣческой жизни. Но въ то-же время созерцалъ и будущее состояніе человѣчества до конца вѣковъ. И въ Его Божественномъ объективномъ созерцаніи противорѣчій между идеей творенія и идеей паденія не было, потому что отъ вѣка-же въ Божественномъ Умѣ существовала третья идея,—идея Искупленія²⁾.

¹⁾ Н. Бердяевъ въ статьѣ „Происхожденіе зла и смыслъ исторіи“ (Вопр. Фил. и псих. 1908 г. кн. IV и V) утверждаетъ, что, исходя изъ понятія о Богѣ, какъ Абсолютномъ Бытіи, внѣ Котораго нѣтъ никакого реального бытія, зло нужно мыслить, какъ *небытіе*. Съ точки зрѣнія спекулятивной философіи это понятно, но вѣдь проблема зла не рѣшается внѣ опытной дѣйствительности, гдѣ зло является реальною силою, съ которою человеку приходится вести борьбу.

²⁾ Ту-же самую мысль В. Соловьевъ (т. II. „Оправданіе добра“ стр. 229) выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Богъ допускаетъ зло, поскольку съ

Чтобы сдѣлать болѣе понятною связь между этими тремя идеями Божественнаго Ума, о которыхъ говорить Библия, является необходимою вернуться еще разъ къ анализу разсказа о паденіи. Нужно видѣть, какъ Библия понимаетъ совершившееся паденіе человѣка.

Старое схоластическое богословіе придерживалось такого объясненія разсказа. Нарушеніемъ заповѣди человѣкъ сдѣлалъ первое зло, безмѣрно оскорбилъ Творца. Богъ увидѣлъ зло, прогнѣвался, и Ему ничего другого не оставалось, какъ наказать грѣшника. И вотъ съ этихъ поръ полились на землю бѣдствія, какъ изъ какого бездоннаго сосуда. Зло стало расти еще больше, и соотвѣтственно этому увеличивался гнѣвъ Божій, который сталъ переходить въ ярость и мщеніе.

Этотъ взглядъ схоластическаго богословія покоится на юридическомъ пониманіи догмата и совершенно неправиленъ. Библия рѣшительно ничего не говоритъ о нанесеніи грѣхопаденіемъ человѣка какой-то обиды Богу или оскорбленія. Безпредѣльное величіе Божіе безусловно исключаетъ собою возможность въ Его существѣ аффективныхъ явленій: ни гнѣва, ни ярости, ни мщенія въ Богѣ нѣтъ и быть не можетъ. Это унижало-бы Его до уровня человѣческой слабости и несовершенства. Намъ извѣстно, что Христосъ нѣкогда сказалъ: „всякій гнѣвающійся на брата есть убійца, подлежитъ суду“ (Мѡ. V, 22). Какъ-же можно представлять Бога гнѣвающимся, говорить о мести, ярости Божіей? Правда, Библия говоритъ о Божьемъ гнѣвѣ, ярости, мщеніи. Но это не есть внутреннее состояніе или настроеніе Божіе и не можетъ быть таковымъ. Мы сами признаемъ гнѣвнаго, раздражительнаго, мстительнаго человѣка, человѣкомъ слабымъ, рабомъ своихъ страстей. Поэтому, когда Библия говоритъ о

одной стороны прямое его отрицаніе или уничтоженіе было-бы нарушеніемъ человѣческой свободы, т. е. большимъ зломъ, такъ какъ дѣлало-бы совершенное (т. е. свободное) добро въ мірѣ невозможнымъ, а съ другой стороны Богъ допускаетъ зло, поскольку имѣетъ въ своей Премудрости возможность извлекать изъ зла большее благо—или наибольшее совершенство, что и есть причина существованія зла.

такихъ вещахъ, она несомнѣнно говоритъ приспособительно къ человѣческому пониманію, языку. Это обычныя, человѣкообразныя выраженія, которыя указываютъ, чего-бы стоилъ человѣкъ грѣшникъ, падшій, если-бы судить его судомъ человѣческимъ.

Итакъ, первые согрѣшившіе люди не могли ни прогнѣвать Бога, ни нанести Ему оскорбленіе, и въ этомъ смыслѣ они не сдѣлали никакого зла. Богъ, по Библейскому воззрѣнію, такъ великъ, что никакая тварь оскорбить Его не можетъ. Но если человѣкъ не обидѣлъ Бога своимъ грѣхомъ, то въ чемъ-же состоитъ сущность этого перваго человѣческаго грѣха и въ чемъ-же заключается вина человѣка, послѣдствіемъ которой явилось бѣдствіе, страданія, лишенія, словомъ все то, что мы называемъ словомъ „зло“?

Если не принимать во вниманіе деталей библейскаго разсказа,—сущность первороднаго искушенія ничѣмъ не отличается отъ искушеній, которымъ подвергается всякій человѣкъ. Оно первоначальное только по времени, но оно типичное для всѣхъ временъ и для всѣхъ людей искушеніе. Быть какъ боги,—въ этомъ заключается идеаль человѣка, но въ этомъ-же и главный соблазнъ. Стремленіе къ абсолютному совершенству есть цѣль человѣческой жизни. Но въ то-же время эта жизнь заключена въ тѣсныя рамки бытія тѣлеснаго, тварнаго, ограниченнаго, конечнаго, временно-пространственнаго. Въ самомъ сознаниі своемъ человѣкъ носитъ постоянное противоборство между высшими идеальными порывами и желаніями плоти. Первые стремятся къ небу, вторыя стелются по землѣ; первымъ мало природной дѣйствительности, вторыя не выходятъ изъ ея рамокъ. Паскаль совершенно правильно охарактеризировалъ это положеніе человѣка, сказавъ, что человѣкъ есть существо, поставленное между безконечностью и ничтожествомъ, занимаетъ середину между всѣмъ и ничѣмъ. Онъ одинаково способенъ видѣть и ничтожество, изъ котораго произошелъ, и безконечность, которая его поглощаетъ¹⁾. Человѣческое сознаніе есть арена, на которой разыгрывается борьба двухъ

1) Паскаль „Мысли о религіи“—стр. 16.

началь,—начала абсолютнаго, божественнаго, и начала смертнаго, ничтожнаго¹⁾).

Первый человекъ, будучи образомъ Божиимъ сознавалъ себя причастнымъ жизни Божественной. Не могъ онъ не сознавать себя причастнымъ и къ бытію ограниченному, какъ существо, носящее плоть и чувствующее всѣ ея стремленія. При такихъ условіяхъ задача его жизни состояла въ томъ, чтобы вѣчно стремиться къ совершенству и въ то-же время вѣчно помнить и сознавать свою ограниченность. Если-бы человекъ хотя-бы на минуту забылъ послѣднее, онъ долженъ былъ тотчасъ-же сознать себя совершенствомъ и возмнить себя Богомъ. Наоборотъ, если-бы онъ всегда помнилъ свое ничтожество, ограниченность, если-бы смиреніе было исходнымъ пунктомъ его сознанія, его философіи, его жизни,—онъ былъ-бы на вѣрномъ пути къ совершенству, такъ какъ идеальное состояніе для его сознанія всегда оставалось-бы искомымъ состояніемъ, состояніемъ той полноты совершенства, которая осуществилась только въ Лицѣ Богочеловѣка, а не человекъ. Ибо послѣдней цѣлью всего міроваго процесса и всѣхъ безконечныхъ стремленій человекъ, какъ образа Божія, является полное воплощеніе Божества на землѣ, сознаніе человекѣмъ своей жизни, какъ жизни Божественной, сознаніе Бога въ самомъ себѣ.

Первые люди не устояли передъ этимъ вѣчнымъ искушеніемъ, не захотѣли оставаться въ условіяхъ ограниченнаго бытія и соблазнились предносящимся ихъ сознанію Абсолютнымъ бытіемъ, пожелавъ стать таковымъ безъ всякихъ собственныхъ заслугъ. Въ этомъ и заключается первое искушеніе и первое грѣхопаденіе человекъ.

Отсюда ясно, что вину перваго человекъ нужно видѣть не въ сознательномъ стремленіи противодѣйствовать Божественной волѣ, не въ какомъ-то враждебномъ чувствѣ, которое, по мнѣнію прежняго схоластическаго богословія, человекъ началъ питать къ Богу. Этихъ чувствъ въ богоподобной природѣ человекъ не было и быть не могло. Даже діаволь не могъ внушить ему это чувство, потому что для

¹⁾ Тарѣвъ т. III „Христіанское міровоззрѣніе“ стр. 162.

этого не было почвы въ душѣ человѣка. Но къ соблазну быть яко Богъ, увлечься совершенствомъ, бытіемъ абсолютнымъ, почва была въ самой человѣческой природѣ. И соблазнъ совершился. По библейскому разсказу въ моментъ преступленія люди имѣли ложное, навѣянное со стороны, мнѣніе о запрещенномъ дровѣ. Они думали, что плоды этого дерева имѣютъ особое магическое свойство давать познаніе о добромъ и зломъ. Такимъ образомъ, они захотѣли, чтобы ихъ высокое положеніе въ мірѣ зависѣло не отъ свободнаго развитія ихъ собственныхъ духовныхъ силъ, не отъ внутренней работы надъ самими собой, а отъ физическаго питанія извѣстнаго сорта плодами. Такимъ суевѣрнымъ поступкомъ они подчинили свою природу внѣшнимъ механическимъ вліяніямъ и матеріальнымъ причинамъ, а не тому нравственному закону свободы, который приводилъ ихъ къ совершенству: законъ свободы они подчинили закону механической причинности¹⁾.

¹⁾ Съ такимъ пониманіемъ совпадаетъ и философское объясненіе происхожденія зла. Оно не есть самостоятельная сущность, или особое мировое начало, субстанціальная противоположность Божеству. Зло есть состояніе индивидуальныхъ существъ, вслѣдствіе ихъ разрозненнаго, враждебнаго положенія въ мірѣ. Человѣкъ, нося въ себѣ идеальное сознаніе всеединства, есть образъ Бжій, образъ Абсолютнаго бытія. Будучи существомъ свободнымъ, онъ не удовлетворяется пассивнымъ участіемъ въ жизни Абсолютнаго, хочетъ самъ овладѣть ею, усвоить ее, какъ свою. Для этого онъ утверждаетъ себя, какъ бытіе, находящееся внѣ единства съ Божествомъ, и потому отдѣляется отъ Бога. Отдѣляясь-же отъ Божественнаго всеединства, онъ тѣмъ самымъ подпадаетъ подъ власть матеріальнаго міра и его механическихъ законовъ. В. Соловьевъ т. III стр. 129—142.

Особенной глубиной психологическаго анализа отличается объясненіе *грѣха* и *зла*, данное о. Флоренскимъ. „Грѣхъ есть моментъ разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряетъ свое субстанціальное единство, теряетъ сознаніе своей творческой природы, теряется въ хаотическомъ вихрѣ своихъ-же состояній, переставая быть ихъ субстанціей. Я захлебывается въ потокъ мысленныхъ страстей. Во грѣхѣ душа ускользаетъ отъ самой себя, теряетъ себя. Не даромъ послѣднюю степень нравственнаго паденія женщины языкъ характеризуетъ какъ *потерянность*. Не сомнѣнно, что бываютъ не только потерянные, т. е. потерявшія въ себѣ самихъ себя, свое богоподобное творчество, женщины, но и потерянные мужчины. Вообще грѣховная душа—потерянная душа, и потерянная не только для другихъ, но и

Отсюда ясно, въ чемъ, по Библии, заключалась первая вина и преступленіе людей. Они обезсмыслили своимъ суевѣрнымъ поступкомъ ту самую идею, ради которой были созданы, извратили свои нормальныя отношенія къ міру, потеряли свободу и нарушили Божественный міропорядокъ. Это должно было механически повлечь за собою бѣдствія и неизбѣжную гибель. Въ этомъ именно и заключается, по библейскому воззрѣнію, сущность человѣческой вины и того зла, которое явилось¹⁾.

Подобное толкованіе библейскаго разсказа совершенно устраняетъ мнѣніе о внезапности и быстротѣ совершившагося паденія и предположеніе о зависти, враждѣ или зломъ умыслѣ человѣка къ Богу. Первое мнѣніе оставляло-бы событіе безъ всякаго объясненія, второе приводило-бы къ мысли, что человѣкъ палъ въ душѣ своей гораздо раньше вкушенія плода, съ того момента, какъ сталъ завидовать Богу или враждовать противъ Него. Все событіе получаетъ объясненіе въ двойственности человѣческаго существа, въ его духовно-тѣлесной природѣ, подверженной постояннымъ колебаніямъ. Библия не противъ такого объясненія. Не смотря на краткость библейскаго разсказа (Быт. III, 1—6), мнѣніе о неоднократномъ повтореніи діавольскаго соблазна и болѣе или менѣе продолжительныхъ колебаніяхъ Евы вполне допустимы. Съ другой стороны, обстоятельства, послѣдовавшія за грѣхопадениемъ, говорятъ, что Богъ не посмотрѣлъ на грѣхъ человѣка, какъ на враждебный по отношенію къ Себѣ актъ. Напротивъ тутъ-то и обнаружилась вся бездна любви Божіей къ Своему созданію.

для себя самой, ибо не соблюла себя. И если современная психологія все твердитъ, что она не знаетъ души какъ субстанции, то это только весьма скверно выставляетъ нравственное состояніе самихъ психологовъ, въ массѣ своей, очевидно, являющихся потерянными м. ж. инами. По мѣрѣ угашанія въ сознаніи творчества и свободы, вся личность отгѣсняется механическими процессами въ организмъ („Столпъ и утвержденіе истины“ стр. 173—175).

¹⁾ Несмѣловъ. „Наука о человѣкѣ“. т. II, стр. 214—257.

ГЛАВА V.

Идея Искупленія. Вѣчность Идеи. Ея отраженіе въ судьбахъ человѣка. Вѣчный смыслъ мірового бытія по ученію ап. Павла. Идея Искупленія есть идея вѣчнаго Завѣта, имѣющая основаніе въ тайнѣ Тріединства. Осуществленіе идеи въ мірѣ конечномъ. Первобытный Завѣтъ Бога съ человекомъ и его дальнѣйшая исторія. Нарушеніе завѣта и возстановленіе. Смыслъ человѣческой жизни въ возстановленіи истинныхъ отношеній къ Богу. Судьбы еврейскаго народа, какъ носителя и хранителя Завѣта.

Глубоко трогательно представляетъ Библия отношеніе Бога къ согрѣшившимъ людямъ. Богъ не оставилъ людей и не измѣнилъ къ нимъ своего отношенія. Онъ тотчасъ явился на помощь человѣку, когда послѣдній созналъ свое преступленіе. Всевѣдушій видѣлъ всю дальнѣйшую печальную исторію человѣческихъ страданій и предупредилъ объ этомъ человѣка. Онъ сказалъ, что великая, нравственная борьба ожидаетъ людей: борьба внутренняя съ врагомъ искусителемъ и внѣшняя, физическая съ болѣзнями и бѣдствіями стихійными. Божественная любовь не остановилась и на этомъ. вмѣстѣ съ такимъ благожелательнымъ предупрежденіемъ людей, что имъ придется вести борьбу, испытывать бѣдствія, Богъ сообщилъ имъ богатый источникъ нравственныхъ силъ для борьбы. Онъ далъ людямъ положительную надежду, что ихъ борьба со зломъ будетъ не безконечной. Среди нихъ явится Потомокъ, Мессія, Который сокрушитъ главу змія. Въ тяжкихъ условіяхъ борьбы и страданій мысль о Мессіи, какъ Избавителѣ, ожиданіе и надежда на Него должны были давать человѣку силы, поддерживать въ немъ энергію, желаніе побѣды. Въ этомъ и заключается идея Искупленія, третья идея, составляющая главный нервъ еврейской религіи и проходящая по всей Библии съ начала до конца. Эту идею сначала хранили всѣ народы, но потомъ, съ усиленіемъ безбожія, потеряли ее. Хранителемъ ея оказался въ концѣ концовъ одинъ еврейскій народъ. Но замѣчательно, что почти всѣ религіи смутно чувствовали необходимость идеи искупленія и воскрешали ее въ разныхъ, большею частью, нелѣ-

пыхъ формахъ. Персы ждуть Сосіюша, буддисты вѣрують въ пришествіе новаго Будды, Египтяне имѣли Озириса, Греки — Діониса. Одни думали, что спаситель придетъ, другіе, что онъ уже пришелъ. Но всѣ эти вѣрованія въ типы боговъ—избавителей возникали большею частію въ концѣ исторіи языческихъ религій и составляли предметъ особаго культа. Въ еврейской религіи идея Мессіи существенно принадлежитъ всей религіи съ начала до конца, составляетъ, такъ сказать, ея душу, самую существенную сторону. При этомъ, чѣмъ дальше шло время, тѣмъ полнѣе она раскрывалась, а въ послѣдній періодъ Ветхозавѣтнаго ученія, пророческій, она дѣлается, можно сказать, исключительнымъ предметомъ, на которомъ сосредоточивалась мысль и чувство еврея. Этою идеей проникнуто все ученіе В. Завѣта, весь законъ еврейскій, всѣ заповѣди, весь внѣшній даже культъ, но больше всего нравственныхъ требованія еврейской религіи. Не будь этой идеи, не было-бы еврейства, Библии, всей еврейской религіи, не было-бы христіанства, какъ религіи, проповѣдующей осуществленіе древней первобытной и Богомъ Самимъ открытой идеи о Мессіи.

Итакъ, третья основная идея Ветхозавѣтной Еврейской религіи есть идея Мессіи, которая составляетъ содержаніе всѣхъ исканій, чаяній и упованій народа еврейскаго. По свидѣтельству Библии, она была сообщена въ Откровеніи нашимъ праотцамъ прямо послѣ грѣхопаденія¹⁾, въ качествѣ утѣшенія и надежды на избавленіе отъ грѣха. Но, согласно той-же Библии, мессіанская идея, какъ идея Божественная, не можетъ и не должна имѣть своимъ исходнымъ пунктомъ и основаніемъ этотъ роковой моментъ въ жизни перваго чело-вѣка. Какъ идея Абсолютнаго Бытія, она должна имѣть абсолютный характеръ, должна быть вѣчною идеею Божественнаго ума. Въ ней раскрывается отъ вѣчности то, что явилось въ послѣдствіи въ границахъ времени и пространства обнаружилось въ реальныхъ событіяхъ реального, тварнаго міра. Въ ней открывается тайна внутренней жизни Самого

¹⁾ Быт. III, 14—15.

Божества, тайна Троичности Лиць, при единствѣ Существа, словомъ, вся непостижимая Премудрость Божія. Говоря словами Соломона, „Господь создалъ Ее, эту Премудрость, эту величайшую тайну, открытую человѣку въ идеѣ Мессіи, въ начало путей своихъ, отъ вѣка, въ началѣ, прежде нежели землю сотворити, прежде нежели бездну содѣлати, прежде нежели произыти источникомъ водъ“¹⁾...

Такимъ образомъ, все совершившееся на землѣ и съ землею, что происходитъ въ человѣкѣ и съ человѣкомъ, вся міровая жизнь во всѣхъ деталяхъ, по ученію еврейской религіи, есть отображеніе тайнъ Божественной жизни, Абсолютнаго Бытія. Такимъ-же отображеніемъ Божественныхъ тайнъ явилось все дѣло Мессіи Христа, дѣло явленія въ міръ предвѣчнаго Слова въ образѣ человѣка, Его воплощеніе и совершенное Имъ искупленіе. По словамъ апостола Павла, разъясняющаго Откровеніе Соломону о вѣчной премудрости, вхожденіе Мессіи въ міръ было исполненіемъ предвѣчныхъ Божіихъ намѣреній. Сынъ Божій, входя въ міръ, говоритъ Богу Отцу: „Жертвы и всесоженія Ты не восхотѣлъ, тѣло-же мнѣ совершилъ (по еврейски: „открылъ мнѣ уши“)... Тогда я сказалъ: вотъ иду сотворити волю Твою, Боже“²⁾. Все, что происходитъ на землѣ, отъ вѣчности происходитъ на небѣ и, стало быть, весь смыслъ міровой жизни лежитъ за предѣлами времени, въ вѣчности. Вотъ въ чемъ сущность идеи Мессіи, какъ Завѣта между Богомъ и человѣкомъ. Истинная точка зрѣнія на всѣ эти высокіе предметы религіознаго вѣдѣнія лежитъ за предѣлами обычнаго человѣческаго вѣдѣнія, внѣшняго, опытнаго познанія, механическаго мышленія. Она открыта религіозному созерцанію, внутреннему опыту. Она составляетъ предметъ откровенія свыше, результатъ пророческаго вдохновенія. Только религіозному гению пророковъ и праведниковъ доступны тайны Божества,—и только черезъ „извѣстное“ пророческое слово они сообщены были религіозному сознанію еврейскаго народа.

Итакъ, чтобы понять судьбы человѣческія и смыслъ

¹⁾ Притч. VIII, 22—36.

²⁾ Евр. гл. X, 5—7; ср. Ис. XXXIX, 7—8; ср. Притч. VIII, 22—24.

всей вообще міровой жизни, человѣку нужно имѣть „умъ Господень“, нужно религиозное вдохновеніе, которое не можетъ быть результатомъ человѣческихъ усилій, умственного напряженія. Ветхозавѣтное пророческое вѣдѣніе шло отъ Духа, Который дышетъ, гдѣ хочетъ, Котораго голосъ неизвѣстно откуда приходитъ, и куда уходитъ¹⁾. Точно также и ученіе о смыслѣ жизни пріоткрыто было пророческому сознанию еще перваго человѣка, хотя онъ уже палъ. Грѣхъ совершился. Послѣдствія его тяжки: труды въ потѣ лица, болѣзни, смерть. Жизнь, сопровождаемая вѣчнымъ проклятіемъ, вѣчною борьбою плоти и духа, граничащая съ утратой всякаго смысла для естественнаго природнаго ума, въ виду явныхъ противорѣчій бытія. Все это сдѣлалось яснымъ первобытному человѣку. Но его-же внутреннему сознанию открылось вѣдѣніе предвѣчной тайны, первоевангеліе о Мессіи: „вражду положу между тобою (зміемъ—началомъ грѣха и зла) и между женою, между сѣменемъ твоимъ и Сѣменемъ ея. Оно (Сѣмя жены) сотретъ твою главу, а ты будешь жалить его въ пята“²⁾. Произойдетъ жестокая борьба человѣка со зломъ, но смыслъ жизни восторжествуетъ. Человѣкъ призванъ изъ небытія не затѣмъ, чтобы погибнуть, но Творецъ міра и человѣка будетъ Спасителемъ міра и человѣка. Такъ учитъ Богооткровенная еврейская религія.

Идея творенія раскрываетъ тайну Божественнаго Существа, тайну Троичности. Идея Искупленія, какъ основная и существенная во всемъ Ветхозавѣтномъ Откровеніи, имѣетъ основаніе въ той-же тайнѣ тріединства Божества, и по мѣрѣ ея усвоенія человѣческимъ сознаниемъ, по мѣрѣ вѣры, еще болѣе раскрываетъ трансцендентную Божественную природу. Если природа внѣшняя громко вопіетъ человѣку о Богѣ, какъ о Творцѣ и Промыслителѣ, какъ о міровомъ Художникѣ, то собственная природа человѣческая, носящая въ себѣ образъ Божій и подобіе, просвѣщаемая въ своей психической сторонѣ лучами непосредственнаго Божественнаго Открове-

¹⁾ Іоан. Ев. III, 8.

²⁾ Быт. III, 15

нія, еще громче говоритъ о Богѣ, какъ Искупителѣ, Спасителѣ міра.

Мессіанская идея еврейской религіи есть идея Завѣта, какъ свободнаго союза между Богомъ и человѣкомъ. Со стороны Бога этотъ Завѣтъ вѣчный, т. е. имѣетъ вѣчность своимъ началомъ и концомъ. Все, что совершилось на землѣ во времени, въ извѣстные историческіе моменты, все это, по ученію апостола Павла ¹⁾ есть образы, или символы вещей внѣміровыхъ, небесныхъ и вѣчныхъ. Тамъ, въ вѣчности, отъ Единаго Іеговы рождается вѣчное Слово, Премудрость и исходитъ Духъ. Тамъ, въ вѣчности, заключенъ и осуществленъ вѣчный Завѣтъ въ нѣдрахъ Тріипостаснаго Бога. Богу Отцу принадлежитъ идея міра конечнаго; Богу слову и Премудрости—ея осуществленіе, реализація вѣчной идеи въ формахъ конечнаго бытія; Богу Духу—ея завершеніе, приведеніе реального міра снова въ состояніе идеальное, возвращеніе идеи къ ея Источнику,—„да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“ ²⁾. Все это происходитъ въ нѣдрахъ вѣчности, тамъ, гдѣ начало и конецъ всего существующаго, гдѣ нѣтъ времени,—ни прежде, ни послѣ, тамъ, гдѣ идея—она-же и дѣйствительность.

Что-же и какъ изъ этихъ небесныхъ вещей происходитъ во времени? Гдѣ и въ чемъ осуществленіе вѣчныхъ идей? Первое осуществленіе Высочайшей Божественной идеи выразилось въ твореніи. Творческое Слово Божіе, Образъ Ипостаси Отчей, Божія Премудрость была „художницею“ въ актѣ міротворенія³⁾. Умалаясь въ міриадахъ сотворенныхъ вещей, самоограничиваясь въ ничтожествѣ конечнаго бытія, Божественная Мысль, или Слово тѣмъ не менѣе отпечатываетъ повсюду въ реальной природѣ Божественную красоту, разумъ и смыслъ, законосообразность и цѣлесообразность. Всякій атомъ земли, не говоря уже о премудромъ устройствѣ организмовъ, имѣетъ въ основѣ своей Божественную Мысль и осуществляетъ въ своемъ бытіи эту мысль, служитъ основной и единой цѣли всего мірового бытія. Вѣнцомъ-же міро-

¹⁾ Евр. VIII, IX, X и XI гл.

²⁾ I Кор. XV, 28.

³⁾ Притч. VIII, 30.

зданія, послѣднимъ словомъ Творческаго Слова явился чело-
вѣкъ, въ которомъ красота творенія завершилась полнымъ
отраженіемъ Божественнаго образа и подобія. И если всякая
тварь осуществляетъ въ своемъ бытіи Божественную мысль
и волю, то челоѡвѣкъ, какъ Богоподобное существо, долженъ
осуществить ее совершеннѣйшимъ образомъ. Въ этомъ его
назначеніе, единый и единственный смыслъ его жизни.

Съ этимъ богоподобнымъ созданіемъ Богъ заключаетъ
Завѣтъ, первобытный союзъ свободнаго Творца съ свобод-
ной тварью, Личности Высочайшей съ личностью ограничен-
ной. Такимъ актомъ Божественный Завѣтъ изъ вѣчности
переносится въ предѣлы ограниченности, становится зако-
номъ челоѡвческой земной жизни, чтобы привести челоѡвѣка
опять въ обители Отца небснаго, въ вѣчное бытіе Перво-
образа. Нѣтъ нужды говорить, что этотъ первобытный За-
вѣтъ не былъ формальнымъ юридическимъ договоромъ, или
контрактомъ. Дальнѣйшее повтореніе перваго Завѣта, напр.
при Моисеѣ, Иисусѣ Навинѣ, Ездрѣ, носило характеръ уже
формальный, законный, юридическій, зато и ограниченный.
Но при заключеніи Завѣта первобытнаго не понадобились
ни скрижали каменные, ни папирусъ, ни бумага и ничто по-
добное. Онъ начертанъ былъ на скрижаляхъ челоѡвческаго
сердца, ума и воли, во всемъ богоподобномъ духѣ челоѡвѣка.
Будучи вызванъ къ бытію Божіимъ Словомъ, челоѡвѣкъ въ
душѣ своей носитъ образъ Слова Божія; Имъ-же былъ не-
посредственно и наставляемъ до своего паденія, съ Нимъ и
находился въ крѣпкомъ духовномъ союзѣ. Порвалась-ли эта
связь, прекратился-ли союзъ послѣ грѣхопаденія людей?
Нѣтъ,—онъ не только не прекратился, но и не могъ пре-
кратиться, ибо челоѡвѣкъ по прежнему остался образомъ Бо-
жіимъ, носить въ своемъ лицѣ вѣчное, безсмертное начало
Абсолютнаго Бытія, такъ какъ самый союзъ его съ Богомъ
начался въ вѣчности. Своею духовною стороною, идеальнымъ
содержаніемъ своей природы бытіе челоѡвѣка коренится въ
вѣчномъ Божественномъ Существоѣ. Его видимая тѣлесная
природа конечна и смертна. Но дыханіе жизни, „живой духъ“
есть элементъ Божественный, неуничтожимый и безсмертный.
Раньше онъ былъ въ Богѣ, и къ Богу-же дслженъ возвра-

тяться, въ сродную ему стихію Божественной жизни, съ которой онъ связанъ вѣчнымъ союзомъ. „И возвратится персть въ землю, якоже бѣ“, и духъ возвратится къ Богу, иже даде его“¹⁾. „Богъ смерти не сотворилъ, а создалъ человѣка въ неистлѣніе“²⁾.

Впрочемъ, домірное бытіе человѣка не было индивидуальнымъ. Человѣка, какъ отдѣльной особи въ вѣчности не было. Идеальное содержаніе человѣческой личности, его духовная сторона входила въ составъ жизни Божественной³⁾. Въ твореніи совершилось то, что мы называемъ индивидуализаціей бытія, появилась и осуществилась свободная личность въ условіяхъ матеріальнаго міра. Первобытный союзъ Бога, заключенный съ человѣческою свободною личностію, не былъ и не могъ быть прекращенъ, но, понятно, условія, въ которыхъ находился человѣкъ до своего грѣхопаденія по отношенію въ вѣчному Завету, во многомъ измѣнились, послѣ того какъ человѣкъ палъ. Съ измѣненіемъ положенія сто-

¹⁾ Экл. XII, 7.

²⁾ Премудр. Сол. I, 13; II, 23.

³⁾ Мысль о предсуществованіи человѣка дана въ священномъ писаніи въ словахъ Самого Иисуса Христа Мѡ. 25, 34: „Приидите благословенные Отца Моего, наслѣдуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра“. Тоже въ Апок. 21, 2. 3. 10. 21 и дал. Что-же касается творенія св. Отцовъ, мысль о домірномъ существованіи человѣка у нихъ предпологается сама собою въ ученіи о Церкви небесной, идеальной, созданной прежде сложенія міра, ранѣе церкви земной, или о вѣчномъ Царствѣ Божіемъ. Во II посл. приписываемомъ св. Клименту Римскому прямо говорится о томъ, что Церковь ранѣе была духовною, открылась-же на послѣдокъ дней... (2 посл. Клим. въ русск. перев. Барсова „Исторія первобыт. христ. проповѣди“ и въ изд. Преображенскаго. Москва 1875). Въ „Пастырѣ“ Эрма церковь разсматривается какъ домірная и въ мірѣ осуществляемая величина. (Русск. перев. съ изд. Преображенскаго „Памятныки хр. писъм.“ 1866. Третье видѣніе церкви въ образѣ женщины старицы и затѣмъ юной). Также мысль о предсуществованіи всего тварнаго бытія раскрыта у св. Аѡнасія Великаго во 2 главѣ противъ аріанъ, гдѣ онъ изъясняетъ слова Притч. Сол. VIII, 22: „Господь создалъ Меня въ начало путей Своихъ, въ дѣла Своя“. По мнѣнію св. Отца идеальная вѣчная сторона земнаго тварнаго бытія есть вѣчная Божія Премудрость, отпечатлѣвающая Свой Образъ во всѣхъ дѣлахъ своихъ. Твор. св. Отецъ. Изд. Моск. д. акад. 1951—1854. *Поповъ И.* Религіозный идеалъ св. Аѡнасія Александрійскаго. Серг. пос. 1904.

ронъ самый договоръ могъ оставаться только въ измѣненномъ видѣ. Понятно, со стороны Бога отношеніе къ договору, или Завѣту измѣниться не могло вслѣдствіе абсолютной неизмѣняемости Божіей. „Не яко чловѣкъ Богъ колеблется, ниже яко сынъ чловѣческой измѣняется“¹⁾. Его рѣшенія непреложны, абсолютная воля Его измѣняться не можетъ. „У Него нѣтъ и тѣни перемѣны“²⁾. Если чловѣкъ созданъ былъ затѣмъ, чтобы испытать блаженство личнаго бытія въ общеніи съ Личностью Высочайшею, то и по грѣхопаденіи цѣль его бытія осталась тою-же. По прежнему въ Богѣ, въ общеніи съ Первообразомъ чловѣкъ долженъ полагать цѣль и смыслъ своей жизни. Все это дѣлаетъ яснымъ, что со стороны Бога отношенія къ Завѣту не измѣнились. Совсѣмъ другое отношеніе къ Завѣту съ Богомъ сталъ имѣть чловѣкъ. Раньше онъ зналъ Бога, какъ Творца своего, и законъ Бога носилъ въ сердцѣ своемъ. Во внѣшнихъ знакахъ Завѣта чловѣкъ не нуждался, ни въ законѣ, ни въ жертвахъ, ни вообще въ какомъ либо посредствѣ. Послѣ грѣха чловѣкъ почувствовалъ въ самомъ себѣ и кругомъ себя пустоту жизни и безсмысліе. И крайнимъ желаніемъ его стало имѣть своимъ Богомъ не Бога—Творца этого міра и этой жизни, на которыхъ съ момента паденія лежала печать проклятія, а Бога Спасителя отъ этого грѣшнаго міра и отъ всѣхъ послѣдствій грѣха. Около эдема съ древомъ жизни поставленъ херувимъ съ пламеннымъ мечемъ обращающимся. Жизнь побѣждена смертью и потеряла всякій смыслъ. Хотя Богъ смерти не сотворилъ и чловѣкъ созданъ въ неистлѣніе³⁾, но для чловѣка стало слишкомъ ясно, что смерть фактически воцарилась въ мірѣ. Какъ примириться съ такимъ бытіемъ, утратившимъ всякій смыслъ для разумно-свободнаго существа? Гдѣ и въ чемъ найти силу для того, чтобы жить и трудиться въ потѣ лица, въ болѣзняхъ раждать чадъ, страдать и терпѣть?

И вотъ здѣсь-то начинается со стороны Бога возста-

¹⁾ Числ. 23, 19.

²⁾ Іак. 1, 17; ср. Евр. VI, 16—17.

³⁾ Прем. Сол. I, 13; II, 23.

новленіе нарушеннаго человѣкомъ Завѣта. „Вражду положу между тобою и между женою, между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ ея. Оно будетъ поражать тебя въ голову, а ты будешь жалить Его въ пяту“¹⁾. Человѣческому сознанию, въ которомъ грѣхъ произвелъ смятеніе и временное помраченіе образа Божьяго, открылась тайна Божественной любви къ падшему созданію. Сѣмя жены побѣдитъ діавола и при несетъ человѣку спасеніе. Потомству человѣка обѣтована побѣда, жизни дарованъ смыслъ, указана опредѣленная цѣль въ неустанной борьбѣ съ тѣмъ эгоистическимъ грѣховнымъ началомъ, которое когда-то породило желаніе быть „яко богъ“ и привело къ смерти, обезсмысливъ жизнь. Всѣ чело-вѣскія страданія получили особый высшій смыслъ, въ качествѣ горнила для воспитанія соотвѣтствующихъ чувствъ и настроеній, для закаленія человѣческаго духа. Человѣкъ примирился и съ фактомъ смерти и, умирая, сталъ благословлять свое потомство, передавая ему отрадную вѣсть о будущей побѣдѣ надъ грѣхомъ и самою смертію, сообщая перво-бытное Откровеніе о Сѣмени.

Не все человѣчество приняло этотъ возстановленный Завѣтъ съ Богомъ, и первый-же сынъ перваго человѣка фактомъ братоубійства показалъ, какъ глубоко укоренился грѣхъ въ человѣческой природѣ. Можно сказать, что Завѣтъ Божій съ людьми, развиваясь съ теченіемъ вѣковъ отъ Адама до Христа, суживался въ объемъ лицъ, вѣрныхъ Завѣту, но зато углублялся въ сознаніи человѣка и въ разъясненіи своего смысла. Въ теченіе ряда вѣковъ, вплоть до Моисея, возстановленный Завѣтъ поддерживался непосредственными откровеніями Бога, но кругъ лицъ, способныхъ къ воспріятію такихъ откровеній, становился все меньше. Въ лицѣ Адама Завѣтъ былъ заключенъ со всѣмъ человѣчествомъ,—также и съ родомъ Ноя. Но въ лицѣ Авраама—только съ родомъ Авраама, въ лицѣ Давида—только съ его царствомъ, которое въ послѣдствіи ограничилось двумя колѣнами—Иудинымъ и Веніаминовымъ. Наконецъ, при Ездрѣ и

¹⁾ Быт. III, 15.

Нееміи еще разъ закрѣпленъ уже только съ обломками бывшаго іудейскаго царства.

По мѣрѣ того какъ все болѣе выяснялась для евреевъ идея Завѣта, — Провидѣніе опредѣляло общій ходъ исторіи Израильскаго народа, какъ носителя истинной религіи. Религіозную исторію народа еврейскаго можно раздѣлить на три періода: первый періодъ странствованія — отъ эпохи Авраама до Моисея. Еврейскій народъ въ эту эпоху лишь только началъ образовываться и обособляться. Ведя кочевую жизнь, переходя изъ земли Ханаанской въ Египетъ и обратно къ Иордану, евреи вступали въ живое общеніе съ культурами Вавилонской, Финикійской, Египетской. Это общеніе продолжалось до тѣхъ поръ, пока не сдѣлалось опаснымъ для самихъ евреевъ, какъ носителей высокой идеи единобожія и Мессіанской идеи. Когда окружающій религіозный соблазнъ сталъ угрожать евреямъ, они, по Божьему опредѣленію, обособляются отъ другихъ народовъ. Они получаютъ строгіе законы, опредѣляющіе ихъ религіозную жизнь, гражданскій и семейный бытъ. Когда обособленіе совершилось, когда истины вѣры и нравственности прочно укрѣпились въ народѣ, — наступаетъ третій періодъ разсѣянія евреевъ по разнымъ странамъ. Евреи разсѣиваются по разнымъ странамъ для того, чтобы всѣ народы знакомились съ ихъ великими религіозными идеями и съ идеей искупленія, и дѣлались почитателями Іеговы, оставивъ многобожіе.

Но не смотря на всѣ чрезвычайныя мѣры, направленныя Провидѣніемъ Божиимъ къ возстановленію первобытнаго Завѣта, мессіанская идея искупленія, раскрывающая истинный смыслъ жизни, не могла быть усвоена человѣчествомъ, погруженнымъ въ бездну грѣха, какъ должно. Слишкомъ высока идея, и слишкомъ низко палъ человѣкъ. Поэтому не говоря о народахъ языческихъ, исказившихъ первобытное преданіе до потери въ немъ всякаго смысла, изъ числа самого избраннаго племени только немногія единицы остались вѣрными Завѣту въ его истинномъ, духовномъ, первоначальномъ смыслѣ, 'немногіе' ждали въ Лицѣ Мессіи духовнаго вождя, избавителя отъ грѣховъ, отъ зла и діавола, отъ

смерти, отъ всего, что дѣлаетъ безмысленною жизнь чело-
вѣка. Но для того, чтобы сохранить вѣрность Завѣту даже
въ этомъ небольшомъ кругѣ лицъ изъ всего человѣчества,
потребовались чрезвычайныя внѣшнія средства: жертвы, об-
ряды, іерархія, потребовался цѣлый кодексъ законовъ, ка-
менные скрижали, книжные свитки, ковчегъ завѣта. Все это
направлено было Божественнымъ Промысломъ къ одной
цѣли,—чтобы облегчить челоѣку память о великомъ изна-
чальномъ обѣтованіи о Спасителѣ,—но все это по роковому
закону грѣха въ послѣдствіи заслонило собою, своею видимою,
внѣшнею стороною и формою въ сознаніи евреевъ сущность
великой Мессіанской идеи. Особенно это нужно сказать
о Ветхозавѣтномъ Моисеевомъ законѣ.

ГЛАВА VI.

Ветхозавѣтный Законъ и его значеніе въ исторіи Мессіанской идеи.

Нельзя дать полной картины еврейской религіи, не
остановившись на законѣ. По словамъ ап. Павла законъ
былъ стражемъ еврейства, хранителемъ чистоты вѣры, вос-
питателемъ и дѣтководителемъ ко Христу¹⁾. Иначе сказать,
онъ служилъ той-же идеѣ приготовленія къ принятію Иску-
пителя. Законъ опредѣлялъ всю жизнь еврейства не рели-
гіозною только, но и гражданскую. Сущность его выражена
въ десяти заповѣдяхъ. За полторы тысячи лѣтъ до Р. Хр. по-
явились онѣ у грубаго, некультурнаго народа, но и теперь,
слустя двѣ тысячи лѣтъ по Р. Хр., самые культурные хри-
стіанскіе народы не находятъ ничего лучше, какъ по нимъ
же учить дѣтей своихъ вѣрѣ и нравственности. Принципъ
постепенности, которымъ Провидѣніе руководило древнее
человѣчество, замѣтенъ даже на этомъ десятеловіи. Запо-

¹⁾ Галат. IV, 1—10. Ап. Павелъ здѣсь имѣетъ въ виду главнымъ
образомъ внѣшнюю обрядовую сторону закона.

вѣди, какъ извѣстно, дѣлятся на два разряда: заповѣди объ обязанностяхъ къ Богу и объ обязанностяхъ къ ближнимъ. Тѣ и другія расположены по степенямъ важности. Прежде всего отъ человѣка требуется признаніе существованія Божія, чтобы человѣкъ признавалъ, что есть Единый Богъ. Это признаніе вообще не трудно для евреевъ, которые видѣли и на себѣ ощущали проявленіе Божественной силы. Затѣмъ второе требованіе, чтобы у евреевъ не было иныхъ боговъ, кромѣ Одного. Это требованіе можно назвать отрицательнымъ, хотя самая полнота предостереженій (на небеси горѣ, низу, въ водахъ) показываетъ, сколько соблазновъ окружало еврея. Далѣе ставится предостереженіе болѣе тяжелое: не нужно употреблять напрасно имя Божіе. Его нужно проносить съ благоговѣніемъ, трепетать предъ Его святостью. Для этого нужна особенная настроенность, постоянная религіозная чуткость. Но и эту заповѣдь можно выполнить, если слѣдить за собою и сдѣлать это привычкою. Слѣдующая заповѣдь повелѣваетъ 7-й день каждой недѣли посвящать Богу и дѣламъ Его. Замѣчательно, что въ исполненіи этой заповѣди обязаны были участвовать и тѣ изъ иноплемениковъ, которыхъ судьба была связана съ евреями. Еврей не могъ заставить работать въ этотъ день своихъ слугъ, плѣнниковъ и рабовъ изъ иновѣрцевъ.

Такимъ образомъ, обязанности къ Богу, начинаясь признаніемъ бытія Божія, вели сначала къ настроенности, соотвѣтствующей величію Божію, и оканчивались привлеченіемъ къ познанію Бога людей, въ Него невѣрующихъ. Обязанности къ ближнимъ тоже идутъ по лѣстницѣ постепенности. Сначала человѣку предъявляется самое легкое и естественное требованіе почитать родителей. Особенно легкимъ это требованіе представлялось въ то время, когда младшія поколѣнія весь кругъ своихъ познаній получали отъ отца и матери, и поэтому всегда смотрѣли на нихъ, какъ на незыблемый авторитетъ. За обязанностями къ родителямъ идутъ обязанности ко всѣмъ другимъ людямъ. Общая обязанность—не убивать, щадить жизнь своего ближняго. За нею слѣдуетъ заповѣдь—не прелюбодѣйствуй, т. е. не убивай семейнаго счастья; семейныхъ началъ, опирающихся на твое цѣло-

мудріє; потомъ „не кради“, не посягай на матеріальное благополучіе ближняго. Но ближнему можно нанести вредъ не только дѣломъ, а и словомъ. Дается заповѣдь болѣе трудная, требуется воздержаніе языка, чтобы избѣжать осужденія. Есть люди, которые не убивали, не теряли цѣломудрія, не крали, но много-ли найдется такихъ, которые не бросали тѣни на честь ближняго, никогда не говорили неправды, лжи, клеветы, тонкихъ сплетенъ и невинныхъ? Но корень всякаго грѣха не въ дѣлахъ или словахъ, а внутри человѣка, въ его мысляхъ и сердечныхъ желаніяхъ. И вотъ величественныя заповѣди Моисея заключаются послѣднею— „не пожелай“. Это сказано три тысячи вѣковъ назадъ, въ то время, когда самая совершенная, по тогдашнему, религіозно-философская моральная система буддизма не идетъ дальше простого состраданія, сочувствія, при томъ такого, который строго говоря, не опирается ни на какой принципъ и не ведетъ ни къ какой другой цѣли, кромѣ небытія. Вся эта великая нравственная система еврейской религіи имѣла одну лишь цѣль— оправдать, освятить, очистить, одухотворить человѣка, сообщить ему высокую идею о его назначеніи, помочь ему вести борьбу съ врагомъ искусителемъ, получившимъ власть надъ человѣкомъ, и приготовить къ принятію Искупителя¹⁾.

Своей прямой цѣли,—нравственнаго возрожденія еврейскаго народа, законъ Моисеевъ не достигъ, но онъ послужилъ Божественнымъ планамъ, для сохраненія великой идеи искупленія, путемъ отрицательнымъ. Чтобы понять это, необходимо имѣть въ виду слѣдующее.

Хотя законъ Моисеевъ несомнѣнно Божественнаго происхожденія, но онъ былъ данъ человѣку, далеко не достигшему настоящаго духовнаго возраста. Божественнымъ промысленіемъ это не могло быть оставлено безъ вниманія. Не могло укрыться отъ всевидящаго ока Іеговы и то обстоятельство, что Израиль пойметъ законъ *въ узко-національномъ смыслѣ и въ политическомъ значеніи, какъ свой законъ, ограждающій только его интересы* и Самого Законодателя, Іегову, назоветъ только *своимъ Богомъ*. Но всевѣдѣнію Божию

¹⁾ *Глаголевъ С.* проф. „Изъ чтеній о религіи“ стр. 171—174.

вѣдомо было будущее, какъ настоящее, и ограда закона, какъ юридической нормы, до времени была нужна, о чемъ свидѣтельствуеетъ св. апостоль Павелъ. До времени слѣдовало закрѣпить въ еврейхъ и строгій монотеизмъ и даже нѣкоторую трансцедентность въ понятіи Божества. Все это съ цѣлью дать почувствовать Израилю тяжесть ига писанаго закона и возбудить въ немъ желаніе иного закона сердца, иного отношенія къ Богу, отношенія не юридическаго, а сыновняго ¹⁾). Такимъ образомъ, значеніе закона, по мнѣнію апостола Павла, было отрицательнаго характера. Онъ заставлялъ человѣка чувствовать на себѣ свою тяжесть и желать другого закона, милости, благодати и всепрощенія. Но и эта отрицательная заслуга закона оплачивалась слишкомъ дорогой цѣной. Не по причинѣ закона, — ибо законъ святъ, и заповѣдь свята ²⁾), — но подѣ его вліяніемъ и въ силу грѣховности, немощи и слабости человѣческой природы, въ еврействѣ создались явленія, не имѣющія ничего общаго съ духомъ самого закона. Со времени Ездры ³⁾ появились группы книжниковъ и фарисеевъ, все вниманіе которыхъ устремилось на мелочь и форму, обрядъ и внѣшность. Оставивъ „вещная закона“, судъ и милость и вѣру, книжники и фарисеи старались объ одномъ, какъ-бы не забыть дать десятину мяты, аниса и тмина ⁴⁾). Обрядъ и культъ воцарились на мѣсто нравственности, и лицемѣріе замѣнило собою истинную религіозность. Юридическая форма, присущая закону, и мысль о возмездіи за его нарушеніе привлекли все вниманіе древняго еврея, а сущность закона осталась въ тѣни. Живое религіозное чувство и нравственное сознаніе уступило мѣсто казуистикѣ.

Однако при всѣхъ отрицательныхъ результатахъ законъ оказалъ огромное вліяніе на исторію еврейства и его религію. Пробуждая сознаніе грѣха, онъ естественно вызывалъ

¹⁾ Римл. VII глава.

²⁾ Римл. VII, 12.

³⁾ Первымъ книжникомъ былъ самъ Ездра. I Ездры VII, 10—12: Неем. VIII, 3—9.

⁴⁾ Мѡ. XXIII, 23.

потребность оправданія и спасенія отъ грѣха. Человѣкъ понималъ, что познаніе закона ничему не поможетъ; оно только дѣлаетъ грѣхъ сознательнымъ, а его самого преступникомъ. Поэтому человѣку нужно не знаніе закона, а прощеніе грѣховъ и спасеніе. Такимъ образомъ, законъ не приводилъ прямо къ Мессіи, но возбуждалъ жажду Мессіи. Своей идейной сущностью онъ вызывалъ пророческое служеніе, которое, по сознанію послѣдняго изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, готовило путь къ пришествію Христа ¹⁾).

Впрочемъ, не одинъ законъ исполнялъ воспитательную миссію среди еврейства. То-же самое нужно сказать о ветхозавѣтномъ культѣ, іерархіи, жертвахъ. Все было объединено одною идеею, служило одной цѣли человѣческаго спасенія. Все символически приводило къ мысли объ Искупителѣ, все воспитывало Іудеевъ и вело ихъ къ исполненію времени и явленію на землю Сына Божія. Къ несчастью для евреевъ, идея о Мессіи была сохранена въ цѣломъ и неповрежденномъ видѣ только нѣкоторыми избранными лицами еврейскаго народа. Если-бы спросили насъ, почему же Мессія—Искупитель не былъ признанъ и принятъ народомъ еврейскимъ, мы-бы отвѣтили:—массой. Онъ не былъ принятъ, но масса еврейская успѣла приготовить къ явленію Мессіи массу иноплеменниковъ. Религія еврейская сыграла свою роль не по отношенію только къ народу еврейскому, а по отношенію ко всей массѣ человѣчества. Поэтому-то она и заслуживаетъ названія религіи Богооткровенной, сумѣвшей принять размѣры религіи общечеловѣческой.

¹⁾ Лук. III, 3—6; ср. Исаи XL, 3—5.

ОТДѢЛЪ Ш.

Х Р И С Т І А Н С Т В О .

ГЛАВА I.

Искуплѣніе.

Смысль догмата. Юридическая теорія и ея границы. Главные недостатки теоріи. Значеніе искупительнаго акта, являющагося подвигомъ всей земной жизни Исуса Христа.

Первородный грѣхъ вызвалъ въ душѣ человѣка страстное желаніе найти смыслъ бытія въ условіяхъ этого міра, на которомъ лежала явная печать Божьяго отверженія (проклятія), въ виду неизбѣжной смерти, завершающей земное человѣческое странствованіе ²⁾). И можно съ увѣренностью сказать, что человѣкъ никогда не нашель-бы этого смысла, если-бы остался жить вѣчно въ условіяхъ своей духовно-тѣлесной природы, поврежденной грѣхомъ. Его вѣчная жизнь въ этихъ условіяхъ была-бы для него вѣчнымъ мученіемъ, потому что, оставаясь существомъ духовно-разумнымъ, человѣкъ никогда не могъ-бы забыть своего перваго грѣха. Для человѣка, умершаго духовно, лишившагося духовнаго союза съ Источникомъ жизни, нѣтъ и не можетъ быть истинной жизни. Вѣчное существованіе, вѣчное тѣлесное безсмертіе въ такихъ условіяхъ было-бы жалкимъ прозябаніемъ, жизнью хуже животнаго, потому что животное лишено сознанія и не ищетъ смысла жизни. Удовлетворяя свои физическія

¹⁾ Быт. III, 17—19; 22—23.

потребности, животное не ищет ничего больше. Тогда какъ человѣкъ и въ падшемъ состояніи своемъ не лишился окончательно образа Божія, и работа сознанія въ немъ не прекратилась¹⁾. Поэтому единственнымъ спасеніемъ для падшаго человѣка оставалось покорно ждать и желать смерти, какъ акта, освобождающаго отъ безсмысленныхъ условій земной жизни.

Божественное обѣтованіе о Сѣмени жены вдохнуло энергію въ душу человѣка и помогло ему найти смыслъ и въ этомъ временномъ безрадостномъ существованіи. Онъ нарекъ имя женѣ своей *Ева*, что значить *жизнь*²⁾. Онъ пророчески, всѣми остатками своего чистаго первобытнаго религіознаго сознанія, озаряемаго Божественнымъ Откровеніемъ, провидѣлъ въ Евѣ мать всѣхъ живущихъ и среди нихъ то великое Сѣмя, Которое одолѣетъ корень зла и явится Творцомъ новой жизни человѣчества. Съ тѣхъ поръ все человѣчество стало жить будущимъ, вѣрою въ грядущее избавленіе отъ тяготящаго проклятія и надеждою на то, что по окончаніи земного индивидуальнаго бытія, настанетъ новое индивидуальное бытіе въ новыхъ условіяхъ.

Зная содержаніе Евангелія, повѣствующаго о жизни, дѣлахъ и ученіи Господа Иисуса Христа, зная апостольское пониманіе Его Божественной Личности и совершеннаго Имъ дѣла, мы, съ точки зрѣнія исторической перспективы, можемъ сказать, что пророчество Адама сбылось и ожиданіе исполнилось. „Въ немъ (Иисусъ Христѣ) была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣковъ“³⁾. „О Немъ-же имамаи избавленіе кровію Его и оставленіе прегрѣшеній по богатству благодати Его“⁴⁾. Все дѣло спасенія нашего апостольскому сознанію св. Павла представляется актомъ искупленія вины перваго человѣка крестною смертію Иисуса Христа, воплотившагося

1) Нельзя не вспомнить *Паскаля*. „Несчастливымъ можетъ быть только существо сознательное. Разрушенный домъ не можетъ быть несчастливымъ. Бѣдствовать сознательно можетъ только человѣкъ“. Мысли о религіи стр. 25.

2) Быт. III, 20.

3) іоан. I, 4.

4) Еф. I, 7; ср. Кол. I, 14.

Сына Божія. „Христось искупилъ насъ отъ клятвы законныя, бывъ по насъ клятва“ ¹⁾). Поэтому въ христіанской богословской наукѣ, на основаніи словъ апостола Павла, центральнымъ, специфически-христіанскимъ догматомъ явилось ученіе объ искупленіи, смыслъ котораго въ исторіи богословской науки не всегда былъ одинъ и тотъ-же.

Прежде всего, что значитъ самый терминъ *искупленіе*, какъ нужно понимать его? Въ первоевангеліи о Мессіи ничего не говорилось объ искупленіи. Тамъ побѣда Сѣмени жены надъ зміемъ (дьяволомъ) не названа искупленіемъ, а просто существеннымъ пораженіемъ зла: „Оно (Сѣмя) будетъ поражать тебя въ голову“ (Быт. III, 15). Тамъ проклятію подвергся не человѣкъ, а земля, которая не станетъ вознаграждать человѣческіе труды. Проклятію человѣкъ подвергся позднѣе, и не со стороны Бога, а со стороны дарованнаго Богомъ закона. Лишнее подтвержденіе невыносимой тяжести ига еврейскаго закона. Понимаемый въ формальномъ, юридическомъ смыслѣ, законъ Моисеевъ не зналъ снисхожденія и подвергалъ проклятію всякаго, кто не исполнитъ всѣхъ его предписаній ²⁾). Христось Своєю крестною смертью взялъ на Себя вину людей передъ закономъ, (въ данномъ случаѣ однихъ іудеевъ, для которыхъ былъ данъ законъ), и наказаніе за нее, потому что повѣшеніе на древѣ примѣнялось къ преступникамъ, нарушающимъ законъ ³⁾). Такимъ образомъ, слова апостола Павла объ искупленіи ⁴⁾) несомнѣнно имѣютъ въ виду однихъ іудеевъ, которымъ дарованъ законъ, и содержатъ прямой смыслъ освобожденія отъ закона ⁵⁾). Конечно, плоды крестной смерти Христа отразились и на язычникахъ, но не въ томъ смыслѣ, какъ на іудеяхъ. Эти послѣдніе были рабощены закону, закрѣплены за нимъ, какъ рабы ⁶⁾), связаны

¹⁾ Гал. III, 13; ср. Втор. XXI, 23.

²⁾ Второз. XXVII, 26.

³⁾ Второз. XXI, 23.

⁴⁾ Гал. III, 13.

⁵⁾ Объ этомъ совершенно ясно сказано въ посл. къ Гал. IV, 5: „чтобы искупить подзаконныхъ“—*ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ.*

⁶⁾ Гал. IV, 3—7.

по рукамъ и ногамъ внѣшне-формальной юридической силой закона. Чтобы избавить іудеевъ отъ этого ига, ихъ дѣйствительно нужно было *искупить*, дать за нихъ выкупъ, какъ это дѣлалось по отношенію къ рабамъ, переходящимъ во владѣніе къ другому господину ¹⁾, т. е. нужно было выполнить для освобожденія отъ закона извѣстный юридическій актъ. Но когда рѣчь идетъ о дѣлѣ Христовомъ, о страданіяхъ, Имъ понесенныхъ, о Крови Его, пролитой на крестѣ, то нужно имѣть въ виду всѣхъ людей, а не однихъ іудеевъ, и, стало быть, по отношенію ко всѣмъ людямъ терминъ *искупленіе* будетъ имѣть уже не тотъ смыслъ и во всякомъ случаѣ не юридическій смыслъ.

Говоря объ отношеніи Бога къ человѣку падшему и о спасеніи людей чрезъ Иисуса Христа, мы должны имѣть въ виду основы того самаго первобытнаго и вѣчнаго завѣта, который былъ заключенъ съ Адамомъ и въ лицѣ послѣдняго со всѣмъ человѣческимъ родомъ. При этомъ не должны упускать изъ виду и того Богооткровеннаго ученія о безконечномъ внѣмѣрномъ завѣтѣ, который отъ вѣчности существовалъ въ Богѣ Тріединомъ и Тріипостасномъ. Тамъ, въ этомъ недосягаемомъ Абсолютномъ Бытіи, коренится отъ вѣка все міровое конечное бытіе, и все, что для конечнаго бытія является какъ прошедшее и будущее, для Бытія Абсолютнаго есть настоящее. И тамъ, въ вѣчности, второе Лице Бога Тріединаго, Божіе Слово провозглашаетъ: „се иду, еже творити волю Твою Боже“ ²⁾, провозглашаетъ, имѣя въ виду, извѣстный историческій моментъ нарушенія человѣкомъ завѣта съ Богомъ. Совершенно ясно, что этимъ вѣчнымъ „се иду“ повѣдана человѣку тайна Тріединаго Бога, или внутренней жизни Божества, заключающейся въ любви, готовой на самопожертваніе ³⁾. Все ученіе о Троичности Лицъ имѣетъ, такимъ образомъ, самую тѣсную связь съ тайною вочеловѣченія Сына Божія и совершеннаго Имъ искупленія. Безпредѣльное Существо Божіе оказывается безпредѣльнымъ прежде

¹⁾ Лев. XXV, 52—46.

²⁾ Евр. X, 6—7 ср. Пс. XXXIX, 7—9.

³⁾ Іоан. III, 16.

всего въ актѣ самоограниченія, въ Божественной Любви. Ни о какомъ правосудіи, возмездіи или наказаніи за грѣхъ не говоритъ намъ тайна Троичности. Ни о какихъ юридически-законныхъ отношеніяхъ рѣчи быть не можетъ и въ томъ случаѣ, когда мы имѣемъ въ виду актъ осуществленія предвѣчнаго „се иду“. Какія могутъ быть юридическія нормы тамъ, гдѣ Творецъ и тварь, всемогущество и ничтожество, Бытіе Абсолютное и бытіе ограниченное, гдѣ есть двѣ совершенно неравныя стороны. Не голосъ правосудія и возмездія услышалъ Адамъ падшій, а голосъ милосердія и любви Божіей: „Адамъ, гдѣ ты?“. Не голосъ наказанія онъ узналъ и въ словахъ— „Сѣмя жены сотретъ главу змія“, а благое обѣтованіе объ избавленіи и спасеніи, о полномъ прощеніи первороднаго грѣха. Отсюда ясно, что и самое исполненіе даннаго обѣтованія нельзя разсматривать, какъ юридическій актъ со стороны Бога, и принятый въ богословской наукѣ терминъ *искупленіе* нельзя понимать въ юридическомъ смыслѣ.

Между тѣмъ еще со временъ первыхъ апостоловъ, раскрывавшихъ христіанскій догматъ объ искупленіи, юридическое пониманіе послѣдняго явилось преобладающимъ. Времена схоластики закрѣпили, усилили это пониманіе. Слѣды его мы находимъ въ богословскихъ системахъ самаго послѣдняго времени.

Сущность ученія объ искупленіи юридическая теорія представляетъ въ такомъ видѣ. Своимъ грѣхомъ люди прогнѣвали Бога и навлекли на себя праведный гнѣвъ Божій. Вслѣдствіе этого надъ ними должно было совершиться Божественное правосудіе. Люди должны были понести тяжкую кару. И все равно искупить своей вины передъ Богомъ не могли, потому что безконечно оскорбили Бога. Безконечная вина требовала безконечнаго удовлетворенія. Чтобы отвратить праведный Божій гнѣвъ и дать безконечное удовлетвореніе Божественному правосудію, Богочеловѣкъ Христосъ Своею крестною смертію принесъ Самого Себя въ жертву. Эта жертва должна была удовлетворить правосудію Божію,

потому что страдалъ Безгрѣшный за грѣшныхъ въ лицѣ Богочеловѣка Христа ¹⁾). Къ этому объясненію догмата искупленія присоединяють еще теорію примиренія сторонъ. Грѣхопадєніемъ челоѣка нарушенъ союзъ между Богомъ и челоѣкомъ, союзъ, имѣющій характеръ договора. Чтобы возстановить союзъ, должно состояться примиреніе сторонъ, — Бога съ челоѣкомъ и челоѣка съ Богомъ ²⁾). Примирителемъ — посредникомъ явился Иисусъ Христосъ, ходатай Новаго Заѣта, или новаго союза между Богомъ и челоѣкомъ.

Въ этой юридической теоріи все дѣло искупленія является непонятнымъ. Оно представлено въ видѣ обычнаго судебного процесса между двумя равными сторонами. По винѣ одной изъ сторонъ нарушенъ договоръ. Виновная сторона должна потерпѣть наказаніе. Правосудіе требуетъ необычнаго возмездія. И вотъ является Праведникъ, взявшій на себя грѣхъ, вину и наказаніе... Только католическое богословіе могло выдумать эту нелѣпую теорію ³⁾), которая все дѣло домостроительства нашего спасенія, дѣло чрезвычайное, Божіе дѣло, представляетъ въ чертахъ, приличныхъ челоѣческимъ отношеніямъ, въ образахъ челоѣческаго договора между сторонами, суда двухъ тяжущихся, возмездія по приговору суда, которымъ якобы удовлетворяется правосудіе и возстановляется правда.

Можно было-бы допустить умѣстность этой теоріи лишь въ томъ случаѣ, если-бы дѣло шло только объ искупленіи подзаконныхъ іудеевъ. Такъ оно и представлено у апостола Павла въ посланіи къ Галатамъ. Законъ, пришедшій послѣ обѣтованія, данный рукою посредника Моисея ⁴⁾), дѣйстви-

¹⁾ См. Догматическое богословіе Митр. Макарія т. II, стр. 10—14.

²⁾ Этотъ остатокъ юридической теоріи замѣтенъ и въ книгѣ о. Свѣтлова: „Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи“. ч. II, стр. 331—333. Изд. 1912 г.

³⁾ Указанная теорія принята въ католициствѣ папою Климентомъ VI въ 1343 году въ качествѣ догмата въ самый разгаръ схоластики и подъ вліяніемъ Ѳомы Аквинскаго, который училъ, что отъ папы зависитъ окончательное опредѣленіе того, что относится къ вѣрѣ. *Функъ*. Исторія Христ. церкви. Пер. Гидулянова стр. 315. Москва 1911 г.

⁴⁾ Гал. III, 19.

тельно многое измѣнилъ въ отношеніяхъ іудеевъ къ Богу, поставивъ эти отношенія въ юридическія рамки между двумя договорившимися сторонами. Но вѣдь на то онъ и законъ, а не вѣра, не первобытное обѣтованіе, не первобытный союзъ. Измѣнить отношенія между Богомъ и человѣкомъ, установившіяся раньше ¹⁾, онъ не могъ, не имѣлъ силы. Онъ имѣлъ характеръ временнаго средства, имѣющаго опредѣленную цѣль: дать почувствовать іудею необходимость благодатныхъ, сердечныхъ, а не юридическихъ отношеній къ Богу. Исполнивъ это свое назначеніе, законъ въ его юридической сторонѣ совершенно упраздненъ, отмѣненъ Іисусомъ Христомъ. И эта отмѣна, это снятіе ига закона дѣйствительно есть искупленіе подзаконныхъ, выкупъ отъ рабства закону.

Но здѣсь юридическая теорія и кончается. Когда мы имѣемъ въ виду отношенія между Богомъ и всѣмъ человѣчествомъ, указанная теорія не имѣетъ никакого смысла. Все человѣчество въ лицѣ Адама вступило въ живой союзъ съ Богомъ, не какъ равная сторона съ равной, а какъ тварь со своимъ Творцомъ. И не правосудіе Божіе пошло навстрѣчу падшему созданію, а та-же безконечная любовь, которая вызвала человѣка къ бытію. Ни о какомъ удовлетвореніи правды Божіей здѣсь не можетъ быть и рѣчи, потому что самое понятіе объ этомъ принижаетъ Божіе Абсолютное Существо, которое „ни отъ рукъ человѣческихъ угожденія пріемлетъ, требуя что, Само дая всѣмъ и животъ, и дыханіе, и вся“ ²⁾. Точно также нельзя понимать дѣло искупленія въ видѣ примиренія сторонъ,—Бога съ человѣкомъ и человѣка съ Богомъ. Такъ, гдѣ одна изъ сторонъ является причиною бытія другой стороны, понятіе примиренія совсѣмъ не умѣстно. Тамъ возможно или всепрощеніе, или новое твореніе, созданіе новой твари на мѣсто прежней. Существуетъ богословское мнѣніе, что средствомъ примиренія Бога съ человѣкомъ и человека съ Богомъ служитъ покаяніе, потому что оно является

¹⁾ При Авраамѣ. Апостолъ имѣетъ въ виду обѣтованія, данныя Аврааму и союзъ съ нимъ, но вѣдь извѣстно, что этими обѣтованіями подтверждено обѣтованіе Адаму. Гал. III, 16, 19, ср. Быт. III, 15; XII, 7.

²⁾ Дѣян. XVII, 24—25; ср. Ис. XI, 48.

„вполнѣ достаточной жертвой со стороны человѣка, удовлетвореніемъ правдѣ Божіей, иначе—умилостивленіемъ правосуднаго гнѣва Божія. Оно умилостивляетъ Бога и побуждаетъ Бога отиѣнить казнь за грѣхъ“¹⁾). Намъ кажется, что такое мнѣніе несправедливо по существу и не соотвѣтствуетъ исторической правдѣ. Если имѣть въ виду согрѣшившихъ Адама и Еву, то вѣдь они не обнаружили сердечнаго раскаянія, напротивъ, старались скрыть свой грѣхъ и оправдать самихъ себя. Между тѣмъ обѣтованіе о Сѣмени имъ было дано. Выслушавъ его они были тронуты Божественною любовью и приготовились жить въ тѣхъ условіяхъ, которыя созданы были ихъ грѣхомъ. Несправедливо указанное мнѣніе и по существу. Представляютъ Бога гнѣвающимся, требующимъ умилостивленія, ищущимъ удовлетворенія своей правды и т. д. недостойно Бога, который такъ „возлюбилъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ, вѣруяй въ Него не погибнетъ, но имать животъ вѣчный“²⁾). Конечно, покаяніе необходимо со стороны человѣка; оно требуется фактомъ челоуѣческой свободы, которой предоставлено избирать добро и зло, жизнь и смерть³⁾. Но первое обѣтованіе объ искупленіи не было слѣдствіемъ челоуѣческаго раскаянія. Оно было дѣломъ только Божественной любви и ничѣмъ больше. Отсюда и понятно, почему апостоль Павелъ, говоря объ оправданіи челоуѣка отъ первороднаго грѣха, дарованномъ „туне благодатію Божією, избавленіемъ еже о Христѣ Исусѣ“⁴⁾ и объ искупленіи Кровію Его добавляетъ, что этотъ актъ совершенъ Тѣмъ, Которымъ создано все видимое и невидимое⁵⁾. Богъ, Искупитель и Спаситель, есть въ то-же время Творецъ міра. Если-бы Онъ не былъ Творцомъ міра, то не существовало-бы грѣха и не было-бы самаго вопроса объ искупленіи.

¹⁾ Свѣтловъ: „Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи“. 1912. т. II, стр. 331.

²⁾ Іоан. III, 16.

³⁾ Второз. XXX, 15—19.

⁴⁾ Римл. III, 23—24.

⁵⁾ Колос. I, 14. 16.

Юридическая теорія, выдвигая на первый планъ правосудіе Божіе, видитъ въ искупленіи какой-то механической процессъ, совершенный Иисусомъ Христомъ. Богочеловѣкъ Христосъ Своею крестною смертію принесъ Самого Себя въ жертву за грѣхъ, и эта жертва явилась безконечной платой предъ безконечнымъ правосудіемъ. Но чѣмъ-же вызвана эта жертва, какъ не любовію Бога, и умѣстно-ли понятіе о платѣ тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о самопожертвованіи? И не будетъ-ли глубокимъ противорѣчіемъ признавать такой способъ обращенія со свободной тварью: восхотѣлъ сотворить и сотворилъ, восхотѣлъ спасти и спасъ. Еще блаженный Августинъ указывалъ, что Богъ могъ сотворить насъ безъ насъ, но спасти насъ безъ насъ не можетъ. Иначе Богъ дѣйствовалъ-бы совершенно произвольно и тогда, когда творилъ человѣка, и и тогда, когда его спасалъ. Непонятнымъ остается и то, за чѣмъ потребовалось Богу принести Самого Себя въ жертву для удовлетворенія Своего-же правосудія? Богъ могъ-бы прямо простить человѣка безъ этого чрезвычайнаго средства. Особенно большое недоумѣніе вызываютъ страданія Праведника ни въ чемъ неповиннаго. Какимъ образомъ правосудіе Божіе можетъ удовлетвориться наказаніемъ невиннаго? Всѣ эти детали въ догматѣ искупленія при юридически-раціоналистическомъ пониманіи совершенно затемняютъ его смыслъ и заставляютъ не соглашаться съ нимъ всякаго мыслящаго человѣка. Недаромъ Каррьеръ сказалъ: „Богъ, заставляющій страдать невиннаго, чтобы облагодѣтельствовать грѣшниковъ, конечно, не былъ-бы Богомъ любви, какъ и Богомъ справедливости. Онъ былъ-бы кровожаднымъ идоломъ“. Отсюда понятно, что центръ тяжести въ догматѣ объ искупленіи и спасеніи долженъ лежать не въ правосудіи Божіемъ, ищущемъ кары, а въ любви и милосердіи, способномъ на самопожертвованіе. И все дѣло искупленія не должно быть разсматриваемо, какъ принесеніе Сыномъ Божиимъ извѣстной платы Богу, а какъ принятіе на Себя грѣховъ человѣческихъ въ томъ случаѣ и подъ тѣмъ условіемъ, если человѣкъ самъ осуждаетъ себя за грѣхи и стремится отъ нихъ освободиться, но не можетъ побѣдить въ себѣ грѣховныхъ

страстей ¹⁾. А въ такомъ случаѣ все дѣло искупленія должно быть разсматриваемо не только какъ историческій фактъ, а какъ постоянный, продолжающійся до сего дне, процессъ возобновленія союза между Богомъ и согрѣшающимъ, но кающимся человѣкомъ, процессъ, слагающійся изъ двухъ силъ,—Божественной благодати Христа и дѣятельнаго подвига самого человѣка. Это не плата Богу за грѣхи, не возмездіе или наказаніе невиннаго, а единственно возможный способъ къ очищенію людей отъ грѣховъ, когда-бы и кѣмъ бы изъ свободныхъ существъ они ни были совершены.

Съ этой точки зрѣнія каждый кающійся грѣшникъ становится въ то положеніе, въ которомъ былъ Адамъ до паденія, т. е. дѣлается какъ-бы новымъ созданіемъ Божиимъ, или вновь рожденнымъ человѣкомъ, и самый актъ искупленія по отношенію къ нему является какъ-бы новымъ творческимъ актомъ ²⁾.

Великое дѣло спасенія людей нельзя разсматривать отрѣшенно отъ Личности Самого Христа, какъ отдѣльный подвигъ въ жизни Христа. Въ этомъ вся ошибка юридической теоріи, выдвигающей на первый планъ крестныя страданія Іисуса Христа. Дѣло спасенія было дѣломъ всей жизни Христа, являющейся сплошнымъ подвигомъ самоуничтоженія. Оно началось актомъ воплощенія, когда истинный Сынъ Божій „Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчествъ бывъ и образомъ обрѣтеса, якоже человѣкъ“ ³⁾, продолжалось всю Его жизнь и завершилось на крестѣ. Поэтому, чтобы понять истинный смыслъ искупительнаго акта, необходимо понять психологію Христовыхъ чувствованій, Его духовныхъ переживаній, Его Богочеловѣческаго сознанія, и всего внутренняго содержанія Его Личности. Апостоль Павелъ справедливо сказалъ, что въ насъ должны быть тѣ-же чувствованія, которыя во Христѣ Іисусѣ ⁴⁾, если мы хотимъ имѣть вѣрное пониманіе дѣла Христова. Въ противномъ слу-

¹⁾ Несмѣловъ: „Наука о человѣкѣ“ т. II, стр. 335—336.

²⁾ 2 Кор. V, 17; ср. Іоан. I, 12—13.

³⁾ Фил. II, 6—7.

⁴⁾ Фил. II, 5.

чаѣ мы никогда не выйдемъ изъ круга рационалистическихъ и юридическихъ теорій и никогда не поймемъ всей глубины любви Божіей, открывшейся въ актѣ искупленія и въ самой Личности Искупителя, Господа нашего Іисуса Христа.

ГЛАВА II.

Боговоплощеніе. Его возможность съ теистической точки зрѣнія. Уловія Боговоплощенія. Личность Пресвятой Дѣвы. Тайна безсѣмннаго зачатія, раскрывающаяся апостольскому сознанию.

Великое дѣло спасенія людей, предопредѣленное Богомъ прежде всѣхъ вѣковъ, въ области земно́го, историческаго бытія началось таинственнымъ актомъ Боговоплощенія. Въ этомъ актѣ разсудочное мышленіе видитъ нѣчто сверхраціональное и сверхъестественное, ничѣмъ не объяснимое чудо, препятствующее общепризнанности христіанства въ качествѣ религіи. Между тѣмъ, воплощеніе Божества не есть актъ самъ по себѣ чудесный въ собственномъ смыслѣ, т. е. чуждый общему порядку бытія. Глубокое философское міропониманіе, въ полномъ согласіи съ глубокимъ религіознымъ чувствомъ, непререкаемо свидѣтельствуетъ, что Богъ обитаетъ весь во всемъ. Божіе Существо, будучи трансцендентнымъ, находясь выше и внѣ міровыхъ предѣловъ, по отношенію къ міру является имманентною творческою силою, міровою душой, постоянно дѣйствующею во внѣшней природѣ и въ человѣческой душѣ. Богъ обитаетъ весь во всемъ міровомъ цѣломъ и въ каждой отдѣльной вещи, въ каждомъ атомѣ. Слова молитвы Св. Духу „вездѣ сый и вся исполняй“ очень опредѣленно и ясно выражаютъ эту имманентность Божества. Богъ обитаетъ весь во всемъ, всѣми Своими абсолютными свойствами (самобытности, премудрости, всемогущества и т. д.), такъ, что самый малѣйшій предметъ потенциально таитъ въ

себѣ всю полноту Божественныхъ силъ¹⁾. Всемогущество Божіе можетъ изъ камней воздвигнуть чада Аврааму. По всемогущему слову Христа пяти хлѣбовъ и двухъ рыбъ оказалось достаточно, чтобы насытить пять тысячъ мужей, кромѣ женъ и дѣтей, и собрать двѣнадцать корзинъ остатковъ²⁾. Всемогущая воля Божія могла-бы изъ каждаго малѣйшаго элемента вещества создать цѣлую вселенную и, въ то-же время, въ каждомъ атомѣ показать намъ всю необъятность Божественныхъ совершенствъ. А гдѣ свойства Божія,—тамъ нераздѣльно съ ними пребываетъ и Самъ Богъ³⁾. Если-бы

1) Нѣтъ-ли подтвержденія этому религіозно-философскому тезису въ современномъ ученіи о радиоактивности вещества? Радій есть безконечная сила, извлекаемая изъ вещества, а радиоактивностью обладаютъ въ большей или меньшей мѣрѣ всѣ виды вещества. См. нашу статью „Богъ въ природѣ. Вѣра и Разумъ. 1912 г. № 12 стр. 730—736. *Люи и Поль Мюратъ* „Идея о Богѣ по современному состоянію естественныхъ наукъ“. Перев. съ франц. Колодезникова. Стр. 170—175.

2) Объ этомъ-же говорятъ всѣ ветхозавѣтныя чудеса, въ которыхъ открывалось человѣку Божіе всемогущество. Особенно чудеса въ патриарх. періодъ, во времена Моисея, Иисуса Навина, нѣкоторыхъ Судей. Кн. Быт. Исх. Числь, 1. Нав., Суд., 1—2 Цар.

3) По ученію блаж. Августина „Deus non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum coelum, sed bonum bonum..... Deus non alio bono bonum, sed bonum omnis boni..... non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum“. De trinitate VIII, 4. Augustini opera omnia. Edit. paris. altera 1837.

Вопросъ объ отношеніи между Божественной сущностью и Его свойствами весьма удачно разрѣшенъ въ небольшой статьѣ Gspann'a „Gottes Wesenheit und Attribute“. Theolog. Quartalschrift; 1912; 3. стр. 453—456. По справедливому мнѣнію автора нельзя мыслить реальное различіе между Богомъ и Божественнымъ атрибутомъ безъ ущерба безконечному единству и величайшей простотѣ. Все, что мы называемъ Божественнымъ свойствомъ, только тогда не будетъ противорѣчить понятію о Богѣ, какъ о Бытіи Абсолютномъ и единомъ, когда будетъ мыслиться въ субстанціальной формѣ. Поэтому, когда мы называемъ Бога совершеннѣйшимъ, мы должны считать совершенство Его Сущностью; когда мы Его именуемъ премудрымъ,—мы считаемъ Сущностью Божества мудрость въ абсолютной формѣ и т. д. Само Священное Писаніе называетъ Бога Любовью (1 Иоан. IV, 8—16) Истиною и Жизнью (Иоан. XIV, 6), Мудростью (1 Кор. I, 24; Притч. I, 20), при чемъ каждое свойство, мыслимое въ абсолютной формѣ, идентично съ Божественной Сущностью и заключаетъ въ себѣ формально и по существу всѣ осталь-

Богъ былъ Существомъ совершенно отдѣльнымъ отъ міра, обитающимъ гдѣ-то за его предѣлами, или, если-бы Божественное міроуправленіе ограничивалось отдѣльными актами Его Высочайшей Мысли и Воли, то, понятно, воплощеніе Божества было-бы немислимимъ. Понятно, почему деистическое представленіе о Божествѣ совершенно исключаетъ всякую возможность взаимодействія между Богомъ и міромъ и Боговоплощенія. Исключаетъ эту возможность и пантеистическое міропониманіе, которое подъ Божествомъ разумѣтъ все, потому что всему нельзя быть чѣмъ нибудь однимъ,— индивидуальнымъ, какъ океану невозможно сдѣлаться каплей¹⁾). Только понятіе о Богѣ, какъ Абсолютномъ, всесовершенномъ и личномъ Духѣ, открываетъ путь такому пониманію. Міръ ограниченъ, и слѣдовательно, онъ внѣ Бога, но въ то-же время своею внутреннею стороною, душою, онъ стремится къ внутреннему соединенію съ Божествомъ, Бытіемъ Абсолютнымъ, вѣчнымъ и безграничнымъ.

Будучи образомъ и подобіемъ Божиимъ, человѣкъ по самой природѣ своей представляетъ нѣкоторое соединеніе Божества съ матеріальною средою. Онъ могъ-бы узрѣть Бога въ каждой малой вещи при томъ условіи, если-бы обладалъ совершенною нравственною свободою и безграничнымъ сознаніемъ, которое могло-бы вмѣстить Бога. Но „Божія никто-же вѣсть, точію Духъ Божій“. Абсолютное Бытіе ясно только для абсолютнаго-же сознанія. Только „Духъ Божій испытуетъ вся и глубины Божія“²⁾). А наше сознаніе, по

ныя свойства. Только такимъ путемъ можно избѣжать въ понятіи о Богѣ крайностей реализма и номинализма.

По мнѣнію о. *Флоренскаго* „любовь не есть признакъ Бога. Богъ не былъ-бы абсолютною Любовью, если-бы былъ любовью только къ другому, къ условному, къ тѣлесному, къ міру. Вѣдь тогда любовь Божія стояла-бы въ зависимости отъ бытія условнаго, и слѣдовательно, сама была-бы случайна. Богъ есть Существо абсолютное потому, что Онъ—субстанціальный актъ любви, актъ-субстанція. Любовь это сущность Божія, собственная Его природа“. Столпъ и утвержд. истины. стр. 71.

¹⁾ В. Соловьевъ т. III, стр. 164—181.

²⁾ I Кор. II, 11.

справедливому замѣчанію Паскаля ¹⁾, занимающее середину между всѣмъ и ничѣмъ, сдинаково способное чувствовать безконечность и ничтожество, неспособно ни воспринимать Бога въ отдѣльныхъ предметахъ и явленіяхъ міра, ни отражать Его въ себѣ. Ни одна тварь не представляетъ намъ Бога всецѣло, Бога безконечно всесовершеннаго, сколько-бы мы ни изучали природу. Для нашего ограниченнаго сознанія Богъ въ каждомъ твореніи являетъ извѣстную, опредѣленную, а не безпредѣльную Свою силу: въ однихъ предметахъ больше, въ другихъ меньше. Съ другой стороны, и самъ человѣкъ въ своемъ богоподобномъ состояніи не представляетъ собою одинаковой почвы для болѣе или менѣе полнаго отраженія Божества. Апостолы не даромъ учили о трехчастномъ составѣ человѣка, различая въ немъ духъ, душу и тѣло ²⁾. Духъ—это Божественное начало въ человѣкѣ; тѣло—матеріальный элементъ; душа—элементъ, связующій первые два, — собственно человѣкъ. Если въ человѣкѣ преобладаетъ духъ, то онъ яснѣе видитъ во всемъ окружающемъ Бога и въ самомъ себѣ полнѣе и совершеннѣе отражаетъ Его. Если первенство въ человѣкѣ принадлежитъ матеріи, его тѣлу, то человѣкъ живетъ одною жизнью съ природой и не способенъ ни въ самомъ себѣ, ни въ природѣ открыть Божественное содержаніе ³⁾. Если онъ полагается на силу только одного своего ра-

¹⁾ „Мысли о религіи“ стр. 52—55.

²⁾ I Сол. V, 23; Евр. IV, 12. Въ догматическомъ богословіи М. Макарія т. I стр. 445—449 съ большою натяжкой отвергается различіе между ψυχή и πνεῦμα, чтобы доказать двухчастный составъ человѣка, а приводимые примѣры: Іоан. X, 15—17, Мѣ. XXVI, 38 (ψυχή), Лук. XXIII, 46, Мѣ. XXVII, 50; Іоан. XIX, 30 (πνεῦμα) — свидѣтельствуютъ какъ разъ обратное. И евангелія и посланія апостольскія ясно различаютъ душу и духъ, признавая въ первомъ случаѣ низшія чувства (инстинкты, наприм. страхъ), а во второмъ высшія проявленія человѣческаго сознанія, разумъ и свободу.

³⁾ I Кор. II, 14—15. Въ этомъ мѣстѣ у апостола Павла особенно ярко отмѣчено различіе между человѣкомъ душевнымъ и духовнымъ. Можно-ли, поэтому, утверждать, что Апостоль Павелъ не видѣлъ различія между душою и духомъ?

зума, если онъ ищетъ духовной опоры въ своемъ мышленіи и внѣшнемъ научномъ опытѣ,—и это не обезпечиваетъ ему приближенія къ Божеству. Напротивъ, одно умственное образование, развивая самонадѣянность и питая человѣческую гордыню, большею частью разобщаетъ человѣка отъ Бога и удаляетъ отъ Него. Въ человѣческомъ интеллектѣ мало данныхъ къ примиренію антиномій бытія духовнаго и матеріальнаго. Тамъ, напротивъ, коренится вѣчное и непреодолимое побужденіе къ обособленію отъ Божества, стремленіе „быть яко богъ“. Чтобы совершилось дѣйствительное богоуподобленіе твари Творцу, человѣка Божеству, необходимо свободное самоопредѣленіе человѣка, добровольное и охотное подчиненіе человѣческой воли волѣ Божественной, какъ Абсолютной. Если-бы этого самоопредѣленія не было, если-бы не было согласія человѣческой воли съ высшею Божественною Волею, вѣчное Слово никогда не стало-бы плотію. Богъ не стѣсняетъ свободы человѣка и не можетъ стѣснять, потому что такое стѣсненіе уничтожало-бы человѣческую самостоятельность и лишало-бы человѣка нравственнаго достоинства, т. е. самага существеннаго отличія человѣка отъ прочихъ тварей.

Даетъ-ли человѣческая исторія примѣры подчиненія твари Творцу, человѣка Божеству?

Библия даетъ много примѣровъ такого подчиненія въ людяхъ высокаго духовнаго подвига, глубочайшей религіозности, святой жизни, исполненной знаковь полнаго смиренія и покорности Богу. Таковы всѣ праведники Вѣтхаго Завѣта, таковы пророки: Моисей Боговидецъ, Илія огнеколесничникъ, Исаія, Іеремія, Іезекиль, удостоившіеся внутреннимъ окомъ, геніальнымъ религіознымъ опытомъ узрѣть Бога, сѣдшаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ ¹⁾. Таковъ послѣдній пророкъ и Предтеча, по внутреннему вдохновенію узнавшій въ Иисусѣ Мессію и провозгласившій о Немъ: „се агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра“ ²⁾. Таковъ ап. Павелъ восхищенный до третьяго неба и слышавшій неизреченные глаголы ³⁾.

¹⁾ Ис. VI, 1; Іезек. I, 26; Дан. X гл.

²⁾ Іоан. I, 29.

³⁾ 2 Кор. XII, 2—4.

И вообще всѣ праведники Ветхаго Завѣта, достигавшіе высокихъ ступеней нравственнаго совершенства и религіознаго сознанія, обнаруживали все больше и больше духовныхъ совершенствъ и силъ. Но при всемъ томъ, полного духовнаго человѣка не могло быть ни въ одномъ изъ нихъ. Самые совершенные праведники проявляли великую, но все-же не безграничную силу Божію, не безпредѣльную полноту Божества. Жизнь ихъ была въ извѣстной степени идеальна, но полного, абсолютно-безгрѣшнаго человѣка она, все-таки, не давала. Ветхозавѣтный человѣкъ не былъ способенъ подчинить свою волю Божественнымъ велѣніямъ вполнѣ и безусловно; естественное сознаніе не было въ состояніи удержаться на высотѣ Богосознанія. Не было еще индивидуальныхъ примѣровъ полной гармоніи воли человѣческой съ волею Божественной.

Но вся жизнь духовнаго человѣчества съ момента грѣхопаденія слагалась изъ постепеннаго сближенія и взаимнаго проникновенія природнаго—человѣческаго и Божественнаго сознанія, сперва удаленныхъ и разобщенныхъ грѣхомъ человѣка, потомъ все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающихъ другъ друга, пока, наконецъ, въ лицѣ Святой, пречистой, пренепорочной Дѣвы человѣчество не уготовало сосуда, въ которомъ вѣчное Богъ-Слово стало плотію. Это событіе въ евангельскомъ разсказѣ отмѣчается, какъ моментъ полного и всецѣлаго подчиненія воли человѣческой необычайнымъ словамъ Благовѣстника Архангела: „се раба Господня; да будетъ Мнѣ по глаголу твоему“ (Лук. I, 38). Разумъ человѣческій и вся вообще душевная человѣческая стихія никогда не могла-бы понять благовѣстія и оцѣпенѣла-бы передъ вопросомъ „какъ будетъ сіе“, передъ этою возможностью невозможнаго. Но лишь только совершилось полное и безусловное подчиненіе человѣка Богу, невозможное стало возможнымъ, въ природѣ человѣка не стало преграды дѣйствію Духа Святаго для Боговоплощенія, для вочеловѣченія Бога Слова.

Неудивительно, если сама Личность Св. Дѣвы черезъ этотъ актъ стала исключительной. Въ Ней Самой, въ Ея рѣшеніи, поступкѣ, человѣчество принесло Богу въ жертву са-

мое лучшее и цѣнное, свою индивидуальную свободу, свою личность, свою Богоподобную сущность. Черезъ Нее вновь завязалась первобытная связь челоѣвка съ Богомъ, порванная свободнымъ актомъ челоѣческой воли. Въ лицѣ Св. Дѣвы челоѣческая природа достигла нравственнаго величія, царственной красоты, богоподобія. Она—Царица небесная, Матерь Божія всеблагая и вмѣстѣ съ тѣмъ Матерь всего челоѣчества, заступница и ходатаица. Ея смерть была блаженнымъ, кратковременнымъ успеніемъ, послѣ чего началась Ея небесная слава превыше херувимовъ и серафимовъ...

Да, съ именемъ Богоматери Приснодѣвы христіанство теряетъ характеръ отвлеченной доктрины, становясь реальною жизнью, живою конкретною Личностью, въ Которой міръ дольний, временный, конечный, феноменальный пришелъ въ непосредственное соприкосновеніе съ горнимъ Іерусалимомъ небеснымъ, Бытіемъ Абсолютнымъ и вѣчнымъ. Для философской мысли древняго времени такое соприкосновеніе представлялось возможнымъ, но подъ условіемъ допущенія посредствующихъ звеньевъ,—существъ, занимающихъ средину между небомъ и землей, матеріей и духомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ само Божество въ этомъ актѣ соприкосновенія какъ-бы уничтожалось, умалялось, принижалось до степени бытія ему несвойственнаго и по самой сущности глубоко ему противоположнаго. Такое соединеніе ничего не говорило челоѣческому сознанію и рѣшительно ни къ чему челоѣвка не обязывало.

Совѣмъ не то въ христіанствѣ, гдѣ „Бого-словіе“ не есть только слово или ученіе о Богѣ, а самое Богъ Слово, воплотившееся и вочелоѣчившееся, а философія не есть стремленіе или любовь къ мудрованію, а самая Мудрость, Софія, при томъ не въ абстрактномъ смыслѣ качества или свойства, а въ индивидуальномъ, живомъ конкретномъ образѣ. Софія въ христіанствѣ есть преблагословенная Матерь и Дѣва, „нескверная, неблазная, нетлѣнная, пречистая Богоневѣста, Владычица, яже Бога Слова челоѣкомъ, преславнымъ Своимъ рождествомъ, соединившая и отринувшееся естество наше небеснымъ совокупльшая“¹⁾). Никакая хри-

¹⁾ Часословъ. Предпослѣдняя молитва великаго повечерія.

стіанская наука никогда-бы не создала того идеально-чистаго женскаго образа, которое дано человѣчеству въ Лицѣ преславной Владычицы, если-бы этотъ образъ былъ только мысленный, умопостигаемый, а не дѣйствительный.

Итакъ, если гдѣ,—то въ этомъ пунктѣ, въ ученіи о Боговоплощеніи, христіанство не есть теорія, а самая жизнь, дѣйствительная жизнь, начавшаяся дѣйствительной исторической дѣвственно прекрасной Личностью, о которой ранѣе можно было мечтать, ожидать, и въ пророческомъ вдохновеніи представлять какъ Царицу, ставшую одесную небеснаго царя въ шитой золотомъ одеждѣ, вся слава Которой внутри Ея, красоты Которой возжелаетъ Царь ¹⁾). Но мечта стала дѣйствительностью, когда одна изъ праведныхъ иудейскихъ женщинъ, жена сзясненника, встрѣтила въ своемъ домѣ скромную Дѣву, пришедшую навѣстить ее. Елизавета была неспрадна, встрѣчая Гостью. Но какъ только Гостя переступила порогъ ея дома, вся душа Елизаветы вострепетала отъ восторга, и младенецъ во чревѣ ея „взыгралъ“, и все существо ея исполнилось Духа Святаго, провидя въ пришедшей Матеръ Господа ²⁾). Помимо этого прямого евангельскаго свидѣтельства, священная христіанская литература содержитъ много фактовъ необычайнаго вліянія св. Дѣвы Маріи на всѣхъ, кто Ее зналъ и видѣлъ. Одно соприкосновеніе и духовное общеніе съ Нею, даже простое лицезрѣніе Ея приводило въ восторгъ, захватывало духъ, умиляло. Получалось впечатлѣніе чего-то Божественнаго, потусторонняго, небеснаго, нездѣшняго. Сохранилось письмо св. Діонисія Ареопагита Ап. Павлу ³⁾, въ которомъ этотъ св. отецъ, занимавшій когда-то видный постъ въ аѳинскомъ ареопагѣ, мужъ по своему времени образованный, дѣлится впечатлѣніями отъ

¹⁾ Псал. XLIV' 10—15.

²⁾ Лук. I, 39—45.

³⁾ Литературу о жизни, чудесахъ, явленіяхъ, иконахъ Бож. Матери см. у о. Флоренскаго въ кн. Столпъ и утверженіе истины, стр. 763—765. Примѣч. 629 и 648. Тамъ не указаны только мысли арх. Никанора о значеніи св. Дѣвы, заключающіяся въ пяти томахъ его поученій, изд. 1990 г. Одесса.

своего посѣщенія Богоматери. Въ восторгѣ отъ полученнаго впечатлѣнія Ареопagitъ сознается, что ему ранѣе „невѣроятнымъ казалось, чтобы могло быть человѣческое существо такой Божественной силы и дивной благодати; что когда ап. Иоаннъ (у котораго жила Богоматерь) ввелъ его въ жилище св. Дѣвы, его озарилъ извнѣ и извнутри дивный Божественный свѣтъ такой силы, что сердце и духъ его изнемогли, и онъ готовъ былъ-бы почитать Ее поклоненіемъ, которое прилично Самому Богу“. Тоже свидѣтельствуеъ св. Игнатій Богоносецъ, посѣщавшій св. Дѣву въ домѣ Иоанна Богослова.

Вотъ какую дивную красоту, совершенство и премудрость имѣетъ христіанство въ Лицѣ св. Дѣвы. Не отвлеченную мораль или богословскую доктрину, мысль или идею, къ которой человѣкъ можетъ оставаться равнодушенъ, потому что она ничего не говоритъ его сердцу, а самую премудрость, какъ живую Личность, Которая всею жизнью Своею очень понятно говоритъ человѣку, гдѣ вѣчность, рай, небо, царство Божіе, блаженство настоящей и будущей жизни. Они въ этихъ безцѣнныхъ сокровищахъ дѣвственно чистой и цѣломудренной души, которыхъ не въ состояніи истребить ни моль, ни тля, ни червь сомнѣній, ни огонь страстей. Попробуйте сопоставить съ этимъ сокровищемъ все, къ чему человѣкъ стремится и чего ищетъ (хотя-бы въ наукѣ), всѣ блага земныя, и они вамъ покажутся мелкими и ничтожными. Будетъ моментъ, когда вы все покинете безъ сожалѣнія и пожалѣете лишь объ одномъ, что не имѣли сокровищъ чистаго сердца.

Насколько крѣпка въ церковномъ сознаніи мысль о Богоматери, какъ объ идеалѣ человѣка обожествленнаго, видно изъ того, что нѣтъ ни одного богослуженія, ни одного круга пѣснопѣній и молитвословій новозавѣтныхъ церковныхъ, гдѣ-бы не воспѣвалось Имя Пречистой. Самые праздники въ честь Ея, принадлежащіе къ разряду двенадесятыхъ, уравнены, согласно уставу церковному, съ праздниками Господскими: Въ самомъ названіи церкви, какъ непорочной невѣсты Христовой, мыслится непорочная Дѣва, возглавляющая міръ невидимый горній, стоящая одесную престола Божія.

Въ многочисленныхъ акаѳистахъ св. Дѣва изображается пѣснописцами въ чертахъ вышечеловѣческихъ. Отъ нея, какъ отъ Истоуника, бьетъ ключъ воды живой, напоющій жажду; Она огненный Столпъ, путь спасенія всѣмъ показующій; неопалимая Купина, Живоносный Источникъ, Очистилице міру, всѣхъ скорбящихъ Радость. Она Покровъ и Одигитрія—путеводительница ко спасенію. Значеніе Богоматери въ дѣлѣ спасенія челоуѣчества особенно отмѣчено въ церковномъ обращеніи къ Ней: „Пресвятая Богородице спаси насъ“. Ни къ одному лицу горняго міра церковь не обращается съ прямымъ прошеніемъ о спасеніи, кромѣ Бога. Въ одной только Богоматери эта посредствующая роль святыхъ какъ-бы совершенно тушуетъ. Хотя Она заступница наша и ходатаица передъ Сыномъ и Богомъ, но въ сознаніи Ея высокоаго положенія, въ качествѣ Матери Божіей, мы въ Ней Самой видимъ источникъ спасенія нашего. И дерзновеніе къ этому мы получаемъ отъ богатаго историческаго религіознаго опыта. Вся христіанская исторія запечатлѣна явленіями Ея силы, доказательствами Ея могущества и милосердія.

Превѣчная Премудрость Божія, Логосъ Божій, въ тѣлѣ Святой Пречистой Дѣвы Маріи создала Себѣ домъ (Притч. IX, 1) и облеклась въ челоуѣческую природу. Богъ Слово стало плотію и въ этой плоти показало всю полноту Божества тѣлесно ¹⁾).

Въ Иисусѣ Христѣ соединеніе природнаго и Божественнаго начала въ одну Богочелоуѣческую Личность произошло фактически, съ полнымъ сохраненіемъ самостоятельности обоихъ естествъ, Божескаго и челоуѣческаго, при чемъ всѣ Божескія свойства пріобщились челоуѣческимъ, а челоуѣческія Божескимъ. Божескія свойства при этомъ не умалились, а челоуѣческія безконечно возвысились. Такимъ образомъ, тотъ идеаль совершенства, котораго челоуѣкъ, какъ суще-

¹⁾ Кол. II, 9: „ἐν αὐτῷ κατακεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς“—выраженіе, которое можетъ быть понятнымъ только при сопоставленіи съ ученіемъ ап. Павла въ посланіи къ Фил. II, 5—8 объ уничиженіи Иисуса Христа (о кенозисѣ).

ство носящее образъ Божій, призванъ достигать черезъ постепенное богоуподобленіе въ продолженіе цѣлой вѣчности,—этотъ идеаль нашель себѣ индивидуальное осуществленіе въ Лицѣ Богочеловѣка Иисуса Христа.

Въ ученіи о Боговоплощеніи самымъ непостижимымъ является безсѣмное зачатіе и безмужнее рожденіе Богочеловѣка. Это первый и самый острый камень преткновенія для рачіоналистическаго мышленія, которому въ данномъ случаѣ мерещится полное нарушеніе законовъ природы и вопіющее противорѣчіе научнымъ принципамъ. Всѣ опасенія за цѣлость и ненарушимость законовъ природы въ примѣненіи къ факту рожденія Христа были-бы умѣстны въ томъ случаѣ, если-бы наукою была окончательно раскрыта тайна біогенезиса, и если-бы дѣло шло о рожденіи обыкновеннаго человѣка. Богословоіе впадо бы въ крайность при допущеніи возможности повторенія подобныхъ случаевъ по отношенію къ простымъ смертнымъ, почему католической догматъ о непорочномъ зачатіи пречистой Дѣвы Маріи вполне разумно отвергается ученіемъ православія. Другою неменьшею крайностью было-бы полное отрицаніе безсѣмнаго зачатія Иисуса Христа. Личность Основателя Христіанства не есть обыкновенная личность. Дѣло Имъ совершенное имѣеть творческой характеръ; по отношенію къ Нему вопросъ касается не законовъ природы, а правъ Законодателя. И вообще-то законы природы нельзя признавать какими-то оковами, которыя наложилъ на Себя Божественный Законодатель. Это скорѣе нити, которыя Онъ держитъ въ Своей рукѣ, сокращая, или распуская ихъ, когда Ему угодно ¹⁾. Но когда дѣло идетъ о Самой Творческой Личности,—безпокойство за нерушимость Его собственныхъ законовъ не имѣеть даже смысла. Если все христіанство есть явленіе совершенно необъяснимое съ точки зрѣнія законовъ естественнаго историческаго процесса, то и Личность Иисуса Христа должна быть разсматриваема съ иной, высшей точки зрѣнія, и фактъ рожденія Его для христіан-

¹⁾ М. Богословский. „Дѣтство Господа нашего Иисуса Христа“. Стр. 209.

скаго сознанія не простой фізіологическій актъ. Въ немъ обнаружилось воздѣйствіе премірной силы Духа Божія. Разумъ, конечно, понять не можетъ, какъ это Дѣва раждаетъ и Дѣвою пребываетъ. Но для церковнаго сознанія противорѣчія въ этомъ нѣтъ: родившійся измѣняетъ законы естества. „Богъ бо, идѣже хошетъ, побѣждается естества чинь: творить-бо елика хошетъ“. (Богород. въ великомъ кан. Андр. Крит.). Когда Св. Дѣва выразила недоумѣніе предъ словами архангела, Ей было сказано, что зачатіе произойдетъ силою свыше: „Духъ Святый найдетъ на Тя, и Сила Всевышняго осѣнитъ Тя“¹⁾. Послѣднія слова особенно знаменательны. Событіе безсѣменнаго зачатія представлено въ томъ же видѣ, какъ творческое дѣйствіе Божіе въ началѣ міребытія. Тамъ Духъ Божій носился надъ водами, оживотворяя первобытное вещество, и приготовляя его для воздѣйствія Творческаго Слова. И здѣсь Духъ Божій Своимъ благодатнымъ осѣненіемъ подѣйствовалъ на дѣвическую утробу²⁾.

Но все, что является непосредственнымъ дѣйствіемъ Духа Божія, можетъ быть воспринято, усвоено и понято не механическимъ способомъ, не раціоналистическимъ мышленіемъ и не внѣшнимъ опытомъ, а опытомъ внутреннимъ, религіознымъ озареніемъ. Душевный человѣкъ никогда не пойметъ того, что происходитъ подъ дѣйствіемъ Духа Божія, и только человѣку духовному становится яснымъ непостижимое³⁾. Передавая фактъ рожденія издревле обѣтованнаго Сѣмени, апостолы имѣли въ виду, какъ и при изложеніи всѣхъ остальныхъ событій изъ жизни Іисуса Христа, не людей душевныхъ, не тѣхъ, кто дѣлаетъ предметы вѣры объектомъ внѣшняго опыта и разсудочнаго пониманія. Людямъ опытной науки со всѣмъ ихъ логическимъ арсеналомъ и методами опытнаго изслѣдованія нечего дѣлать въ тайнахъ христіанства. Евангеліе не научный трактатъ, а книга о духовной жизни. Своимъ началомъ, повѣствованіемъ о без-

¹⁾ Луки I, 35.

²⁾ Быт. 1, 2; ср. Лук. 1. 35.

³⁾ I Кор. II, 14—15.

мужнемъ рожденіи Богочеловѣка,—она соприкасается съ той областью бытія, гдѣ не только не имѣютъ силы законы природы, но и самые принципы эмпирической науки,—пространство и время,—теряютъ свой реальный характеръ. Если-же кто-нибудь на основаніи этого сталь-бы отвергать все содержаніе евангелія, какъ нереальное, тотъ долженъ помнить, что есть реальность предметная, внѣшняя, объективная, и есть реальность субъективная, внутренняя, духовная. Для человѣка, живущаго „духомъ“ (неволью припоминаются слова апостола Павла,—„аще живемъ духомъ, духомъ и да ходимъ“,—Гал. V, 25), послѣдняя даже болѣе реальна, чѣмъ первая. Если чистая геометрія начинаетъ свои положенія съ математической точки,—величины безъ всякихъ измѣреній, т. е. безъ всякихъ признаковъ реального бытія, и если, тѣмъ не менѣе, на этой нулевой величинѣ, на этомъ „ничто“ она основываетъ построеніе всѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ и положеній, нисколько не сомнѣваясь въ ихъ реальности,—то въ евангеліи такую духовно-реальною основою христіанства, какъ историческаго явленія, кризиса истина Боговоплощенія, фактъ безсѣмennaго зачатія Иисуса Христа, Предвѣчнаго Слова.

Необыкновеннымъ рожденіемъ началась жизнь необыкновенная. „Стало плотію“ не простое челоѣческое существо, зачинаемое въ беззаконіяхъ и раждаемое во грѣхахъ, а Слово Божіе, предвѣчно и безстрастно раждаемое изъ Существа Бога Отца, Творческое Всемогущее Слово, „Имъ-же вся быша и безъ Него ничто-же бысть, еже бысть“ (Іоан. 1, 3). Безстрастно раждаемое отъ вѣка, безстрастно зачалось Оно во чревѣ Приснодѣвы, „и вселилось въ насъ, и мы видѣли славу Его, славу, яко Единороднаго отъ Отца“ (Іоан. 1, 14). Такими словами дополняетъ евангелистъ Іоаннъ разсказъ евангелиста Луки о чудесномъ рожденіи Иисуса Христа. Апостоламъ тоже вѣдь не сразу открылась тайна Боговоплощенія и безмужняго рожденія. Такъ-же, какъ и мы, они не въ силахъ были бы путемъ механическаго мышленія проникнуть въ тайну, понять и передать ее людямъ. Но они видѣли славу Его, славу яко Единороднаго отъ Отца, знали жизнь Его, слышали ученіе Его, дивились чудесамъ; по воскресеніи

Христа пріяли благодать Св. Духа и озареніе свыше. И только послѣ этого высокаго духовнаго опыта повѣдали міру о Личности неповторимой, въ полномъ смыслѣ чудесной, сверхъестественной, для изображенія которой они рѣшительно не могли найти никакого матеріала ни въ себѣ самихъ, ни кругомъ себя—въ другихъ людяхъ. Допустить, что апостолы сами собою создали весь сверхъестественный элементъ въ содержаніи евангелія, предположить, что евангелисты являются творцами евангельскаго Христа, мы никакъ не можемъ, потому что подобное изображеніе превосходитъ всякую человѣческую мысль. Не всякій художественный образъ можетъ быть воспроизведенъ человѣкомъ, но лишь такой, который по силамъ человѣку, который не былъ-бы противорѣчіемъ дѣйствительности. Создать-же образъ реального и идеального, „безгрѣшнаго человѣка“, Сына человѣческаго, Который „не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу“, и Бога, „Себѣ умалившаго, пріимшаго зракъ раба, въ подобіи человѣчествъ бывша“ ¹⁾, апостолы не могли. Это было-бы выше естественныхъ человѣческихъ силъ.

Какую-же Личность намъ дали апостолы и евангелисты въ своихъ историческихъ памятникахъ?

¹⁾ Фил. II, 5 -8.

ГЛАВА III.

Нравственный идеаль Личности Иисуса Христа и высота Его нравственного ученія.

Отношеніе Христа къ морали фарисеевъ. Человѣческая личность, право и законъ по ученію Христа. Тѣсная связь между догматическимъ и нравственнымъ ученіемъ въ христіанской религіи. Путь, истина и жизнь. Попытки адогматизировать евангеліе. Ихъ бесплодность и противорѣчія.

Иисусъ Христосъ выступилъ на служеніе роду человѣческому въ качествѣ учителя истинной жизни, и на первыхъ порахъ Его не отличали отъ обыкновенныхъ учителей—книжниковъ, какихъ было много среди іудеевъ. Свои и чужіе, апостолы и даже враги Его, фарисеи и саддукеи, называли Иисуса *равви*, учитель ¹⁾. Такимъ-же учителемъ Онъ и Самъ Себя называлъ ²⁾ Но такъ какъ Онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, творилъ такія дѣла, какихъ никто изъ учителей не творилъ, то естественно, что самая Личность Его начинала привлекать общее вниманіе.

Въ евангеліи Іоанна ³⁾ находится разсказъ о томъ, какъ одинъ изъ видныхъ фарисеевъ, Никодимъ, пришелъ къ Иисусу Христу ночью съ искреннимъ желаніемъ послушать и поучиться. Между ними произошла краткая бесѣда. Судя по вопросу Никодима,—„Учитель, мы знаемъ, что ты пришелъ отъ Бога, ибо такихъ чудесъ никто не можетъ творить, если не будетъ съ нимъ Богъ“ ⁴⁾,—ему хотѣлось получить болѣе совершенное знаніе о Богѣ, чѣмъ то, которое давала ему старая іудейская религія, а также и о Личности Самого Иисуса Христа. Но Христосъ съ первыхъ-же словъ даетъ понять, что для этого познанія необходимо сначала внутреннее духовно-нравственное перерожденіе человѣка водою и Духомъ.

¹⁾ Лук. IX, 49; XX, 28, 21. Маркъ XII, 14; Мѡ. XIX, 16.

²⁾ Іоан. XIII, 13--14.

³⁾ Іоан. III, 1—21.

⁴⁾ Іоан. III, 2.

И когда Никодимъ не могъ или не хотѣлъ этого понять, Христось произнесъ замѣчательныя слова: „Если Я сказалъ вамъ о земномъ и вы не вѣрите, какъ же вы повѣрите, когда Я буду говорить вамъ о небесномъ“¹⁾).

Такимъ образомъ, по собственному признанію Самого І. Христа, Его ученіе заключаетъ двѣ части: одну, относящуюся къ земному, другую къ небесному. Судя по тому, что произошло въ жизни Христа раньше этой бесѣды, нужно думать, что земною стороною Своего ученія Онъ считалъ Свои нравственныя наставленія, заповѣди, практическую сторону, мораль; небесною-же Онъ считалъ Свое ученіе о Богѣ Отцѣ, о Себѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ, о Духѣ Святомъ, о Своей искупительной миссіи. Подъ этими двумя видами, въ качествѣ догмата и мѣрилы, ученіе Христово разсматривается на всемъ протяженіи исторіи христіанской религіи²⁾. Въ сознаніи христіанъ, подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ историческихъ событій, преобладала то одна, то другая сторона. Бывали моменты, когда люди увлекались теоретико-догматическими спорами до такой степени, что, какъ это было въ IV и V вѣкахъ, даже Константинопольскіе рыночныя торговцы на просьбу покупателей отпустить хлѣба, спрашивали о двухъ природахъ въ І. Христѣ. Бывали времена другія, когда люди, недовольные религіозными преніями, привязывались болѣе къ практической сторонѣ евангелія, именно къ той, которая имѣла отношеніе къ земному, т. е. морали. Текущій моментъ христіанской жизни опять имѣетъ явный уклонъ къ теоріи, догмату. Пресытившись моралью Толстого и аморализмомъ Ницше, люди повернули опять къ теоретическимъ основамъ христіанства, ища въ нихъ отвѣта на основныя проблемы жизни. Въ индивидуальной жизни человѣка, смотря по особенностямъ характера, всегда можно наблюдать рѣзкую разницу: однихъ въ евангеліи привлекаетъ то, что менѣе трогаетъ другихъ.

Итакъ, чтобы христіанство было понято правильно, оно

¹⁾ Иоан. III, 12.

²⁾ По принятой терминологіи все ученіе Христа распадается на двѣ части—законъ вѣры и законъ дѣлъ (Іак. II, 14--26). Догматическ. богосл. М. *Макарія* т. II, стр. 120 - 123.

должно быть обозрѣваемо со всѣхъ сторонъ, изучено въ цѣломъ видѣ, какъ теорія и мораль. Обыкновенно сначала предлагаютъ для изученія евангельское теоретическое ученіе, принявшее въ христіанской исторіи и богословской наукѣ форму символа и догмата, непререкаемого и неизмѣннаго во вѣки вѣчные. Такимъ образомъ, къ евангелію подходили съ готовностью принять все, въ немъ заключающееся, съ чувствомъ живой и сердечной вѣры, которая давалась человѣку путемъ воспитанія и внушенія. Еще раньше чѣмъ открыть евангельскія страницы, человѣкъ уже вѣровалъ, что тутъ написано о Сынѣ Божіемъ. Вѣра отъ слуха, традиціи, воспитанія не всегда оставалась постоянною. Подъ напоромъ сомнѣній, вѣяній, научныхъ теорій и другихъ причинъ она испытываетъ во многихъ людяхъ жестокое пораженіе. По крайней мѣрѣ, для людей сознательнаго возраста, приходящихъ въ столкновеніе съ идеями науки и модными ихъ теченіями, всегда являлось великое искушеніе потерять вѣру.

Но кто подходитъ къ евангелію безъ предубѣжденія, тотъ получаетъ одинаковый результатъ, хотя бы началъ съ его нравственной стороны. Всякій можетъ убѣдиться, что І. Христосъ, въ качествѣ нравственнаго Законодателя, является самымъ высшимъ авторитетомъ, и тотъ, кто ввѣряетъ себя этому авторитету, неизмѣнно придетъ къ познанію въ Немъ провозвѣстника истинной и совершеннѣйшей религіи и къ признанію въ Немъ Сына Божія.

Самые злѣйшіе враги Евангелія, какъ религіознаго ученія, признавали высоту Его морали. Она покоряла себѣ самыя злѣе грубѣлыя, каменные сердца. У всѣхъ людей, у которыхъ не атрофировано чувство совѣсти, правды, у кого не лежитъ камень вмѣсто сердца, всѣ съ умиленіемъ вспоминаютъ евангельскія блаженства, нагорную проповѣдь. Исторія знаетъ примѣры внезапныхъ нравственныхъ переворотовъ, совершившихся въ человѣческихъ сердцахъ подѣ дѣйствіемъ евангелія. И само евангеліе рисуетъ намъ не одну такую картину то въ женщинѣ блудницѣ, то въ мытарѣ, то въ блудномъ сынѣ, то въ разбойникѣ ¹⁾). Чему-же, какой силѣ обязана евангельская мораль такимъ чудеснымъ дѣйствіемъ?

¹⁾ Лук. XVIII, 10—14; XIX, 1—10; XV, 11—32; XXIII, 40—43.

Извѣстно, съ какой энергіей Иисусъ Христосъ боролся противъ фарисейства, которое измѣряло святость исключительно обрядностью, наружнымъ благочестіемъ. Это была тоже своего рода религиозная мораль, которую Христосъ отвергъ всю сполна и съ большимъ негодованіемъ ¹⁾). Нужно замѣтить, что въ ту эпоху среди евреевъ казуистика стала на мѣсто нравственности. еврейскіе ученые моралисты съ серьезнымъ видомъ спорили, въ которомъ часу и въ какомъ мѣстѣ должна быть совершена молитва, какимъ способомъ готовить извѣстную пищу, сколько шаговъ пройти въ день субботній. И среди такой суши, такой моральной пустоты, Иисусъ Христосъ открыто заявилъ и не однажды возвращался къ той мысли, что святость должна быть внутреннею, что въ добрыхъ и злыхъ дѣлахъ отвѣтственно сердце человѣческое, и что оно только должно быть чисто предъ Богомъ ²⁾). Богъ смотритъ не на обрядъ, не на внѣшность или форму, а на сердечную расположенность и намѣреніе. А внѣшніе поступки человѣческіе имѣютъ цѣну лишь постольку, поскольку отражаютъ собою желанія и мысли. Прелюбодѣй тотъ, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ; всякій, гнѣвающійся на брата, есть уже убійца ³⁾); милостыня только тогда имѣетъ нравственную цѣнность, когда совершается по внутреннему побужденію, а не предъ людьми, Точно также постъ и молитва ⁴⁾). Во всемъ этомъ не должно быть никакого фарисейства, ни малѣйшаго лицемѣрія, никакой затаенной мысли или чувства самоуслажденія своими добрыми дѣлами. Христосъ равно отвергаетъ не только внѣшнее фарисейство, но и то сокровенное, внутреннее, когда человѣкъ дѣлаетъ добро по случайно вспыхнувшему капризному чувству, послѣ котораго наступаетъ реакція и начинаются слова: „Боже, благодарю Тебя, что я не таковъ, какъ прочіе человѣки“... ⁵⁾).

Но сердце человѣческое имѣетъ тонкіе изгибы, которые

¹⁾ Лук. XX, 46—47; Мѡ. XXIII гл.

²⁾ Мѡ. XXIII, 23. 26.

³⁾ Мѡ. V, 22. 28.

⁴⁾ Мѡ. VI, 1—18.

⁵⁾ Лук. XVIII, II.

остаются въ тѣни для людей, но не для Христа. Онъ зналъ всѣ тайники души и выводилъ ихъ на свѣтъ. Однѣ благія намѣренія и сердечные порывы не составляютъ нравственной цѣнности. Благими намѣреніями человѣкъ способенъ вымостить адъ. Если признать нравственную цѣнность за благими намѣреніями, является опасность оправдать преступленіе. Всякое преступленіе, совершенное съ хорошимъ намѣреніемъ, можетъ потерять характеръ преступнаго дѣйствія: цѣль оправдываетъ средства. На этотъ опасный путь становились древніе софисты, современные Христу фарисеи и католическіе іезуиты. Мы знаемъ, какой свѣтъ пролилъ Христосъ на эту темную сторону дѣйствій человѣка. Фарисеи наприм. утверждали, что всякій даръ, принесенный къ алтарю, избавлялъ человѣка отъ обязанности содержать престарѣлыхъ родителей. По ихъ мнѣнію, субботній покой запрещалъ дѣлать добро, исцѣлять человѣка. Мы помнимъ, съ какою силою обличалъ Христосъ подобное лицемѣріе, какъ Онъ боролся противъ подобнаго искаженія и пустословія: „лицемѣръ, — что больше: даръ-ли, или алтарь, святѣй даръ? Не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка“ ¹⁾).

Кажется, никогда столько не говорили о цѣнности человѣческой личности и въ защиту индивидуальной свободы, сколько теперь. Но нигдѣ и никѣмъ человѣческое достоинство не ставилось такъ высоко, какъ въ евангеліи. Евангеліе не придаетъ никакого значенія тѣмъ жалкимъ социальнымъ теоріямъ, которыя, плѣняя бѣдняковъ лучами будущаго рая, предоставляютъ имъ умирать съ голоду. Но смотрите, какое попеченіе и какой горячій интересъ проявляетъ Христосъ къ нуждамъ людей ничтожныхъ, приниженныхъ и жалкихъ. Посмотрите на картину Лазаря, нищаго, разслабленнаго, женщину блудницу, презрѣнную и отверженную обществомъ. Никогда и никѣмъ, кромѣ Христа, страждущее человѣчество не было такъ любимо и уважаемо ²⁾).

1. Христосъ проповѣдывалъ въ такую эпоху, когда правосудіе подвергалось самымъ возмутительнымъ искаженіямъ

¹⁾ Мѡ. XIX, 23; XII гл.; Лук. VI гл.

²⁾ Іоан. V, 1--18; VIII, 1--11 и др.

и погранію. Это были времена деспотическаго правленія Тиверія, когда творилось кругомъ самое возмутительное насиліе, попирались всѣ законы, и никакой правды нельзя было найти. И вотъ въ это время Христось утверждалъ, что ни одна йота нравственнаго закона не пройдетъ безъ исполненія и возмездія; что нѣтъ ничего тайнаго, что не сдѣлалось-бы явнымъ, и что каждый человѣкъ дастъ отчетъ въ своихъ дѣлахъ передъ судилищемъ Вѣчной Правды ¹⁾).

Какъ смотрѣлъ Христось на человѣческое право и законъ, видно изъ Его отвѣта на вопросъ о дѣлѣжѣ наслѣдства: „Кто поставилъ меня судить Васъ?“ ²⁾). Но отсюда не слѣдуетъ заключать, что Онъ отвергалъ судъ и правду, законъ и право. То право, которое проводится съ насиліемъ, Онъ отвергалъ; въ конечномъ-же торжествѣ правды Онъ убѣжденъ былъ до такой степени, что не видѣлъ необходимости прибѣгать для этого къ силѣ. „Взявшій мечъ отъ меча погибнетъ“, сказалъ онъ Петру, когда тотъ хотѣлъ защитить Христа отъ насилія стражи ³⁾). По ученію Христа, во многихъ случаяхъ лучше отказать отъ собственнаго права, чѣмъ давать торжество послѣднему путемъ возмездія: „кто ударить тебя въ правую щеку, подставь ему и лѣвую; кто возьметъ у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду“ ⁴⁾). На эти слова обыкновенно ссылаются въ доказательство полной житейской непригодности евангелія, но забываютъ, 1) что и обратныя отношенія, все, что у насъ извѣстно подъ громкимъ названіемъ „суда и правды“, „защиты униженныхъ“, „возстановленія пограннаго права“, „законности“ и т. д.—все это не приводило и не приводитъ къ дѣйствительному торжеству правды. 2) Забываютъ, что Христось предлагалъ свои нравственно-правовыя нормы вовсе не для устройства только земнаго благополучія. „Царство Мое

¹⁾ Мѡ. V, 17—18; Лук. XII, 2—3; Іоан. V, 28—29.

²⁾ Лук. XII, 14. Объ этомъ см. въ нашей статьѣ „Соціализмъ и христіанство“. Черниговъ. 1913. гл. VII: Отношеніе христіанства къ соціально-экономическимъ и правовымъ вопросамъ, стр. 77—87.

³⁾ Мѡ. XXVI, 52.

⁴⁾ Мѡ. V, 39—40.

не отъ міра сего“, говоритъ Христось 1). Задача каждого человѣка, въ какомъ бы положеніи онъ ни находился, быть гражданиномъ этого царства, осуществлять любовь, эту основу божественнаго права, быть сыномъ Божиимъ 2).

Безъ сомнѣнія можно бороться за правду земными способами, добиваться человѣческихъ правъ для угнетенныхъ, желать реформы въ политическомъ устройствѣ, но ждать для этого прямой помощи и указаній въ евангеліи нельзя, ибо міръ переходитъ со всѣми его порядками и благами.

Трудно изобразить всѣ красоты евангельскаго нравственнаго ученія. Но нельзя не сказать о томъ, что І. Христось не былъ *моралистомъ-теоретикомъ*. Слово Его не расходилось съ дѣломъ, и все, чему Онъ училъ, Онъ исполнилъ Самъ. Нѣтъ ни одной заповѣди, которую прежде всего не исполнилъ бы Онъ Самъ. Сколько ни было моралистовъ, проповѣдывавшихъ высокіе нравственные идеалы, еще не было такого, который не признавался бы въ собственной слабости и несостоятельности. У каждого найдутся двойственность, противорѣчіе, непослѣдовательность. Въ жизни І. Христа мы не видимъ ничего подобнаго. Онъ не имѣлъ раздвоенія, не смотря на то, что вся жизнь Его была сплошнымъ испытаніемъ, не смотря на то, что десятки глазъ смотрѣли за Нимъ, въ надеждѣ обличить Его во грѣхѣ, и человѣческая злоба отыскивала всякіе способы найти въ Немъ противорѣчія 3). Въ Немъ не только не нашли никакой ошибки, проступка, грѣха, но даже слабости и колебанія. Такую Личность трудно выдумать, такое нравственное величіе нужно было видѣть и наблюдать. Опытъ всѣхъ вѣковъ не давалъ ничего подобнаго, человѣческая исторія не знаетъ такого примѣра. Только въ евангеліи, въ этомъ безыскусственномъ сказаніи, мы находимъ Личность, Которая осуществила совершенство, идеаль нравственной чистоты и непорочности, правды и милосердія, кротости и любви.

1) Іоан. XVIII, 36.

2) Марк. VIII, 35; Мѣ. V, 44—48; VI, 14; XVIII, 22; XXII, 37—39 и др. Мѣ. V, VI и VII гл. въ особенности.

3) Іоан. VIII. 46.

Такова нравственная Личность І. Христа и Его нравственная доктрина. Не всѣхъ и не всегда она побѣждала. Человѣческая косность и лѣность, ложь и легкомысліе, гордость и самолюбіе, предразсудки и суевѣрія ставятъ для евангелія преграду въ сердцѣ человѣческомъ. Даже въ числѣ учениковъ Христа нашелся Іуда, и такія лица возможны всегда. Но съ другой стороны, всегда были и будутъ люди, которыхъ трогаетъ это ученіе. Въ ихъ душѣ звучать отвѣтныя струны, и они покоряются евангелію. Эти люди слѣдуютъ за І. Христомъ, какъ за проповѣдникомъ самаго великаго нравственнаго закона. Они отвѣчаютъ на Его призывъ полнымъ и безусловнымъ довѣріемъ, становятся на путь искренней вѣры и признаютъ въ Немъ высшій Божественный авторитетъ. Они не могутъ не сказать въ сердцѣ своемъ „никогда такъ не говорилъ человѣкъ, какъ сей человѣкъ“²⁾, не могутъ не признать Его истиннымъ посланникомъ неба, пришедшимъ отъ Бога, Который сообщилъ человѣку не однѣ только земныя нравственныя истины, не одно земное, но и небесное, открылъ полную религіозную истину о Богѣ и Самомъ Себѣ, какъ истинномъ Сынѣ Божиѣмъ. Если признать, замѣчаетъ В. Соловьевъ, что нравственный идеалъ Личности І. Христа не обязанъ Его Богочеловѣческой природѣ,—онъ долженъ быть произведеніемъ исторической эволюціи. Но въ такомъ случаѣ, почему же эта эволюція не пошла дальше, не произвела другихъ лицъ, болѣе совершенныхъ? Отчего послѣ І. Христа прогрессъ замѣчается во всѣхъ областяхъ жизни, но только не въ области нравственной силы? Вѣдь каждый долженъ признать огромное разстояніе между естественными типами человѣческой мудрости (Сократъ, Платонъ, Будда, Толстой) и тѣмъ лучезарнымъ явленіемъ ея, которое сохранилось въ евангеліи и освѣтило Савла, чтобы переродить его. Между тѣмъ отъ Сократа до Христа прошло 4 вѣка а отъ Христа до насъ 19 вѣковъ, и въ такой промежутокъ эволюція оказалась рѣшительно безсильною не только повысить типъ духовнаго совершенства, но даже удержать его на томъ же уровнѣ. Отчего Спинозу и Канта можно сравни-

²⁾ Іоан. VII. 46.

вать съ Сократомъ, но никому и въ голову не придетъ сравнивать ихъ со Христомъ? Если-бы Личность Христа была плодомъ эволюціи, то Онъ долженъ былъ явиться въ концѣ исторіи, но никакъ не въ серединѣ. Итакъ, разумъ исторіи заставляетъ признать въ Лицѣ Христа не естественное явленіе исторической эволюціи, не человѣкобога, а Богочеловѣка, Который долженъ былъ явиться въ серединѣ исторіи, какъ Откровеніе Царства Божія въ человѣческомъ родѣ ¹⁾).

Къ признанію этому служить еще одно обстоятельство. Передъ человѣкомъ лежитъ цѣлая серія вопросовъ огромной важности, вопросовъ, которые безъ посредства религіи не получили до сихъ поръ настоящаго рѣшенія и ждутъ цѣлые вѣка своей очереди. Вопросы касаются назначенія человѣка, цѣли и смысла его жизни, о будущей загробной судьбѣ его, о нравственномъ злѣ. Наука или устраняется отъ этихъ вопросовъ, или рѣшаетъ ихъ въ такомъ смыслѣ, который никого удовлетворить не можетъ. Нужно признать достовѣрнымъ фактомъ, что чистая наука совершенно неспособна успокоить угрызения совѣсти, вдохнуть любовь человѣческому сердцу, утѣшить въ горѣ, сообщить что-нибудь достовѣрное о будущей жизни. И такое безсиліе науки обнаруживается въ тотъ самый вѣкъ, когда она одерживала самыя блестящія побѣды. Въ виду этого многіе пытались выбросить вонъ изъ своего обихода эти проклятые вопросы, не заниматься и даже не интересоваться ими, не думать о будущемъ, жить настоящимъ, ловить моментъ, использовать все, что даетъ реальная жизнь. А эти вопросы объявить химерой и погоню за ихъ рѣшеніемъ назвать бесполезной тратой времени. Тысячу разъ пробовали жить по этимъ рецептамъ, и никогда ничего не выходило. Позитивизмъ могъ привиться одному, двумъ поколѣніямъ, но никогда не сдѣлается доктриной всего человѣчества. Человѣчество оказывается неисправимымъ, и религія возрождается въ той или другой формѣ.

И вотъ люди, составляющіе лучшую часть человѣчества,

¹⁾ В. Соловьевъ т. VII, стр. 251.

повѣрившіе и покорившіеся благому и легкому бремену нравственнаго евангельскаго закона, преклоняются предъ Иисусомъ, когда Онъ говоритъ о небесномъ. Они слушаютъ евангеліе не въ тѣхъ только случаяхъ, когда оно говоритъ о любви, нищетѣ духовной, кротости, чистотѣ сердца, но и тогда, когда Оно называетъ Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ, едиnorodнымъ, Единосущнымъ Богу Отцу, когда оно говоритъ объ искупленіи, о будущей судьбѣ и воздаяніи. Корни евангельской нравственности упираются въ самое небо: это можетъ видѣть каждый, кто читаетъ евангеліе, не закрывая глазъ. Тотъ-же Христось, Который съ увѣренностью въ тонѣ и непобѣдимымъ авторитетомъ произносилъ нагорную проповѣдь, съ неменьшею увѣренностью и силою убѣжденія говорилъ о Себѣ: „Я отъ высшихъ, Я знаю, откуда пришелъ и куда иду. Я путь, истина и жизнь. Я свѣтъ міра. Видѣвшій Меня, видѣлъ Отца“ ¹⁾. До І. Христа никто не позволялъ о себѣ такихъ утверженій и не говорилъ въ такомъ увѣренно-искреннемъ тонѣ о предметахъ сверхчувственныхъ и непознаваемыхъ. Онъ Самъ сказалъ о Себѣ: „Никто не восходилъ на небо, какъ только шедшій съ небесъ Сынъ человѣческой, сущій на небесахъ“ ²⁾. Съ глубокой искренностью онъ говоритъ о вещахъ, превосходящихъ наше человеческое разумѣніе. Онъ открываетъ намъ Бога Отца, говоря о Немъ, какъ Сынъ говоритъ о Своемъ Отцѣ. Открываетъ намъ о Духѣ Святомъ, исходящемъ отъ Бога Отца и благодатію Своею просвѣщающемъ человѣка. Христось раскрываетъ намъ тайну Св. Троицы, тайну, касающуюся внутренней жизни Божества; изъясняетъ все Божественное міроуправленіе и промыслъ о всѣхъ твореніяхъ. О Себѣ Онъ, не обинуясь, говоритъ,—кто Онъ и зачѣмъ пришелъ, предсказываетъ о Своей смерти и объявляетъ, что принесетъ Себя въ жертву для спасенія людей. Въ той-же бесѣдѣ съ Никодимомъ въ немногихъ словахъ І. Христось обнаруживаетъ весь планъ Искупленія: „Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, чтобы всякій вѣрующій въ Него

¹⁾ Іоан. XIV, 6—9; VIII, 12, 23.

²⁾ Іоан. III, 13.

не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ ¹⁾). Своимъ ученикамъ Онъ открываетъ Самого Себя и требуетъ отъ нихъ безусловной вѣры. Всѣ вѣчныя неразрѣшимыя для науки проблемы, касающіяся человѣка и его будущей судьбы, становятся ясны при свѣтѣ Христова евангелія. Не человѣческой судъ, не судъ исторіи произнесетъ свой приговоръ надъ нами, а судъ послѣдній, Божественный, нелицепріятный. Предметомъ его будутъ не дѣла только, не факты, а тѣ тайные сердечные мотивы, которые руководили человѣческими поступками и всѣмъ его поведеніемъ ²⁾).

Теперь понятно, какая крѣпкая связь существуетъ между обѣими половинами евангельскаго ученія, нравственнымъ ученіемъ и догматическимъ, земнымъ и небеснымъ. Мы вѣримъ въ І. Христа, когда Онъ говорилъ намъ о небесномъ, потому что Онъ всегда говорилъ истину, разсуждая о земномъ. Слушая Его, какъ Учителя нравственности, мы чувствуемъ, что и небесныя истины, сообщаемыя Имъ, привлекаютъ насъ не менѣе, чѣмъ земныя. Мы вѣримъ догматическимъ истинамъ христіанства, потому что Самъ Христосъ заслуживаетъ въ высокой степени всякаго довѣрія. Его догматическія истины дополняютъ и завершаютъ истины нравственныя. Принимая однѣ, мы принимаемъ и другія, потому что нѣтъ такой нравственной истины, которая не перешла-бы на ступень истины религіозной.

Христосъ, какъ нравственный Законодатель, ведетъ насъ къ Христу Искупителю и Спасителю; нагорная проповѣдь ведетъ къ Кресту и Голгофѣ, заповѣди блаженства къ страданіямъ, къ искупительной жертвѣ. Христосъ приводитъ людей къ Богу за тѣмъ, что-бы они жили въ религіозномъ общеніи съ Нимъ. Онъ есть „путь, истина и жизнь“ для всего человѣчества ³⁾).

Христосъ есть путь, который ведетъ человѣка къ вѣчной жизни. Предоставленные самимъ себѣ, люди ищутъ

¹⁾ Іоан. III, 16.

²⁾ Мѡ. XII, 36; 1 Кор. IV, 5; Апок. II, 23, Римл. II, 6; 2 Кор. V, 10
Иуд. 15.

³⁾ Іоан. XIV, 6.

идеаловъ низшаго порядка: внѣшнихъ успѣховъ, богатства, славы, удовольствій, власти, знанія. Никогда и нигдѣ Христось не говорилъ людямъ объ этихъ перспективахъ. Это второстепенныя цѣли, и по мѣрѣ ихъ достиженія предъ человѣкомъ встаетъ грозный вопросъ: „а что будетъ послѣ этого“? Путь Христа есть крестный путь, который пройденъ Имъ на землѣ: путь самоотверженія, любви, милосердія, прощенія, путь, создающій въ душѣ человѣка царство Божіе, царство мира и радости, довольства, спокойствія совѣсти, сердечной чистоты.

Христось есть „истина“. „Я пришелъ свидѣтельствовать объ Истинѣ“, сказалъ Христось Пилату, когда этотъ скептикъ не зналъ, что такое истина ¹⁾. Необходимо знать, о какой-же истинѣ говорилъ Христось, когда называлъ Себя истиной? Истину можно понимать въ двоякомъ смыслѣ, гносеологическомъ или теоретическомъ и нравственнопрактическомъ. Въ первомъ случаѣ истиной мы называемъ достовѣрное знаніе о предметахъ и ихъ взаимныхъ между собою отношеніяхъ. Мы называемъ истиннымъ слово, когда оно совершенно и точно передаетъ фактъ, научную формулу, когда она вѣрно передаетъ законъ, управляющій тѣмъ или другимъ явленіемъ; рѣшеніе задачи, правильно сдѣланной. Однимъ словомъ, всякая истина подразумѣваетъ точное знаніе. Такой истины добивался отъ Иисуса Христа Пилать своимъ вопросомъ, что есть истина. Но онъ не зналъ условій достовѣрности познанія, не зналъ того, чѣмъ обезпечивается всякое человѣческое знаніе отъ примѣси заблужденій. Поэтому и не получилъ отвѣта отъ Иисуса Христа, какъ не получилъ-бы его всякій, кто ищетъ истину холоднымъ умомъ своимъ и не прилежитъ къ ней сердцемъ; кто ищетъ знаній ради знаній, науки ради науки; въ комъ знаніе истины не претворяется въ любовь къ ближнему, въ переживаніе истины, въ страданіе за истину.

Да, одно теоретическое голое содержаніе знаній хотя-бы и достовѣрныхъ рѣшительно ничего не даетъ человѣку и не приближаетъ его къ истинѣ. Оно не удовлетворяетъ че-

¹⁾ Иоан. XVIII, 37—38.

ловѣка и не сообщаетъ ему радости. Мало одного интеллектуальнаго устремленія къ истинѣ, нужно дѣйствительное обладаніе ею, внутреннее духовное переживаніе истины. „Если я имѣю всякое познаніе и знаю всѣ тайны, но не имѣю любви, я ничто“ (1 Кор. XIII, 2). Мое знаніе не дѣлаетъ меня близкимъ къ истинѣ; я не обладаю истиной.

Итакъ, необходимо нравственно-практическое пониманіе истины, которое одно только и обезпечиваетъ конкретное обладаніе ею. Въ этомъ смыслѣ истину иначе нельзя и понимать, какъ нравственную свободу отъ грѣха, какъ чистоту, святость, богоподобіе. „Познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными“, сказалъ Христосъ іудеямъ, „ибо всякій дѣлающій грѣхъ есть рабъ грѣха“ (Іоан, VIII, 32, 34).

Въ какомъ-же смыслѣ Иисусъ Христосъ назвалъ Себя истиной?

Разумѣется не въ теоретическомъ смыслѣ. Правда, Своимъ ученикамъ Онъ сообщилъ достовѣрное знаніе о Богѣ, но не въ качествѣ логическихъ формулъ, аксіоматическихъ положеній. Истиной въ религіи необходимо считать нормальное и гармоническое личное отношеніе между человѣкомъ и Богомъ. Христіанство убѣждаетъ насъ, что Христосъ въ Своемъ Лицѣ осуществилъ это отношеніе и насъ научилъ тому-же. Онъ не далъ людямъ религію, какъ теорію отношеній между человѣкомъ и Богомъ, но Онъ сдѣлалъ больше. Въ Его Личности, ученіи, дѣлахъ, страданіяхъ мы видимъ человѣка, достигшаго Бога, и Бога, проникающаго человѣка. И въ Немъ находимъ живую конкретную Истину указанныхъ отношеній.

Христосъ есть „жизнь“. Ходячее слово, которое мы часто повторяемъ, *жизнь* оказывается далеко не простымъ явленіемъ. Когда въ послѣднее время дарвинизмъ выдвинулъ на первую очередь вопросъ о жизни и хотѣлъ опредѣлить ея сущность въ точной формулировкѣ, подчинивъ ее опредѣленнымъ „законамъ“, оказалось, что жизнь даже въ біологическомъ смыслѣ есть одна изъ самыхъ непроницаемыхъ тайнъ. Всѣ ученые остановились предъ этой задачей, какъ передъ запертой массивной дверью ¹⁾. Объяснить органиче-

1) Объ этомъ было сказано на стр. 13—14 I части настоящей книги.

скій процессъ случайнымъ движеніемъ атомовъ или электроновъ, сказать, что живыя клѣтки тѣла обладаютъ сознаниемъ—еще не значитъ рѣшить вопросъ о томъ, что такое жизнь. Всѣ научныя гипотезы могутъ имѣть значеніе лишь въ качествѣ болѣе или менѣе удовлетворительнаго описанія жизненнаго процесса, причина котораго, очевидно, лежитъ внѣ, гдѣ-то за предѣлами самой жизни. Ветхозавѣтная іудейская религія указала, что причина космической жизни и жизни земной, растительной, животной, человѣческой лежитъ въ Богѣ, т. е. въ Существовѣ самобытномъ, причина Котораго находится въ Немъ Самомъ. Какъ истинный образъ Божій, какъ Богъ воплотившійся, І. Христось и въ этомъ біологическомъ смыслѣ имѣлъ полное основаніе сказать о Себѣ— „Я—жизнь“.

Но Христось назвалъ Себя жизнью въ болѣе тѣсномъ смыслѣ. Онъ былъ и остается истинной духовной жизнью для человѣка. Дѣло въ томъ, что жизнь человѣческая приняла уродливыя формы. Даже органическая жизнь въ человѣческомъ тѣлѣ протекаетъ ненормально. Своими излишествами человѣкъ губитъ свое здорѣе, сокращая жизнь, подвергая себя смерти гораздо раньше того момента, когда она должна была-бы наступить въ естественномъ порядкѣ. Но что касается духовно-нравственной жизни, она со времени грѣхопаденія пошла вопреки Божественному закону и волѣ Бога. Сынъ Божій, І. Христось открылъ человѣку жизнь, согласную съ волей Божіей, жизнь новую, разумную, осмысленную, ведущую къ опредѣленной цѣли. Исторія церкви полна описаніемъ множества такихъ явленій, когда съ принятіемъ христіанства люди духовно и морально перерождались, становились какъ-бы другими существами.

Замѣчательно то, что нравственный характеръ Личности І. Христа и Его ученіе съ самаго начала служили предметомъ самыхъ противорѣчивыхъ взглядовъ. Если обратиться для этого къ текущей литературѣ, то мы сразу услышимъ самыя разнородныя сужденія. Одни находятъ, что христіанство близко къ буддизму, потомучтѣ проповѣдуетъ аскетизмъ,

отвергаетъ міръ и говоритъ объ умерщвленіи плоти. Другіе, наоборотъ, находятъ въ немъ основу для самыхъ радужныхъ альтруистическихъ чувствъ и оптимистическихъ настроеній. Философы желали-бы видѣть сущность евангелія въ тѣхъ метафизическихъ истинахъ, которыя составляютъ, такъ сказать, самую сердцевину христіанскаго ученія. Моралисты и политики, напротивъ, думаютъ, что евангеліе никакого отношенія къ философіи не имѣетъ: оно направлено на самую жизнь, освѣщаетъ ея темныя стороны. Наконецъ, въ самое послѣднее время, подъ вліяніемъ модныхъ теченій, явились люди, которые, желая получить изъ евангелія отвѣтъ на вопросы экономическіе и соціальные, утверждаютъ, что Христосъ былъ соціальнымъ реформаторомъ, избавителемъ низшихъ, угнетенныхъ классовъ, а христіанство было сначала просто соціальнымъ движеніемъ. Неправда-ли, какъ трогательно это соединеніе всевозможныхъ теченій человѣческой мысли около евангелія! Каждому хотѣлось-бы найти себѣ въ евангеліи союзника, сдѣлать Христа своимъ исключительнымъ достояніемъ. Это явленіе лучше всякихъ словъ доказываетъ универсальность евангелія и его сверхчеловѣческое происхожденіе. Пройдутъ вѣка, кругомъ евангелія нагромолятся горы всевозможныхъ теорій, взглядовъ, мнѣній по тѣмъ-же самымъ вѣчнымъ вопросамъ о цѣли, смыслѣ и назначеніи человѣка. На всѣ такія мнѣнія евангеліе отброситъ свои лучи и обнаружитъ все, что будетъ въ нихъ цѣннаго или маловажнаго, а все темное еще болѣе въ нихъ потемнѣетъ по закону контраста.

И среди такихъ взглядовъ и мнѣній самую строгую оцѣнку встрѣтятъ въ евангеліи тѣ, которые разрываютъ его надвое, силясь раздѣлить въ немъ то, что по самому существу своему нераздѣльно. Взгляды всѣхъ христіанскихъ моралистовъ, которые изъ-за деревьевъ не видятъ лѣса, восхищаясь моралью, презираютъ догматы, меньше всего способны удовлетворить религиозное чувство человѣка. Думая, что они выражаютъ самую настоящую истину, когда стремятся очистить евангеліе отъ догматическаго элемента, они на самомъ дѣлѣ рубятъ сукъ, на которомъ сидятъ. Это случалось не однажды, и новое Евангеліе Л. Н. Толстого немногимъ пере-

живеть своего автора. Ибо мораль Христа—человѣка всегда будетъ имѣть значеніе только человѣческое, т. е. случайное, временное, малообязательное. Не вѣруя въ Богочеловѣчество Христа, Сына Божія, всѣ моралисты вродѣ Толстого, Штрауса, Ренана, вынуждены безконечно возвышать Христа, какъ человѣка, объявлять Его почти Богомъ: они прекрасно понимаютъ, что безъ этого *почти* всѣ ихъ сужденія висятъ на воздухѣ. Но это почти является предательскимъ, потому что обнаруживаетъ непослѣдовательность и логическое противорѣчіе въ ихъ взглядахъ. Замѣчательный примѣръ этому далъ Гарнакъ. Въ своихъ лекціяхъ „о сущности Христіанства“ онъ представилъ І. Христа, какъ Личность нравственно-совершенную, которая заслуживаетъ благоговѣнія и преклоненія. Гарнакъ совершенно справедливо признаетъ въ извѣстномъ смыслѣ несравнимость Христа. Ни раньше Христа, ни послѣ Него исторія не давала такихъ примѣровъ. Не только по высотѣ нравственного совершенства, но и по исключительному сознанію Своего Богосыновства и Мессіанства, Христось, по словамъ Гарнака, есть единственное, неповторимое явленіе въ человѣческой исторіи. Казалось-бы, тутъ, гдѣ не осталось никакой аналогіи съ человѣкомъ, надо было признать Богочеловѣчество Христа, Его премірный умъ и Божескую природу. Но Гарнакъ этого не дѣлаетъ. Онъ даетъ какія-то невѣроятныя объясненія, что Христось Самъ пришелъ къ сознанію Себя исключительнымъ Сыномъ Божіимъ, Самъ дошелъ до мысли, что Онъ Богъ. Такимъ образомъ, Гарнакъ сразу-же и обезцѣниваетъ Христа въ нашихъ глазахъ. Достигнувъ самыхъ вершинъ нравственного состоянія, Христось падаетъ въ глубину самомнѣнія, самопревозношенія, проповѣдуетъ величайшую правду о нравственности человѣка и въ то же время о Себѣ сообщаетъ величайшую ложь. Если Онъ не былъ на самомъ дѣлѣ Сыномъ Божіимъ, то Онъ былъ сыномъ человѣческимъ, самымъ обыкновеннымъ и даже самымъ близорукимъ. Неужели Онъ не могъ предвидѣть, какъ вполсѣдствіи развѣнчаютъ Его Самого и Его ученіе, какъ признаютъ въ Немъ искренняго Человѣка, но одержимаго маніей величія, самообоготворившаго себя мистификатора. Да, наконецъ, если Христось самъ пришелъ къ признанію

Себя Сыномъ Божиимъ, то чѣмъ же Онъ выдѣляется отъ Магомета, Будды, которые тоже утверждали о себѣ, какъ о личности исключительной, имѣющей небесныя полномочія? И не логичнѣе ли мы поступимъ, если, не прибѣгая къ натяжкамъ, объяснимъ величіе Иисуса изъ Назарета исключительностью Его Личности, характера и сознанія, исключительностью Его происхожденія, Его Божескою природою, воплотившеюся насъ ради и вочеловѣчшеюся?

ГЛАВА IV.

Божественный Характеръ Личности Иисуса Христа.

Знаменіе пререкаемо.

Значеніе объективно-историческихъ свидѣтельствъ. Послѣдствія примѣненія ихъ къ Личности Иисуса Христа въ протестантской богословской наукѣ. Воззрѣнія Гарнака на Личность Иисуса Христа. Ложь научнаго объективизма, раздѣляющаго деистическую точку зрѣнія. Религіозный опытъ учениковъ Христовыхъ, какъ единственное мѣрило истины о Христѣ.

„Пришедши въ страны Кесаріи Филипповой Иисусъ спрашивалъ учениковъ Своихъ: „За кого люди почитаютъ Меня, Сына чelовѣческаго?“—И послѣ отвѣта спросилъ ихъ самихъ: „А вы за кого почитаете Меня?“¹⁾—„Когда собрались фарисеи, Иисусъ спросилъ ихъ: что вы думаете о Христѣ, чей Онъ Сынъ?“²⁾.

Всякому, кто читаетъ евангеліе, не могутъ не броситься въ глаза эти вопросы. Самъ Иисусъ Христосъ желаетъ узнать

¹⁾ Мѡ. XVI, 13—15.

²⁾ Мѡ. XXII, 41—42.

мнѣніе о Себѣ народа, учениковъ и даже враговъ, фарисеевъ, и не остается безразличнымъ къ отвѣту. Отвѣтъ Петра, выразившаго общую, хотя и не совсѣмъ еще ясную мысль, предносившуюся сознанию всѣхъ учениковъ, вызвалъ съ Его стороны похвалу и пророческое указаніе на церковь, какъ носительницу и хранительницу чистоты краеугольнаго христіанскаго догмата, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Бога живаго.

Указанными двумя вопросами евангеліе признаетъ, что оно не остается нейтральнымъ по отношенію къ основному тезису вѣры, и что все его содержаніе есть, въ сущности, отвѣтъ на главный вопросъ о Личности Іисуса Христа, — чей Онъ Сынъ. Но то же евангеліе не скрываетъ возможности вѣчныхъ пререканій, сомнѣній и противорѣчій по этому вопросу. Признаніе Іисуса Христа Сыномъ Бога Живаго, несмотря на множество объективныхъ свидѣтельствъ, въ концѣ концовъ является внутреннимъ, субъективнымъ убѣжденіемъ вѣрующаго. Для фарисеевъ не были убѣдительными всѣ чудеса, совершенныя Іисусомъ Христомъ, и пророчества, которыя свидѣтельствовали о Немъ. Всѣ эти объективныя свидѣтельства только больше озлобляли враговъ Христа и ускорали Его крестную смерть. Не видно, чтобы чудеса оказывали неотразимое вліяніе и на вѣру народа, даже на вѣру учениковъ. Сомнѣнія и колебанія о Христѣ не покидали учениковъ даже послѣ воскресенія Христа изъ мертвыхъ ¹⁾. Ясное дѣло, что объективныя свидѣтельства о Христѣ, хотя и разсѣяны на всемъ протяженіи евангельской исторіи, но не въ нихъ главное содержаніе евангелія, не они привели къ вѣрѣ учениковъ Христа, и не они являются главнымъ фундаментомъ вѣры въ Божество Іисуса для христіанъ всѣхъ временъ. Праведникъ Симеонъ, взявшій на руки Младенца Іисуса, удивительно ясно провидѣлъ и отмѣтилъ будущія судьбы основнаго тезиса христіанской вѣры: „се лежитъ Сей на паденіе и возстаніе многихъ во Израилѣ и въ знаменіе пререкаемо... да откроются помышленія многихъ сердець“ ²⁾.

¹⁾ Лук. XXIV, 37—39; Мѣ. XXVIII, 17; Марк. XVI, 14.

²⁾ Лук. II, 34—35.

Есть какія-то тайныя пружины въ человѣческомъ сердцѣ, какіе-то неразгаданные мотивы, которымъ обязана вѣра и невѣріе. Во всякомъ случаѣ человѣческая вѣра очень мало зависитъ отъ внѣшнихъ причинъ и всего меньше поддается рacionales доводамъ и объективнымъ доказательствамъ, хотя-бы послѣдніе носили характеръ внѣшней очевидности. Трудно, если не безнадежно, доказывать Божество Христа обиліемъ чудесъ, Имъ совершенныхъ. Человѣку, невѣрующему въ чудеса, напрасно говорить, что они возможны. Если мертвый возстанетъ изъ гроба,—онъ все равно не повѣритъ и дастъ свои объясненія. И это потому, что для него *вѣра отъ разума* психологически невозможна. Ему нужно сообщить вѣру отъ сердца, не рacionales, холодную вѣру, а вѣру сердечную, живую.

Такимъ образомъ, для всякаго христіанскаго мыслителя открывается въ настоящее время совершенно иная перспектива усвоенія и пониманія христіанства. Если главное въ Евангеліи не чудеса, то ясно, что сверхъестественный элементъ, подѣйствовавшій на апостольскія сердца, заключается не въ нихъ, а въ самой жизни Христа, руководимой Бого-сознаніемъ; и, стало быть, все вниманіе наше должно быть сосредоточено не на историческихъ основахъ, и не на внѣшнихъ фактахъ евангельской исторіи, хотя-бы и чудесныхъ, а на раскрытіи ея духа, смысла, идеи. Если евангеліе дано затѣмъ, чтобы люди вѣровали въ Иисуса Христа, какъ Сына Божія, и въ этой вѣрѣ имѣли жизнь вѣчную¹⁾, то, конечно, цѣль евангелія скрывается въ самой идеѣ Богосыновства, и весь смыслъ и задача жизни человѣка состоитъ въ томъ, чтобы быть Сыномъ Божиимъ²⁾, т. е. имѣть новое сыновнее отношеніе къ Богу, осуществлять Божественную жизнь въ условіяхъ земного бытія.

Между тѣмъ, богословскія системы христіанства большею частью выдвигаютъ на первый планъ объективно-историческую сторону евангелій и въ ней думаютъ найти опору для догматическихъ основоположеній. Но если-бы апостолы

¹⁾ Іоан. XX, 31.

²⁾ Гал. IV, 5--7.

имѣли въ виду главнымъ образомъ исторію жизни Христа, они несомнѣнно написали-бы ее такъ, чтобы не пропустить ни малѣйшей исторической подробности касательно мѣста, времени и вообще всѣхъ обстоятельствъ жизни Христа. Между тѣмъ въ ихъ разсказахъ опущенъ почти весь 30-ти лѣтній промежутокъ времени, пока Иисусъ не выступилъ на проповѣдь. Многія мѣста евангелія, касающіяся напр. родословія Иисуса Христа, времени посѣщенія Иисусомъ Христомъ праздника Пасхи и др., заключаютъ въ себѣ разногласія, хотя не задѣвающихъ самой сущности евангелія, но все-же достаточныя для того, чтобы отрицательная критика нашла поводъ къ сомнѣнію. Стало бытъ, на евангеліе мы не должны смотрѣть только, какъ на историческое произведеніе и предъявлять къ нему соотвѣтствующія требованія. Евангелисты оставили намъ не исторію жизни Христа, а исторію Его Духа, Логоса, потому что они видѣли въ Немъ не простую историческую Личность, а Слово жизни, Которое сначала было въ Богѣ и явилось намъ ¹⁾).

Но какъ-бы тамъ ни было, объективно-историческое изученіе христіанства доселѣ было господствующимъ, давая полный просторъ раціоналистическому пониманію христіанства, и расчищая путь для исторической критики евангелій и всѣхъ другихъ христіанскихъ письменныхъ источниковъ. Именно благодаря этому, историко-критическая богословская литература разрослась до колоссальныхъ размѣровъ, особенно на западѣ, съ тѣхъ поръ какъ Гарнакъ издалъ свои изслѣдованія о первоначальномъ христіанствѣ. Но всѣ эти якобы объективныя изслѣдованія не привели ни къ чему. Предъ сознаніемъ современныхъ народовъ снова всталъ образъ евангельскаго Христа, и снова черезъ 19 вѣковъ христіанское челоуѣчество въ лицѣ своихъ передовыхъ людей, современныхъ книжниковъ и фарисеевъ, спрашиваетъ и недоумѣваетъ о Христѣ, чей Онъ Сынъ. Вопросъ о Личности Основателя христіанства снова сдѣлался предметомъ обсуждения и самыхъ страстныхъ пререканій. Такъ какъ новѣйшею критикою, опирающеюся на научныхъ принципахъ от-

¹⁾ 1 Иоан. I, 1—2. Тарфевъ. Основы христіанства. т. I, стр. 144—148.

вергается весь сверхъестественный элементъ въ евангеліяхъ, и такъ какъ послѣднія признаются обычнымъ человѣческимъ произведеніемъ нѣкоторыхъ изъ учениковъ Христа и лицъ позднѣйшихъ (такъ думаютъ о евангеліи Іоанна), то возникаетъ роковая дилемма: который-же историческій Иисусъ? Тотъ ли, котораго евангелія съ нѣкоторою небольшою разницею, но въ существенномъ одинаково возвѣщаютъ, какъ Христа, Сына Божія, распятаго за насъ и воскресшаго, все значеніе Котораго въ томъ, что Онъ, будучи Богомъ, смирилъ Себя до конца и умеръ за наши грѣхи,—или тотъ, для котораго современное протестантское богословіе приискиваетъ соотвѣтствующую научную обстановку?

По убѣжденію Гарнака, церковь доселѣ содержала превратное ученіе объ Иисусѣ. Изъ обыкновеннаго человѣка Иисуса сдѣлали Богомъ, приписавъ Ему сверхъестественныя свойства, необыкновенную любовь, совершенную духовность, всемогущество, всевѣдѣніе и т. д. Неудивительно, если получилось не человѣческое изображеніе Иисуса, а какое-то сверхъчеловѣческое. По мнѣнію Гарнака, только тщательное историческое изслѣдованіе поможетъ найти, позади евангельскаго Иисуса, Иисуса дѣйствительнаго, историческаго, узнать все самое достовѣрное о Его жизни, вмѣсто извращенія. Съ этою, явно тенденціозною цѣлью позднѣйшая критика копается въ источникахъ жизни Иисуса и всю силу своего оружія употребляетъ на то, чтобы опровергнуть ихъ подлинность и черезъ это поколебать историческую достовѣрность всего христіанскаго ученія ¹⁾. Четвертое Евангеліе критикою выдѣляется изъ ряда другихъ на томъ основаніи, что оно представляетъ не историческаго Христа, а Христа

¹⁾ О томъ, насколько глубоко христіанская вѣра утверждается на историческихъ основаніяхъ, очень разумно разсуждаетъ Meichssner въ статьѣ „Inwiefern beruht der christliche Glaube auf geschichtlichen Tatsachen“, въ журналѣ *Der Geisteskampf der Gegenwart*. 1912. Декабрь. стр. 451—456. Съ его положеніемъ, что вѣра христіанина должна покоиться одинаково какъ на объективно-историческихъ, такъ и на субъективныхъ основаніяхъ, нельзя не согласиться. Оба эти момента въ нормальномъ религіозномъ сознаніи необходимы. Точка зрѣнія вполне правильная.

греческой философии и гностицизма. Название Христа Логосомъ оказало рѣшающее вліяніе на богословскую мысль запада и она отвергла подлинность евангелія Іоанна, приписавъ ему позднѣйшее происхожденіе ¹⁾.

Послѣ отрицанія Іоанна остаются синоптическія евангелія. Въ виду того, что эти евангелія по своему содержанію слишкомъ тѣсно примыкаютъ другъ къ другу и въ виду слишкомъ ясныхъ историческихъ свидѣтельствъ объ ихъ раннемъ происхожденіи ²⁾, они считаются болѣе достовѣрными источниками жизни Іисуса Христа, хотя тоже въ урѣзанномъ видѣ. Первое мѣсто отводится Евангелію Марка, потомъ Матѳею и Лукѣ ³⁾. Впрочемъ, осторожность не позволяетъ критикѣ относиться съ полнымъ довѣріемъ и къ Марку, потому что и оно произошло уже послѣ того какъ среди христіанъ укрѣпилась вѣра въ вознесеніе Христа на небо, т. е. послѣ того какъ преданіе, по мнѣнію критика, успѣло окружить Христа легендарнымъ сіяніемъ небесной славы ⁴⁾. Такимъ образомъ, идя по пути отрицанія подлинныхъ источниковъ, критика мало по малу суживаетъ поле евангельскаго преданія. И все это дѣлается для того, чтобы среди яко-бы извращенныхъ сказаній первобытнаго христіанства найти историческаго Іисуса, Личность Котораго не должна стоять въ противорѣчьи съ дѣйствительностью и съ тѣми научными взглядами и принципами, которые современному человѣку кажутся неопровержимыми.

Къ такимъ результатамъ привело quasi безпристрастное, научное, объективно-историческое изученіе христіанства.

¹⁾ *А. Ревиль*. „Іисусъ Назарянинъ“. стр. 244—267. По мнѣнію Ревиль евангеліе Іоанна не могло явиться ранѣе 130—140 г. по Родж. Хр.

²⁾ *Евсевій*. Церковная Исторія. III, 37. 2. Ириней, Климентъ Александрійскій, Тертуллианъ и др. писатели II вѣка говорятъ о евангеліяхъ Матѳея, Марка и Луки, какъ о распространенныхъ и общезвѣстныхъ.

³⁾ Свидѣтельствомъ *Панія* (Евсевій. Церковн. Истор., III, 39) установлено существованіе евангелій Марка и Матѳея въ качествѣ самыхъ древнѣйшихъ сказаній о жизни Іисуса Христа.

⁴⁾ *Hans Bachman*. „Ist das moderne Jesusbild geschichtlich?“ *Der Geisteskampf der Gegenwart*. Іюнь 1913 г. стран. 206. *А. Ревиль*. „Іисусъ Назарянинъ“ стр. 246.

Какія-же послѣдствія получились отъ этого для характеристики Личности Иисуса Христа? Самыя печальныя. По мнѣнію Гарнака, силу Своего природнаго дарованія Иисусъ обнаружилъ въ признаніи, что сокровенный Богъ есть любовь, а мы Его дѣти. Покоряющее упованіе на небеснаго Отца, дѣтское довѣріе къ Нему и готовность исполнить всѣ Его заповѣди,—вотъ въ чемъ особенность новой религіи Иисуса. Устанавливается совершенно новое, индивидуальное, непосредственное отношеніе души къ Богу. Такое отношеніе можетъ быть доступно каждому человѣку: для него не существуетъ никакихъ національныхъ границъ. Поэтому религія Иисуса можетъ сдѣлаться міровой религіей; ученіе о Богѣ Любви сообщаетъ вѣру все новымъ душамъ.

Въ этомъ и заключается вся оригинальность религіи Иисуса. Отъ насъ Онъ отличается только тѣмъ, что вѣра въ Бога, какъ Отца, въ Немъ была исключительной силы. Такую религію Онъ призналъ Своей жизненной задачей, за нее Онъ боролся съ фарисействомъ и положилъ Свою жизнь. Чудесъ Онъ не совершалъ, но больныхъ ободрялъ и духовно возбуждалъ, чѣмъ благодѣтельно вліялъ на ихъ тѣлесное здоровье. Отъ смерти Онъ, понятно, не воскресъ, хотя ученики послѣ Его смерти прониклись сознаниемъ, что Онъ вѣчно живетъ въ Богѣ. И доселѣ это сознание живетъ въ людяхъ, выражаясь въ мечтательномъ ожиданіи и надеждахъ, что Иисусъ снова придетъ, какъ Мессія, во славу. Вотъ изъ какихъ основъ выросла религіозная Личность Иисуса съ Ея удивительнымъ смиреніемъ и мечтательной настроенностью. Несомнѣнно, въ душѣ Иисуса заключалась тайна Его религіозной самобытности, но Сама эта Личность была личностью человѣческой ¹⁾.

Таковы послѣдствія однихъ научныхъ экспериментовъ въ примѣненіи къ евангелію. Раціонализмъ и объективное отношеніе къ предметамъ физическаго міра даютъ положительные плоды, но въ примѣненіи къ предметамъ вѣры они приводятъ къ печальнымъ результатамъ. Историческій Иисусъ научнаго опыта носитъ характеръ самаго обыкновеннаго,

¹⁾ Н. Bachman, *ibid.* стр. 207. Ср. Гарнакъ. Лекціи.

скромнаго, жизнерадостнаго, религіознаго учителя, всѣмъ откровенія Котораго о Богѣ и ученіе о добродѣтели отсвѣчиваютъ старымъ рационализмомъ, хотя нѣсколько своеобразнымъ. При этомъ не остается никакого ручательства за то, что такой Исусъ будетъ имѣть вѣчное значеніе, будетъ возбуждать въ насъ вѣчное религіозное настроеніе и останется навсегда безспорнымъ авторитетомъ въ области духовно-религіозной жизни.

Къ счастью вѣрующаго человѣчества, такое научно объективное представленіе объ Основателѣ христіанства далеко отъ научнаго объективнаго безпристрастія и страдаетъ тѣмъ же грѣхомъ, въ которомъ упрекаетъ традиціонную вѣру въ Богочеловѣческую Личность Христа. Оно само не соотвѣтствуетъ исторической дѣйствительности и научно несостоятельно. Дѣло въ слѣдующемъ.

Отрицательное направленіе среди современнаго протестантства нашло себѣ пищу въ критикѣ историческихъ памятниковъ христіанства. Этимъ путемъ богословы позитивисты, въ родѣ Гарнака, надѣялись возстановить объективную историческую правду касательно христіанства. Но методъ изслѣдованія, пригодный для физики и химіи, въ приложеніи къ памятникамъ христіанской духовной культуры не могъ найти настоящаго примѣненія и привести къ желательнымъ результатамъ. Дѣло въ томъ, что вопросы, поднимаемые естественными науками, болѣе или менѣе безразличны для человѣка, и положенія или научныя истины о предметахъ природы не задѣваютъ непосредственно духовныхъ интересовъ человѣчества. Совершенно другое дѣло съ историческими памятниками духовной культуры, въ происхожденіи которыхъ человѣкъ своею духовною стороною принималъ и принимаетъ непосредственное участіе, и въ которыхъ отражается та или другая его духовная цѣнность. Тѣмъ болѣе, когда вопросъ касается какаго нибудь религіознаго документа, сыло-бы наивно ждать отъ ученаго полнаго, объективнаго безпристрастія. Онъ не въ силахъ сдѣлать это, и мы не въ правѣ этого ожидать. Для него возможны только двѣ позиціи, вѣры или невѣрія, утвержденія или отрицанія, смотря потому, въ какую сторону клонятся человѣческія симпатіи.

Когда дѣло касается книгъ Св. Писанія, Евангелія, вопросъ о цѣнности памятника выступаетъ на первый планъ, и пытаются отдѣлить его отъ вопроса о происхожденіи, или этотъ послѣдній отъ вопроса о цѣнности,—дѣло невозможное, психологически невозможное. Тутъ могутъ быть двѣ точки зрѣнія: или признаніе полной цѣнности памятника, и тогда вопросъ о происхожденіи получаетъ второстепенное значеніе; или постановка на первый планъ вопроса о подлинности происхожденія памятника съ полнымъ невниманіемъ къ его духовной цѣнности. Первая точка зрѣнія по отношенію къ евангелію есть точка зрѣнія вѣры, вторая невѣрія. Но точка зрѣнія вѣры есть въ тоже время церковная точка зрѣнія, основанная на преданіи, на уваженіи къ авторитету подвижниковъ и праведниковъ, достигавшихъ высоты духовной жизни при глубокомъ и непоколебимомъ признаніи за Евангеліемъ Божественнаго авторитета, точка зрѣнія коллективнаго разума и творчества церкви. Научная точка зрѣнія, отдающая предпочтеніе вопросу о происхожденіи религиозныхъ памятниковъ, свидѣтельствуетъ о расшатанности вѣры въ цѣнность и значимость послѣднихъ ¹⁾. На смѣну вѣрѣ въ Божественное Откровеніе здѣсь является вѣра въ науку, въ ея приемы и методы изслѣдованія, въ ея глубокую мощь, въ мощь человѣческаго разума. Глубоко правъ о. Флорен-

¹⁾ По этому поводу среди самихъ протестантскихъ богослововъ раздаются серьезные протестующіе голоса противъ научной критики источниковъ первохристіанства. Съ тѣхъ поръ, какъ утвердилась историческая критика, пишетъ Meichssner, и не остановилась даже предъ Св. Писаніемъ, съ тѣхъ поръ какъ намъ предложено историческое изслѣдованіе свящ. событій, о которомъ мы раньше не знали,—съ тѣхъ поръ свящ. исторія для многихъ уже не стала твердою основою Откровенія. Уже одно то, что къ священной исторіи примѣненъ тотъ-же масштабъ, какъ и къ обыкновенной человѣческой исторіи, уничтожило ея чудесный откровенный характеръ. По справедливому замѣчанію Эйкена, то обстоятельство, что предметъ поставленъ на запутанную умозрительную работу, дѣлаетъ для насъ изъ предмета нѣчто другое, чѣмъ онъ былъ ранѣе, т. е.,—при всѣхъ выгодахъ такого взгляда,—удаляетъ насъ отъ предмета. Указ, ст. въ *Geisteskampf d. Gegenw.* 1912. Декабрь. Стр. 452.

скій, говоря, что „пріемы исторической критики, порою кажушіяся наивному уму чѣмъ-то неумолимо логичнымъ, на дѣлѣ такъ-же основаны на вѣрѣ, какъ и убѣжденія вѣрующаго сердца. Въ сущности не пріемы различны, они одинаковы, ибо одинаково устройство ума человѣческаго,—а различны вѣры, лежація въ основѣ тѣхъ и другихъ. У одного вѣра въ невѣріе, вѣра въ сей прехолящій и растлѣнный міръ, у другого вѣра въ вѣру, вѣра въ иной вѣчный и духовный міръ. У одного вѣра въ законы дольняго, у другого—въ законы горняго. И, согласно вѣрѣ своей, каждый говоритъ, раскрывая въ объективныхъ по виду пріемахъ доказательства чаянія своего сердца. „Гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше будетъ“ (Мѡ. 6, 21; Лук. 12, 31). И вотъ, гдѣ полагается сокровище цѣнность, туда и устремляется сердце, т. е. на той цѣнности и ориентируется все существо. И потому, если кто сдается на доводы исторической критики, то это не то значить, что они основательны, а то, что онъ уже разслабъ въ своей вѣрѣ, и душа его тайно вожделѣла, съ кѣмъ-бы ей пасть“ ¹⁾).

Обращаясь отъ этихъ общихъ разсужденій къ вопросу о томъ, насколько далеки отъ научнаго безпристрастія выводы современной протестантской церковно-исторической науки, мы фактически убѣждаемся въ справедливости всего сказаннаго.

Никто вѣдь не станетъ спорить противъ методовъ научнаго историческаго изслѣдованія. Только объективно-холодное, безпристрастное, фотографически правильное воспроизведеніе историческаго матеріала могло-бы дать подлинную картину исторической дѣйствительности. Но всякій согласится, что такое воспроизведеніе невозможно. Возможна лишь бѣльшая или меньшая степень вѣроятности историческихъ выводовъ. Кого-же могутъ удовлетворить такіе результаты историческаго изслѣдованія? Поневолѣ приходится приводить зъ доказательство чаянія своего сердца подъ видомъ несомнѣнныхъ научныхъ положеній и принциповъ. Но всѣ принципы современной исторической науки сами являются результатомъ

¹⁾ Столпъ и утверженіе истины, стр. 551.

господствующихъ воззрѣній, вкусовъ и теорій. Примѣненіе этихъ принциповъ къ исторіи жизни Іисуса Христа, которую нельзя уложить въ готовые рамки историческаго изслѣдованія, ставитъ ученыхъ критиковъ въ затруднительное положеніе, и неудивительно, если многіе изъ нихъ поддаются соблазнительному примѣру одного римскаго кардинала, утверждавшаго, что „догма должна исправлять исторію“¹⁾. Всѣ эти попытки возстановить подлинное изображеніе Личности Іисуса Христа на основаніи яко-бы истинной исторіи первохристіанства будутъ и останутся попытками, отражающими господствующіе взгляды и настроенія. Ничего объективнаго въ такихъ взглядахъ нѣтъ и не можетъ быть. Все заранѣе предрѣшено о Личности Іисуса и объ исторіи Іисуса. Поэтому протестантское рационалистическое богословіе сколько-бы ни трудилось надъ возстановленіемъ евангельской исторической дѣйствительности, никогда ея не достигнетъ. Его способъ трактовать источники Іисусовой исторіи, заранѣе и намѣренно устраняетъ, если не совсѣмъ уничтожаетъ сверхъестественный, Божественный элементъ въ евангеліи. Но такой методъ прежде всего наноситъ ущербъ существеннымъ религіознымъ интересамъ, и не можетъ быть названъ чисто историческимъ. Только атеистъ можетъ трактовать источники христіанства въ этомъ смыслѣ, и если мы допустимъ возможность атеистическихъ посылокъ въ историческихъ работахъ о жизни Іисуса Христа, мы встанемъ на путь принципиальнаго догматическаго отрицанія и никогда не получимъ исторической правды. Въдъ такое или иное представленіе объ Іисусѣ имѣетъ своимъ основаніемъ принципиальное воззрѣніе на Божество и на Его отношеніе къ міру. Съ этимъ воззрѣніемъ мы и подходимъ къ исторіи Іисуса Христа. Конечно, съ научной точки зрѣнія мы вправѣ отрѣшиться отъ всякихъ воззрѣній на Божество, когда дѣло идетъ объ историческихъ явленіяхъ, но психологически это едва-ли возможно.

Протестантской богословской наукѣ, въ лицѣ хотя-бы

¹⁾ Н. Bachman. *ibid.* стр. 209.

Гарнака ¹⁾, нельзя бросить упрека въ чистомъ атеизмѣ, но и то богословіе въ опасности, которое движется по пути деистическаго міропониманія. Послѣднее, какъ извѣстно, допускаетъ Бога лишь въ качествѣ первопричины міра. Развитие же мірового бытія и вся жизнь міра идетъ помимо всякаго Божественнаго вмѣшательства по неизмѣннымъ механическимъ законамъ. Откровеніе Божества есть не что иное, какъ внутренній процессъ мірового развитія. Такимъ воззрѣніемъ исключается возможность личнаго сверхъестественнаго дѣйствія Божества, т. е. возможность Боговоплощенія. Опасность уклониться въ сторону пантеизма при такихъ взглядахъ самоочевидна,—что и происходитъ на самомъ дѣлѣ въ нѣдрахъ современнаго протестантизма ²⁾.

Чтобы не оказаться на пути полнаго самоотрицанія и самоупраздненія, христіанская богословская мысль при изученіи евангельской исторіи не можетъ и не должна оставлять точки зрѣнія строгаго теизма и не можетъ согласиться съ догматическимъ отрицаніемъ сверхъестественнаго элемента въ евангеліи. Если мы будемъ отвергать какъ неисторическое все, что въ евангеліи не поддается рационалистическому пониманію, то встанемъ въ противорѣчіе съ основоположеніями христіанства. Теистическая точка зрѣнія не требуетъ постояннаго необычнаго дѣйствія Божества въ міровомъ бытіи, дѣйствія, которымъ парализовались-бы всѣ законы природы. Божественное міроуправленіе прежде всего обнаруживаетъ себя въ этихъ самыхъ законахъ, но не въ смыслѣ голаго механическаго дѣйствія ихъ, а въ смыслѣ свободнаго

¹⁾ Не менѣе Гарнака и Дрезсъ (въ сочиненіи „Миѡъ Христа“) увѣренъ, что историческій Христосъ не удовлетворяетъ религіозной вѣры. Вообще крайнія теченія протестантизма путемъ свободныхъ историческихъ экспериментовъ дошли до самыхъ крайнихъ предѣловъ отрицанія историческаго элемента въ евангеліи. *Meichssner*. Указ. ст. въ журналѣ *Geisteskampf d. Gegenw.* 1912. Декабрь. Стр. 451.

²⁾ Имѣемъ въ виду примѣръ пастора Játho, ученика и послѣдователя Гарнака. Ято всецѣло перешель на сторону монистическаго міропониманія. Въ Берлинѣ много пасторовъ примкнуло къ взглядамъ Ято. Церк. Вѣдом. 1911 года, № 43.

постепеннаго совершенствованія міра, какъ свободный процессъ, воздѣйствующій на всю природу и на человѣческое сердце. Необычайное Божественное міроуправленіе усматривается не только тамъ, гдѣ мы наблюдаемъ дѣйствіе всемогущества Божія, но и тамъ, гдѣ выражается Его мудрость и благо, какъ откровеніе Высочайшаго Разума и Воли разуму ограниченному и нетвердой волѣ. А такое откровеніе, конечно, можетъ происходить и дѣйствительно происходить въ психической сферѣ безъ всякаго нарушенія законовъ природы. Такимъ образомъ, примѣнять теистическій принципъ при объясненіи евангелія необходимо во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ евангельская исторія не даетъ никакого повода къ сомнѣнію въ исторической дѣйствительности чудесныхъ событій, напр. тамъ, гдѣ Иисусъ Христосъ обнаруживалъ Свою Божественную Силу, дѣлалъ то, что превосходить границы естественнаго объясненія. Для всякаго, кто принимаетъ точку зрѣнія чистаго теизма, нельзя отвергать чудесный характеръ евангелій (въ указанной мѣрѣ) и нельзя не признавать въ качествѣ исторической дѣйствительности тѣ чудесныя событія, которыми кончается эта необыкновенная, и вмѣстѣ съ тѣмъ, подлинно историческая жизнь Богочеловѣка. Между тѣмъ, для современнаго рационалистическаго богословія неизбѣжно отпадаетъ все заключеніе жизни Иисуса Христа, и Его смерть есть конецъ обыкновенной человѣческой жизни.

Такимъ образомъ, необходимо согласиться, что новѣйшая претензія на исторически правдивое научное воспроизведеніе Личности Иисуса Христа неосновательна. Одна научная экспертиза оказывается тенденціозной и не даетъ исторической дѣйствительности. Чья религіозная потребность удовлетворяется такимъ Иисусомъ, Который увѣровалъ, что Онъ Мессія, а на самомъ дѣлѣ былъ только религіозный гений, тотъ и подбираетъ источника жизни Иисуса въ извѣстномъ смыслѣ, руководясь принципами, которые воспрепятствуютъ ему признавать въ Лицѣ Иисуса Христа воплотившагося Бога. Наши же религіозныя воззрѣнія имѣютъ основаніе въ томъ, что сказали объ Иисусѣ Христѣ апостолы, очевидцы и свидѣтели Его жизни, дѣлъ и ученія. Поэтому мы имѣемъ

полное научное право, не соглашаясь съ тенденціознымъ рационалистическимъ пониманіемъ Личности Иисуса Христа, и отвергнувъ рационалистическую точку зрѣнія, попытаются установить психологическое пониманіе того высокаго самосознанія, которымъ обладалъ Иисусъ Христосъ. Всѣ апостолы согласны въ томъ, что Иисусъ явился посредникомъ новаго отношенія чловѣка къ Богу, и что въ Его Лицѣ люди стали близкими къ Богу, получили къ Нему доступъ. Попробуйте оцѣнить весь религіозный опытъ христіанства внѣ связи съ Божественною Личностью Основателя, разсматривайте его, какъ чистый историческій продуктъ, и вы, конечно, вырвете изъ своего сердца вѣру въ Иисуса Христа, посредника и ходатая, какъ Его понимали апостолы. Но вѣдь апостольская вѣра не есть плодъ исторической традиціи, не дедуцирована исторически. Она была плодомъ личнаго опыта и непосредственнаго общенія съ Тѣмъ, Кто сказалъ о Себѣ: „Я и Отець—одно“, Кто на просьбу Филиппа показать Отца отвѣтилъ: „видѣвшій Меня, видѣлъ Отца“¹⁾.

Но защищая психологическій религіозный опытъ учениковъ Христовыхъ, какъ единственное мѣрило истины о Христѣ, мы не должны покидать исторической почвы. Это было-бы тоже крайностью, ничѣмъ неоправдываемою. Субъективная вѣра не можетъ и не должна противорѣчить историческимъ свидѣтельствамъ. Устанавливая исторически фактъ Божественнаго самосознанія Иисуса, мы тѣмъ самымъ устанавливаемъ историческую реальность,—бытіе на землѣ сверхъестественной Личности, Божественнаго Логоса. Даже если-бы мы ограничились историческимъ метеріаломъ однихъ синоптиковъ, мы и то легко могли-бы доказать, что то, за что апостолы признавали Иисуса Господомъ, не есть ихъ выдумка, но составляетъ подлинное содержаніе собственнаго самосознанія Иисуса Христа. Даже синоптики даютъ намъ соответствующую прочную историческую почву. Не нужно забывать, что главнѣйшіе христологическіе вопросы, „что Вы думаете о Христѣ“?,—„а Вы за Кого Меня почитаете“?²⁾, поставлены

¹⁾ Іоан. XIV, 8—9. 11.

²⁾ Мѡ. XVI, 13—15; XXII, 41—42.

и рѣшены въ евангеліи Матѣя. Но какъ-бы критика ни старалась устранить евангеліе Іоанна ¹⁾, сходство между нимъ и синоптиками во взглядахъ на Личность Іисуса Христа выше всякихъ сомнѣній. А разъ установлена подлинность синоптиковъ ²⁾, у насъ уже есть твердый критерій для установленія подлинности IV евангелія. Христость первыхъ трехъ евангелистовъ соотвѣтствуетъ Христу четвертаго. Его Божественное самосознаніе одинаково тамъ и здѣсь.

¹⁾ См. у А. Ревилья. „Іисусъ Назарянинъ“ стр. 233--267. Ревилью кажется, что догматъ Божественности Христа находится въ связи только съ этимъ евангеліемъ (стр. 246), поэтому церковь и хочетъ установить его подлинность. Ревиль ошибается. Божественность Христа установлена и синоптиками не меньше, чѣмъ Іоанномъ. Основательныя статьи самаго позднѣйшаго времени объ отношеніяхъ между синоптиками и Іоанномъ и установленіе согласія между ними см. въ журналѣ *Theologische Quartalschrift* 1912. кн. 1—2, въ статьѣ Belser'a: „Textkritische Untersuchung zum Johannesevangelium“; кн. I, стр. 32—58. Его-же: „Zur Evangelinfrage“ кн. III, стр. 323—376.

²⁾ Даже такіе критики, какъ Ревиль, относятъ происхожденіе синоптиковъ къ эпохѣ перваго вѣка, раньше разрушенія Іерусалима, и считаютъ составителей документовъ (Прото-Маркъ, авторъ Логій и др.), на основаніи коихъ написаны три евангелія, очевидцами Іисуса Христа. См. стр. 240—244 указ. кн.

ГЛАВА V.

Характеръ Божественнаго самосознанія Иисуса Христа. Безгрѣшность. Власть прощать грѣхи, судить міръ, даровать нравственный законъ жизни, творить чудеса. Вопросъ о евангельскихъ чудесахъ. Правильная постановка вопроса. Субъективный характеръ евангельскихъ чудесъ и ихъ объективно-историческая достовѣрность.

Если справедливо, что геніальная личность вообще не объясняется изъ однихъ историческихъ условій, стоитъ выше ихъ и внѣ ихъ, то тѣмъ болѣе это приложимо къ Личности Иисуса Христа. Никакими историческими условіями нельзя объяснить христіанства, потому что все въ немъ сводится къ Личности его Основателя, Который въ Самомъ Себѣ показалъ людямъ новое, единственное въ исторіи соединеніе личнаго ограниченнаго человѣческаго сознанія съ сознаніемъ совершеннымъ, абсолютнымъ. Такое соединеніе не можетъ быть объяснено никакими естественными условіями и вліяніями среды, школы, семьи, націи. Ни въ характерѣ, ни въ воззрѣніяхъ, ни въ мысляхъ и чувствахъ Иисусъ Христосъ не проявляетъ рѣшительно ничего специфически іудейскаго, національнаго. Напротивъ, все въ Немъ общечеловѣчно, выше границъ мѣста и временіи, все одинаково близко каждому народу и каждому времени. Съ самыхъ первыхъ шаговъ Своей дѣятельности и до самой крестной смерти Христосъ одинъ и тотъ-же: никакого развитія, совершенствованія сознанія, никакого колебанія, двойственности въ ученіи, уступчивости въ требованіяхъ, ни малѣйшаго противорѣчія между словомъ и дѣломъ: идеально цѣльная въ духовномъ смыслѣ, всегда себѣ равная Личность.

Общественную дѣятельность въ качествѣ религіознаго наставника Иисусъ Христосъ началъ тѣми-же словами, какія раздались изъ устъ Его Святого Предтечи: „покайтесь ибо приблизилось царствіе небесное“ ¹⁾. Отпущеніе грѣховъ,

¹⁾ Мѡ. IV, 17; ср. III, 2.

нравственное возрожденіе — вотъ настоящая цѣль всякой религіи. Но тѣ, кто были ея жрецами, служителями и проповѣдниками ранѣе Христа, первые показывали примѣръ покаянія, сами вмѣстѣ съ народомъ сознавались въ своихъ немощахъ, подвергали себя подвигамъ нищеты, воздержанія, умерщвленія плоти. Совершенно другое представляетъ собою религіозная дѣятельность Иисуса. Хотя Онъ, прежде чѣмъ выступить на проповѣдь, былъ въ пустынь, но не для нравственнаго усовершенствованія, не для принесенія покаянія. Сорокадневнымъ постомъ Онъ побѣдилъ соблазны старыхъ іудейскихъ чаяній, ложнаго мессіанизма, а крещеніемъ въ Іорданъ символически принялъ на Себя человѣческіе грѣхи, немощи и болѣзни, омытые въ Іорданъ людьми, приходившими къ Іоанну приносить покаяніе и креститься. Но потребности Самому приносить покаяніе Иисусъ не имѣлъ. По поводу недоумѣнія Іоанна Онъ отвѣтилъ: „такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду“ ¹⁾. Стало-быть на Свое крещеніе Онъ не смотрѣлъ, какъ на очистительный символъ. Когда-же Иисусъ выступилъ на проповѣдь, Онъ сразу поставилъ Себя въ положеніе Лица безгрѣшнаго, Самъ властно прощалъ другимъ грѣхи. Способъ прощенія необычный, исключаяющій всякую мысль о посреднической роли. Исцѣливъ разслабленнаго Иисусъ говоритъ ему: „прощаются тебѣ грѣхи“ ²⁾. Когда-то пророкъ Наѳанъ покаявшемуся Давиду сообщилъ о прощеніи словами: „Господь снялъ твой грѣхъ“ ³⁾. Но въ словахъ Иисуса Христа не тотъ смыслъ. Сказанные въ третьемъ лицѣ, они содержатъ прямое указаніе на сознаніе Христомъ Своего Божественнаго права прощать грѣхи, и въ этомъ смыслѣ поняты были присутствовавшими книжниками ⁴⁾. Послѣдніе никогда-бы не укоряли Христа въ богохульствѣ, если-бы Онъ только возвѣщалъ прощеніе отъ Бога. Богохульство Иисуса, по мнѣнію іудеевъ, въ томъ и заключалось, что Онъ выступилъ во всеоружіи собственнаго *juris*

¹⁾ Мѡ. III, 14—15.

²⁾ Марк. II, 5.

³⁾ 2 Царств. XII, 13.

⁴⁾ Мрк. II, 6—7.

divini. Спокойно и съ полнымъ сознаниемъ Онъ посягаетъ на это величайшее достоинство Божества. Тотъ, кто человѣческой душѣ, разлученной грѣхами отъ Бога, снова возвращалъ доступъ къ Богу, Кто въ глубинѣ Своей интимной личной жизни чувствовалъ Себя вправѣ это дѣлать, Тотъ есть истинный Господь душъ ¹⁾. И это сознание Иисусомъ Своего господства надъ человѣческими душами не ограничивается только прощениемъ грѣховъ. Мало дать грѣшнику прощение, ему нужно указать новый путь жизни, дать новый законъ, исполненіе котораго могло бы обезпечить человѣку жизнь, а нарушеніе вело бы къ осужденію. Иисусъ Христосъ такъ и дѣлаетъ. Съ первыхъ шаговъ Своей дѣятельности Онъ даруетъ людямъ *Свой нравственный законъ* ²⁾. Правда, Свой законъ Иисусъ Христосъ сообщаетъ какъ-бы подъ видомъ исправленія Ветхозавѣтнаго законодательства, отправляясь отъ его заповѣдей, но словами: „вамъ сказано, а Я говорю“,—ясно даетъ понять, что Онъ смотритъ на Себя не какъ на истолкователя закона, а какъ на Законодателя ³⁾.

Права Законодателя предполагаютъ права верховнаго Судіи. Что Иисусъ Христосъ сознавалъ Себя Судією людей, объ этомъ согласно утверждаютъ всѣ четыре евангелиста ⁴⁾, и утверждаютъ не въ томъ смыслѣ, что Иисусъ возвѣщаетъ судъ Божій или апеллируетъ къ нему, нѣтъ,—Иисусъ Христосъ Самъ судитъ собственною властію. Единый Судія всего міра конечно есть Богъ. „Но Онъ весь судъ отдалъ въ руки Сына“ ⁵⁾. Замѣчательныя слова, указывающія на то, до какой глубины простиралось въ Иисусѣ сознание Своего внутренняго единства съ Богомъ Отцомъ. Это рѣшительный признакъ Богосознанія Иисуса: Онъ равняетъ Себя съ Богомъ Отцомъ. Его поступки ничѣмъ не отличаются отъ Божественныхъ.

Считая Себя Судією міра и нравственнымъ Законода-

¹⁾ Мѡ. IX, 9—13; Мрк. II, 15—17; Лук. V, 30—32 и друг.

²⁾ Мѡ. V; Лук. VI, 20—49; ср. Іоан. XIII, 34—35; XV, 12.

³⁾ Мѡ. V. 17—18; 20—21; 27—28; 31—32; 33—34; 38—39; 43—44.

⁴⁾ Мѡ. XXIV, 36—44; XXV, 1—13; Марк. XIII, 24—37; Лук. XXI, 36; Іоан. V, 22. 27. 30 и др.

⁵⁾ Іоан. V, 22.

телемъ, Иисусъ Христосъ не менѣе того сознавалъ полную зависимость всей природы отъ Своей воли. Его Всемогущая Сила обнаружилась въ чудесахъ, которыми полны всѣ четыре евангелія, особенно синоптическія, а изъ послѣднихъ всего болѣе евангеліе Марка. Проходя по городамъ и селеніямъ, говоритъ евангелистъ Матѳеѣй, Иисусъ исцѣлялъ всякій недугъ и всякую немощь ¹⁾. Были исцѣленія единичныя, были массовыя, творились сотнями и, быть можетъ, тысячами ²⁾. Власть и силу прощать грѣхи Иисусъ Христосъ часто подтверждаетъ проявленіемъ Своей цѣлительной силы. „Прощаются тебѣ грѣхи“ въ Его устахъ равносильно „встань и ходи“ ³⁾. Обѣ эти силы стоятъ въ тѣсной связи между собой, опираются одна на другую.

Вопросъ о чудесахъ Иисуса Христа служитъ главнымъ камнемъ преткновенія для исторической критики. Нами уже высказанъ взглядъ на чудеса, какъ на объективное свидѣтельство евангельской истины, какъ на доказательство Божества Христа. Для тѣхъ людей, которые, имѣя очи, чтобы видѣть, все-таки не видятъ, ибо не желаютъ смотрѣть на міръ иначе, какъ съ рационалистической точки зрѣнія, присутствіе въ евангеліи чудеснаго элемента рѣшительно ничего не доказываетъ и даже производитъ совершенно обратное дѣйствіе: по ихъ мнѣнію, чудеса придаютъ евангелію легендарный характеръ. Но это отношеніе къ чудесамъ вообще и въ частности къ евангельскимъ чудесамъ не можетъ быть вѣчнымъ и постояннымъ. Рационализмъ не есть единственный способъ познанія и мѣрило истины. Для многихъ натуръ-философовъ позднѣйшаго времени становится совершенно яснымъ, что даже сущность органическаго процесса никогда не откроется человѣку, если онъ будетъ разсматривать органическіе процессы только сквозь призму внѣшняго, строго научнаго, рациональнаго опыта. Взглядъ, который

¹⁾ Мѳ. IV, 23.

²⁾ Мѳ. IV, 24; Мрк. VI, 54—56; Мѳ. XI, 5; Лук. IV, 40; Мрк. I, 34.

³⁾ Лук. V, 20, Мѳ. IX, 2; Мрк. II, 5.

общаетъ быть всеобщимъ, и несомнѣнно смягчитъ современное рѣзко отрицательное отношеніе къ чудесамъ ¹⁾. Но это не избавляетъ богословскую мысль отъ обязанности установить правильное понятіе о чудѣ. Воспринимаемое вѣрою, чудо, какъ всякій внѣшній фактъ или явленіе, есть въ то-же время фактъ опыта, требующій провѣрки, научнаго изслѣдованія. Чудеса были прежде, бываютъ теперь и будутъ всегда. Но какъ во времена Христа были лица упорно имъ не вѣровавшія, и добивавшіяся ихъ разслѣдованія ²⁾, такъ будетъ и впредь. Такому исканію нельзя дѣлать препятствій, не въ интересахъ самой вѣры. Напротивъ, надо приходить на помощь всѣми способами и прежде всего установленіемъ правильнаго взгляда на чудо.

Что такое чудо?

Обычный отвѣтъ дается въ томъ смыслѣ, что существуютъ явленія понятныя, легко объяснимыя, естественныя; и существуютъ явленія малопонятныя, необъяснимыя, и поэтому сверхъ-естественныя. Первые считаются явленіями въ порядкѣ законовъ природы. Послѣднія приписываются непосредственному дѣйствію Божества. По этому взгляду, раздѣляемому отчасти и богословскою наукой ³⁾, чудо есть непосредственное вмѣшательство Бога въ обычное теченіе природы. Съ такимъ толкованіемъ чуда нельзя согласиться.

¹⁾ Для ученаго, не чуждаго виталистическаго міропониманія, допущеніе чудесъ возможно безъ противорѣчія основнымъ научнымъ принципамъ. Только механическая точка зрѣнія способна занимать непримиримую позицію по отношенію къ чудесному.

²⁾ Іоан. IX. Разсказъ объ исцѣленіи слѣпорожденнаго.

³⁾ По опредѣленію катехизиса Филарета, чудо есть такое дѣйствіе, которое не можетъ быть совершено ни силою, ни искусствомъ человѣческимъ, но только всемогущею Силою Божіею. Въ руководствѣ по основному богословію Августина, стр. 88, и въ курсѣ апологетики И. Николина, стр. 54—55, отмѣчается сверхъестественность чуда, какъ главный признакъ. Та-же мысль, хотя въ болѣе мягкой формѣ проведена и у Свѣтлова въ курсѣ богословія, стр. 161: „Чудеса совершаются исключительно силою Божіею; естественныя силы здѣсь являются лишь орудіемъ Высшей Разумной Силы, въ нихъ дѣйствующей“.

Оно неправильно по существу и не въ интересахъ живой вѣры. Оно предполагаетъ, что Богъ въ нѣкоторыхъ явленіяхъ дѣйствуетъ непосредственною силою Своего Всемогущества, въ другихъ при посредствѣ силъ и законовъ природы. Это мнѣніе схоластическаго происхожденія и основывается на признаніи болѣе или менѣе обширной области явленій, подчиняющихся извѣстнымъ и опредѣленнымъ физическимъ законамъ и тѣмъ самымъ какъ-бы выходящихъ изъ сферы непосредственнаго Божественнаго Промысла. Такое мнѣніе о чудѣ незамѣтно ведетъ къ деизму, раздѣляющему Божество отъ міра, и въ высшей степени благоприятствуетъ механическому міропониманію. Истинно религіозная теистическая точка зрѣнія видитъ дѣйствіе Божества во всякомъ явленіи какъ физическаго, такъ и духовнаго міра, и въ роствѣ сѣмени, и въ нравственномъ обновленіи души. Даже въ физическомъ мірѣ, строго говоря, нѣтъ различія между естественными и сверхъестественными явленіями, потому что сама природа со всею ея законѣрностью есть великое и непрестанное чудо Божіе. Всѣ физическія явленія въ концѣ концовъ сводятся къ явленіямъ совершенно необъяснимымъ: что лежитъ въ основѣ вещества, что такое сила земного притяженія, какъ понимать дѣйствіе сознательной воли на мускульныя и нервныя ткани? Конечно, всѣ такіе факты и явленія можно прекрасно описать и знать, но сущность ихъ и для науки остается всегда непонятною. ¹⁾ Кромѣ того, всѣ объясненія явленій природы опираются на догматическомъ признаніи *силы, атома, жизненнаго принципа, закона природы*, дѣйствія которыхъ извѣстны, а внутренняя сущность остается скрытою. Такимъ образомъ, было-бы гораздо справедливѣе, если-бы богословская наука не раздѣляла явленія на естественныя и сверхъестественныя, какъ на два особыхъ

¹⁾ Строго говоря, всякая наука содержитъ только описаніе фактовъ и явленій, а не раскрытіе ихъ внутренней сущности. На послѣднее эмпирическая наука и претендовать не можетъ, хотя обычно *описаніе* ея факта принимается какъ *объясненіе или раскрытіе его сущности*. Однако такія объясненія никого вполне не удовлетворяютъ и требуютъ все новыхъ и новыхъ объясненій.

класса. Для истиннаго религіознаго чувства всѣ естественныя явленія имѣютъ долю сверхъестественности и всѣ сверхъестественныя явленія можно считать естественными. Всякій споръ о событіяхъ чудеснаго характера указываетъ на недостатокъ вѣры и производитъ на глубоко религіознаго чело-вѣка болѣзненное впечатлѣніе. Онъ чувствуетъ, насколько бѣденъ и убогъ религіозный опытъ спорящихъ ¹⁾. Поэтому на чудо было-бы гораздо правильнѣе, по нашему мнѣнію, установить такой взглядъ. Чудо есть явленіе, въ которомъ для вѣрующаго съ особою силою обнаруживается дѣйствіе Божіе. А такъ какъ всѣмъ явленіямъ свойственно обнаруживать дѣйствіе Божества, то чудеса отъ обычныхъ явленій нельзя отдѣлять рѣзкой границей: существеннаго, принципиальнаго различія между ними нѣтъ и не можетъ быть.

Тѣ, кто не согласенъ съ такимъ опредѣленіемъ чуда, обычно указываютъ на то, что въ чудесныхъ явленіяхъ происходитъ или пограніе законовъ природы, или, по крайней мѣрѣ, пріостановка ихъ дѣйствія. Такимъ образомъ, въ законахъ природы видятъ какія-то могущественныя, самодовлѣющія, автономныя силы, и всѣ безъ исключенія явленія природы подводятъ подъ дѣйствіе твердо установленной системы этихъ силъ. Оба эти положенія одинаково фальшивы: ложному понятію чуда соотвѣтствуетъ ложное понятіе закона природы. Законы природы не объективные факты. Они суть математическія, физическія, или химическія формулы, выводимыя человѣческимъ разумомъ для одинаковыхъ явленій; слѣдовательно, они имѣютъ субъективный характеръ. Извѣстны напр. случаи повторенія одинаковыхъ явленій при одинаковыхъ условіяхъ; это и служитъ поводомъ къ обобщенію ихъ и къ выраженію въ извѣстной формулѣ. Имѣя субъективное происхожденіе, законы природы естественно не могутъ быть разсматриваемы какъ истинныя основы, или причины

¹⁾ Въ самой попыткѣ доказывать возможность чудесъ, какъ явленій сверхъестественныхъ, кроется какое-то недоразумѣніе. Если у чело-вѣка нѣтъ вѣры въ чудеса, значитъ у него нѣтъ главнаго органа къ ихъ воспріятію. А при такихъ условіяхъ всякія доказательства напрасны. Слѣпому нечего доказывать существованіе цвѣтовъ: онъ все равно не пойметъ васъ.

явленій. Они ничего непонятнаго объяснить не могутъ. Напр., законъ тяжести не объясняетъ явленій притяженія, а только описываетъ и утверждаетъ факты: тѣла притягиваются другъ къ другу, но почему притягиваются,—для насъ остается неизвѣстнымъ.

Указываютъ на единство законовъ природы, на ихъ постоянство и неизмѣнность. Если это не игра словами,—мы должны приписать это единство и эту неизмѣняемость единству Законодателя, Его абсолютной, неизмѣняемой Волѣ. Если-же не видѣть причину единства въ Абсолютномъ, то можно признать правильной и точку зрѣнія Джемса объ отсутствіи мірового единства и возможности мірового многообразія ¹⁾. Кто утверждаетъ мысль о единствѣ и постоянствѣ законовъ вселенной безотносительно къ ихъ происхожденію,—тотъ ручается за все міровое бытіе. Но кто-же, когда и какими способами могъ измѣрить универсъ? Представлять міръ въ видѣ огромнаго механизма, дѣйствующаго неизмѣнно во всѣхъ своихъ частяхъ, значитъ произвольно ограничивать способы міроуправленія Божія. Оно не поддается нашему рациональному пониманію: „Его судьбы непостижимы, пути Его неизслѣдимы“ (Римл. XI, 33). Тѣмъ болѣе не поддается естественному объясненію человѣческая исторія. Здѣсь нельзя установить единства и закономерности, несмотря на всѣ научныя попытки опредѣлить законы историческаго процесса. Каждый индивидуумъ, каждая личность живетъ и развивается по особому закону духовнаго индивидуальнаго бытія, такъ что, если говорить о законахъ историческаго процесса, то слѣдуетъ признавать ихъ въ количествѣ равномъ количеству индивидуумовъ. Что-же касается событій и фактовъ священной библейской исторіи, то они всего менѣе могутъ найти аналогію въ событіяхъ и фактахъ естественной человѣческой исторіи. Мы уже указывали ²⁾, что религіозная исторія еврейскаго народа, и прежде въ библейскія времена и доселѣ, совершенно выходитъ изъ рамокъ обычной чело-

¹⁾ Джемсъ В. „Прагматизмъ“; стр. 81—163. Пер. съ англ. Юшкевича. 1910 г.

²⁾ См. выше стр. 47—48.

вѣческой исторіи. Исторической аналогіи она не имѣетъ рѣшительно нигдѣ. Но чѣмъ ближе она подходитъ къ евангельской эпохѣ, тѣмъ рѣзче бросается въ глаза ея историческая исключительность. А что касается Личности Иисуса Христа, то хотя многихъ и соблазняетъ аналогія съ древними Ветхозавѣтными пророками ⁴⁾, но исключительность Его отношеній къ Богу была столь велика, что всякая попытка объяснить Его Личность чрезъ сравненіе съ другими людьми (хотя-бы съ Исаіею, или Іереміею) рѣшительно ни къ чему не приводитъ. Всѣ подлинно историческія свидѣтельства о Христѣ не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Онъ ставилъ Самого Себя на степенъ Божества, и, стало быть, дѣйствія Его должны были имѣть характеръ дѣйствій Божественныхъ. Если сама Личность Иисуса Христа представляла Собою величайшее чудо міровой исторіи, то и дѣянія Его должны имѣть тотъ же характеръ. Чудо въ евангеліи Самъ Иисусъ Христосъ; все остальное въ его содержаніи имѣетъ второстепенное значеніе.

Итакъ, возвращаясь къ этой несравнимой Личности, мы должны еще разъ повторить, что, сознавая въ Самомъ Себѣ всемогущую силу, Иисусъ Христосъ творилъ чудеса, совершалъ многократныя исцѣленія. При этомъ Его всеисцѣляющая сила и власть, покоряющая физическую природу, Имъ же Самимъ ставится въ тѣсную органическую связь съ силою и властію всепрощенія, обнаруживающею себя въ сферѣ нравственнаго порядка. „Прощаются тебѣ грѣхи,— встань и ходи“ ²⁾. Этимъ всего лучше и объясняется, при какихъ условіяхъ возможна правильная постановка вопроса объ исторической дѣйствительности евангельскихъ чудесъ: само евангеліе ставитъ ихъ на субъективную почву, какъ предметъ вѣры. Только исцѣленные могли безошибочно и съ увѣренностью судить, чьей силѣ они обязаны своимъ исцѣленіемъ и достойны-ли они были получить это исцѣленіе.

¹⁾ Iohannes Wendland prof. „Wunder, Naturgesetz und Wunderberichte“. Der Geisteskampf der Gegenwart. 1911. Ноябрь, стр. 408—412.

²⁾ Мѡ. IX, 2; Мрк. II, 5; Лук. V, 20.

При всемъ томъ, если-бы вопросъ касался объективно историческаго характера евангельскихъ чудесъ, мы должны были-бы категорически сказать, что и съ объективной стороны чудесная сила Иисуса Христа такъ прекрасно доказана евангеліемъ, какъ ничто другое. При той неразрывной внутренней связи, въ которой находятся всѣ событія евангельской исторіи, подлинныя слова и несомнѣнныя дѣянія Христовы съ Его чудесами, нужно совершенно опустошить евангелія, какъ источники жизни Иисуса и ничего въ нихъ не оставить, кромѣ безсвязныхъ отрывковъ, если отвергать евангельскій чудесный элементъ, который органически связанъ со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ евангелія. И всякій, кто такъ поступаетъ, кто силится раздѣлить въ евангеліи ученіе и дѣла Христовы, совершенно обезображиваетъ все содержаніе этой дивной книги. Такими крѣпкими нитями внутренней организованности связаны всѣ ея части.

Но что всего болѣе поражаетъ въ евангельскихъ чудесахъ и свидѣтельствуесть ихъ историческую дѣйствительность, это ихъ своеобразность и въ то-же время дивная простота и естественность. Чудеса другихъ религій поражаютъ своею бессмысленностью. По сказаніямъ Зендъ-Авесты Зороастръ предъ царемъ Гистаспомъ выростилъ огромный кипарисъ въ нѣсколько дней; онъ-же вылилъ себѣ на грудь расплавленную мѣдь и остался невредимымъ. Мудрый Будда положилъ дракона въ свою нищенскую суму и создалъ изъ пламени 500 кораблей. Вообще много примѣровъ дикой фантазіи даютъ языческіе религиозные миѳы. Напротивъ, чудеса Христа всѣ разумны, прекрасны, привлекательны. Всѣ они безъ исключенія благодѣтельны и никогда не клонятся къ выгодѣ ихъ Творца, а всегда направлены къ уменьшенію человѣческихъ страданій. Кромѣ того, въ вопросѣ о евангельскихъ чудесахъ мы никогда не должны забывать, какъ смотрѣлъ на нихъ Самъ Иисусъ Христосъ. Когда у Него просили не благодѣленія, не исцѣленія, а чудесъ, какъ знаменій съ неба, какъ доказательства Его Божественнаго достоинства, Онъ ихъ не давалъ ¹⁾. Это требовало невѣріе, но тво-

¹⁾ Мѳ. XVI, 4; Мрк VIII, 12.

рить чудеса предъ невѣрующими было-бы бесполезно. Для вѣры-же Христось и Самъ творилъ чудеса и отъ апостоловъ требовалъ вѣры, способной творить чудеса ¹⁾). Смирение никогда не оставляетъ Иисуса; въ нерѣдкихъ случаяхъ, совершая чудеса, Онъ запрещаетъ ихъ разглашать, удаляетъ свидѣтелей. Какъ будто Самъ хочетъ того, чтобы скрыть ихъ ²⁾). Съ другой стороны, совершение величайшихъ чудесъ происходитъ у Него самымъ естественнымъ образомъ, съ удивительной простотой, безъ всякой инсценировки. Обнаруживая всемогущую силу, когда дѣло идетъ о благѣ людей, Иисусъ Христось обнаруживаетъ слабость и бездѣйствіе по отношенію къ Себѣ и Своимъ нуждамъ. Умножая хлѣбы для народа, Самъ отпускаетъ учениковъ купить Себѣ хлѣба ³⁾). Обѣщая дать людямъ воду живую, Самъ изнемогаетъ отъ жажды ⁴⁾). Оберегая грѣшницу отъ преслѣдованій фарисеевъ,— Самъ безпомощно отдается въ руки Своихъ враговъ ⁵⁾).

Если все это правда, историческая евангельская правда, можно-ли допустить, что евангелисты выдумали чудеса? Нѣтъ, главное чудо евангелія—Христось. Создать силою фантазій такую Личность евангелисты не могли, потому что Ее было-бы труднѣе понять, чѣмъ всѣ чудеса Ею совершенныя ⁶⁾). Поэтому критика можетъ разрушить каждое чудо, о которомъ говорятъ евангелія. Но всегда остается непоколебленнымъ одно, не отвергаемое исторіей, чудо изъ чудесъ, Личность Самого Иисуса Христа.

¹⁾ Мѡ. VIII, 26; XIV, 31; XVII, 20; Мрк. IV, 40; Лук. VIII, 25.

²⁾ Мѡ. IX, 13—19; Лук. VIII, 49—54.

³⁾ Мрк. VIII, 1—9; ср. Іоан. IV, 8.

⁴⁾ Іоан. IV, 14, ср. XIX, 28.

⁵⁾ Іоан. XIII, 3—11; ср. Мрк. XXII, 52—54.

⁶⁾ „Религіозно-философскіе вечера“. М. Моравскаго. Стр. 100—104.

ГЛАВА VI.

Мессіанское самосознаніе Ісуса и его отличительныя черты.

„Никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ“, (Мѣ. XI, 27).

Все, что евангеліе говоритъ объ Ісусѣ Христѣ, какъ о Личности необыкновенной, какъ о Судіи, Законодателѣ, Чудотворцѣ, все это въ концѣ концовъ объединяется въ одномъ представленіи о Немъ, какъ о Мессіи—Христѣ, Сынѣ Божіемъ и Сынѣ человѣческомъ. Что Ісусъ Христосъ обладалъ Мессіанскимъ самосознаніемъ, это исторически неопровержимо, потому что объ этомъ говорятъ согласно всѣ четыре евангелиста. Всѣ они единогласно утверждаютъ, что основаніемъ исключительныхъ, неповторяемыхъ отношеній къ Богу явилось сознаніе Ісусомъ Христомъ Своей абсолютной безгрѣшности и полного единства Своей воли съ волею Божіей. Четвертое евангеліе приводитъ ясныя свидѣтельства сознанія Ісусомъ Христомъ Своей безгрѣшности ¹⁾. Но и у синоптиковъ довольно выражений, предполагающихъ это сознаніе. Когда Ісусъ говорилъ о злѣ, то говорилъ какъ о чемъ-то такомъ, что совершенно чуждо Его душѣ. „Вы, которые злы“ ²⁾, обращался Онъ къ слушателямъ. Какъ Онъ могъ съ такимъ спокойнымъ безстрашіемъ требовать всѣхъ предъ Свое судилище, а Самъ не бояться никакого суда? Евангеліе рассказываетъ объ искушеніяхъ Христа, но нигдѣ не говоритъ, чтобы Ісусъ былъ ими побѣжденъ. Ни одного выраженія, которое-бы хоть отчасти звучало сознаніемъ вины. Нѣчто подобное хотятъ найти въ томъ, что Ісусъ на обращеніе къ Нему богатаго юноши: „учителю благій“, отвѣтилъ: „никто же благъ, токмо единъ Богъ“ ³⁾. Но, Ісусъ отвѣтилъ

¹⁾ Іоан. VIII, 46. „Кто изъ Васъ обличитъ Мя о грѣхѣ?“

²⁾ Мѣ. VII, 11.

³⁾ Мрк. X, 18.

такъ не по сознанию какой-либо Своей вины, а для того, чтобы показать юношѣ идеаль нравственнаго совершенства въ Богѣ. Блажь въ абсолютномъ смыслѣ только Тотъ, Кто стоитъ выше всѣхъ искушеній. При этомъ Иисусъ Христосъ разумѣлъ и Себя, какъ Личность, стоящую выше всякихъ искушеній. Такъ какъ Иисусъ никогда не высказываетъ Своей вины, то Онъ никогда не проситъ и прощенія у Бога. Молитва, которой научилъ Онъ учениковъ Своихъ ¹⁾, не можетъ служить доказательствомъ, что Самъ Иисусъ имѣлъ надобность въ прощеніи. „Отче нашъ“ не было молитвой отъ Лица Самого Иисуса Христа, а только примѣромъ молитвы для учениковъ. Самъ-же Онъ никогда не обращается къ Отцу со словами: „нашъ Отецъ“, а всегда: „Мой Отецъ“ ²⁾. Говоря же объ отношеніяхъ людей къ Богу, всегда выражается словами: „Отецъ Вашъ“ ³⁾.

Вся жизнь Иисуса Христа свидѣтельствуетъ о Его безгрѣшности. Даже враги не могли найти въ Немъ ничего такого, что заслуживало-бы нравственнаго обличенія, ни малѣйшей тѣни грѣховности. Тѣлесно и духовно Онъ находился подъ вліяніемъ среды, міра, который Его окружалъ, и, понятно, Онъ испытывалъ различныя настроенія. Но Онъ никогда не позволялъ настроенію овладѣть Собою, и всегда умѣлъ подчинить Свои желанія волѣ Божіей. Какъ ни кратки свѣдѣнія о дѣтствѣ и отрочествѣ Христа, но и въ нихъ нѣтъ ничего, что говорило-бы о Его нравственномъ несовершенствѣ даже въ эпоху младенчества.

Если мы при объясненіи причинъ такой нравственной высоты будемъ прилагать къ Иисусу масштабъ нашего собственнаго нравственнаго опыта, мы никогда не найдемъ отвѣта. Жизнь человѣческая еще не давала примѣровъ абсолютной безгрѣшности, и всѣ извѣстные истинные праведники первые считали себя виновными передъ Богомъ. Евангеліе даетъ разгадку нравственной исключительности Иисуса въ томъ, что Онъ былъ „Сынъ Божій“. Не Его называли, а Онъ

¹⁾ Мѡ. VI, 9; Лук. XI, 2.

²⁾ Мѡ. VII, 21; Лук. X, 22 и др.

³⁾ Мѡ. VI, 26. 32. 15; VII, 11 и др.

Самъ Себя такъ называлъ; Онъ носилъ въ Самомъ Себѣ сознание, что Онъ Сынъ Божій въ смыслѣ недостижимомъ для всѣхъ людей. Не въ томъ смыслѣ Онъ Сынъ Божій, какъ всѣ люди по происхожденію отъ Бога, какъ Его твари, *а въ собственномъ смыслѣ, по существу и по природѣ*. Самый вопросъ о безгрѣшности Иисуса есть въ сущности вопросъ объ энергіи и непосредственности Его Богосыновьяго самосознания ¹⁾. Оно обнаружилось еще въ 12-лѣтнемъ Отрокѣ и съ той поры Его не покидало, ставя Иисуса въ положеніе исключительности и одиночества. Будучи въ глазахъ людей обыкновеннымъ человѣкомъ, Онъ не находилъ ни въ комъ отзывчивости и пониманія. Живя въ мірѣ, былъ не отъ міра ²⁾. Что Иисусъ сознавалъ Себя въ положеніи духовнаго одиночества, объ этомъ мы имѣемъ очень много указаній. Онъ не разъ говорилъ Своимъ ученикамъ, что Онъ не Одинъ только потому, что съ Нимъ Отецъ, пославшій Его ³⁾. Въ мірѣ нѣтъ лица, которое могло бы раздѣлить съ Нимъ сферу такого самосознания. Ученіе, которое Онъ проповѣдуетъ, Его требованія, Его идеалы настолько выше обыкновенныхъ человѣческихъ, что дѣлаютъ Ему чужими даже близкихъ учениковъ Его. Юноша богатый отошелъ отъ Него со скорбію ⁴⁾, услышавъ требованіе полного нестяжанія. Многіе ученики оставили Иисуса послѣ того, какъ Онъ объявилъ хлѣбомъ жизни плоть Свою ⁵⁾. Даже среди Своихъ Матери и братьевъ Христосъ чувствовалъ Себя духовно одинокимъ ⁶⁾.

Сознание Иисусомъ Христомъ Своихъ близкихъ отношеній къ Богу, Который былъ Его Отцомъ въ исключительномъ смыслѣ,—было въ то же время задачей всей Его жизни, потому что людямъ чрезъ Него открылась Божественная жизнь. Объ этомъ очень опредѣленно говоритъ IV еванге-

¹⁾ Лук. II, 49. Тарѣвъ. „Философія ев. исторій“ стр. 164—165.

²⁾ Іоан. XVII, 16.

³⁾ Іоан. VIII, 16—29, XVI, 32.

⁴⁾ Мѣ. XIX, 22.

⁵⁾ Іоан. VI, 66.

⁶⁾ Лук. VIII, 19—21.

ліе ¹⁾, и не менѣ ясно евангелисты Матѳей и Лука: „Все Мнѣ предано Отцемъ Моимъ и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца и Отца никто не знаетъ кромѣ Сына, и кому Сынъ хочеть открыть“ ²⁾),—говорилъ Иисусъ Христосъ ученикамъ, когда они возвратились изъ перваго миссіонерскаго путешествія. Здѣсь Иисусъ Христосъ обнаруживаетъ полное разумѣніе Божества, разумѣніе, которое возможно только тамъ, гдѣ существуетъ полная внутренняя однозначимость. Для обыкновенныхъ людей даже человѣческая душа останется навсегда тайной, потому что каждая обладаетъ особой индивидуальностью, а сущность Божества навсегда останется недосягаемою. Обыкновеннымъ людямъ нужно съ большимъ напряженіемъ углубляться въ уразумѣніе Божественнаго Существа. Иисусу Христу не предстояло въ этомъ надобности. Определенный характеръ и содержаніе Божественной жизни были въ то же время содержаніемъ Его жизни. Онъ называетъ Бога Отцомъ Своимъ, ибо знаетъ Его, какъ виновника той жизни, которую сознаетъ въ Себѣ.

И все служеніе, призваніе,—вся задача жизни Иисуса заключалась именно въ томъ, чтобы показать людямъ въ Своемъ Лицѣ Бога и въ Своей Божественной жизни показать человѣку истинную жизнь. Къ этому и сводится все содержаніе Его евангелія, благой вѣсти, въ первый разъ возвѣщенной человѣку. Поэтому недостаточно сказать, что Иисусъ Христосъ сообщилъ людямъ особое, чрезвычайное ученіе о Богѣ. Нѣтъ,—Онъ Самъ былъ Богомъ. И все, что Онъ говорилъ и чему училъ людей было въ сущности, самооткровеніемъ Божества. Пророки получали откровенія отъ Бога; Иисусъ Христосъ былъ Самъ Откровеніемъ Бога. Мысль Иисуса есть мысль Бога; Его жизнь есть жизнь Бога; знать Его, значитъ знать Бога. Поэтому, по отношенію къ христіанству Иисусъ Христосъ занимаетъ положеніе, какого не занималъ ни одинъ религіозный проповѣдникъ по отношенію къ своей религіи. Онъ является не только субъектомъ, но и

1) Іоан. III, 13; VII, 29; VII, 16—17; VIII, 28. Тоже въ X, XII, XIV, XX и др. главахъ.

2) Мѳ. XI, 27; Лук. X, 16—22.

объектомъ религіи. Объ этомъ согласно возвѣщаютъ опять таки всѣ евангелія, не исключая синоптическихъ. Отрицательная критика можетъ какъ угодно извращать мысль сказанныхъ Иисусомъ словъ: „никто-же знаетъ Сына, токмо Отецъ“,—но прямого ихъ смысла уничтожить не въ силахъ. Иисусъ призываетъ къ Себѣ всѣхъ труждающихся и обремененныхъ, обѣщая спокойствіе ихъ душъ ¹⁾. Съ особенною строгостью Онъ требуетъ отъ людей полного отреченія, чтобы слѣдовать за Нимъ. Предъ идеаломъ должны ступаться всѣ остальные земныя привязанности. „Кто любитъ отца или мать больше Меня, недостойнъ Меня ²⁾. Съ такою-же строгостью Онъ требуетъ полного и безусловнаго признанія Своего Божественнаго авторитета. „Кто исповѣдуетъ Меня предъ людьми, того исповѣдую и Я предъ Отцомъ Небеснымъ“ ³⁾. „Кто принимаетъ Меня, принимаетъ Пославшаго Меня“ ⁴⁾. Да, Онъ, самый смиренный изъ людей, который не признавалъ никакого другого господства, кромѣ какъ въ формѣ служенія ⁵⁾, Онъ категорически поставилъ судьбу людей въ зависимость отъ того положенія, которое они занимаютъ по отношенію къ Нему. Ясно, что Онъ видѣлъ въ Самомъ Себѣ не только вѣчнаго носителя идеи царства Божія, но и единственнаго Совершителя его. То, что Іудеи ждали отъ Мессіи, Иисусъ приписываетъ Себѣ въ глубочайшемъ внутреннемъ смыслѣ. Всѣ пророческія предсказанія получили въ Немъ свое исполненіе ⁶⁾. Да, Онъ объявилъ Себя Мессіей, Который осуществитъ царство Божіе на землѣ. Это цѣль Его жизни и ученія, и отъ того положе-

¹⁾ Мѡ. XI, 28.

²⁾ Мѡ. X, 37; Лук. XIV, 26.

³⁾ Мѡ. X, 33; ср. Мрк. VIII, 38; Лук. IX, 26; XII, 28; Мѡ. XVI, 24; Мрк. VIII, 34.

⁴⁾ Мѡ. X, 40.

⁵⁾ Іоан. XIII, 12—17.

⁶⁾ Мѡ. XXII, 41—45; XXI, 33—44; ср. Псал. CXVII, 22—23; Исаиа XXVIII, 16; Дан. II, 44; Ис. VIII, 14; Псал. LXXIX, 9; Пѣснь Пѣсней VIII, 11—12; Ис. V, 1; Іерем. II, 21.

нія, какое человѣкъ занимаетъ по отношенію къ Его Мессіанской Личности, будетъ зависѣть принятіе или непринятіе въ Его Царство, въ Царство Божіе.

Что-же это за Царство Божіе, въ которое призывалъ Иисусъ Христосъ своихъ послѣдователей? Какъ нужно понимать его?

ГЛАВА VII.

Царство Божіе.

Смыслъ и значеніе евангельской идеи о Царствѣ Божіемъ. Осуществленіе Царства Божія въ Личности Богочеловѣка. Царство Божіе какъ процессъ внутренняго возрожденія человѣка. Имманентный и трансцендентный характеръ Царства Божія.

Идея Царства Божія занимаетъ центральное мѣсто въ благовѣстіи Иисуса Христа. Строго говоря, все содержаніе евангелія есть проповѣдь о Царствіи Божіемъ. Она такъ и началась словами Христа: „покайтесь, приблизилось царство небесное“¹⁾. Люди ждали устроенія земного царства. Иудеи видѣли въ мессіанскихъ временахъ лучшее политическое будущее со всѣми благами политическаго верховенства надъ всѣми народами. Но Мессія объявилъ, что Онъ, хотя и царь, но не земной, не политической, а духовный владыка, свидѣтельствующій истину. Поэтому и царство Его „нѣсть отсюда“, не земное, а Божіе, небесное царство²⁾.

Итакъ, въ понятіе Царства Божія несомнѣнно вложена Иисусомъ Христомъ совершенно новая идея, новая мысль,

¹⁾ Нѣтъ сомнѣнія, что слова: „царство небесное“, и „царство Божіе“ употребляются въ одномъ смыслѣ. Мѡ. IV, 17; ср. Мрк. I, 15. Слово „небо“ означаетъ „Богъ“. См. Мѡ. XXIII, 22; ср. Лук. XV, 18.

²⁾ Иоан. XVIII, 33 - 38.

которую не могли сразу понять во всей широтѣ и глубинѣ даже апостолы. ¹⁾ Они не представляли себѣ царства иначе, какъ въ чувственной, внѣшней формѣ земного владычества Израиля. Слова же Иисуса Христа о царствѣ всегда имѣли одинъ и тотъ-же смыслъ вѣчнаго блага, или вѣчной жизни. Даже тогда, когда Иисусъ говоритъ о Царствіи Божіемъ, какъ о чемъ-то уже достигнутомъ, Онъ имѣетъ въ виду его вѣчное значеніе ²⁾. Несомнѣнно также, что понятіе Царства Божія Иисусъ Христосъ ставилъ въ тѣсную связь со Своею Личностью и возвѣщалъ, что оно уже близко ³⁾. Все это новые признаки въ понятіи Царства Божія, которые придаютъ всему евангельскому ученію особенный смыслъ и значеніе ⁴⁾.

Иисусъ Христосъ есть вѣчный Сынъ Божій, вѣчный Логось Божій, возвѣстившій міру вѣчный смыслъ бытія. Не въ условіяхъ матеріальной природы. осуществляется этотъ смыслъ (хотя и природа донынѣ раздѣляетъ съ человѣкомъ рабство тлѣннѣ), а въ условіяхъ природы разумной, въ жизни человѣка, потому что только человѣкъ носитъ въ себѣ отраженіе Божества. Но если-бы человѣкъ въ настоящее время являлся дѣйствительнымъ отраженіемъ Божества, то, понятно, и вся земная его жизнь была бы осуществленіемъ творческой идеи и явилась-бы Царствомъ Божіимъ на землѣ. Однако,

¹⁾ Дѣян. I, 6; ср. Мѡ. XX, 20—28.

²⁾ Мѡ. XII, 28; Лук. XI, 20. „Если Я Духомъ Божіимъ (у Луки—перстомъ Божіимъ) изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ Царство Божіе“.

³⁾ Мѡ. IV, 17; Мрк. I, 15; ср. Мѡ. XI, 4—5, 11—12.

⁴⁾ Литература въ ученіи о Царствіи Божіемъ:

Богословскій. „Идея Царствія Божія въ Вѣтхомъ и Новомъ Завѣтѣ“ 1887 г.

В. Соловьевъ. „Царство Божіе и церковь“. т. III, стр. 519—582.

Несмѣловъ. „Наука о человѣкѣ“. т. II, стр. 290—434.

Тартьевъ. Сочиненія. т. II, стр. 325—361.

Трубецкой. „Логось“. стр. 402—428.

Свѣтловъ П. Я. проф. Идея Царства Божія. Богословскій Вѣстникъ 1902—1903 г.

свободноразумное существо, свободно подчинилось роковому закону механической необходимости, вмѣсто того чтобы оставаться въ условіяхъ нравственной свободы и полнаго внутренняго подчиненія высочайшей волѣ Творца. Хотя это библейское ученіе, но оно подтверждается самою жизнью. Если-бы мы совсѣмъ не понимали психологіи нашихъ праотцевъ въ моментъ грѣха, и это не могло бы служить поводомъ къ отрицанію догмата о грѣхопадении, потому что наличность современнаго жалкаго состоянія человѣка—фактъ, котораго отвергать нельзя. О немъ говорятъ и условія внѣшней жизни и наше собственное сознаніе. Намъ самимъ очень ясно, что, имѣя всѣ признаки величія, мы, въ сущности, очень жалкія существа, полныя противорѣчій. Тая въ душѣ своей идеальныя нравственныя стремленія, мы погрязаемъ въ чувственности и порокахъ. Увѣренныя въ силахъ своего разума,—мы прекрасно сознаемъ ничтожество этихъ силъ въ познаніи основныхъ тайнъ бытія. Такимъ образомъ, въ душѣ своей мы носимъ не царство Божіе, не царство правды міра и радости о Дусѣ Святѣ, какъ это должно было бы быть по самой идеѣ нашего богоподобнаго существа, а царство внутренней раздвоенности, разлада, вражды и постояннаго страха за будущее. О томъ-же говорятъ и внѣшнія условія нашей жизни, которыя являюгся естественнымъ отраженіемъ нашего внутренняго настроенія. Во внѣшнихъ отношеніяхъ людей не можетъ быть нічего похожаго на царство вѣчной правды, добра и красоты, какимъ является Царство Божіе, если въ самомъ человѣческомъ духѣ обитаетъ царство сатаны, зла, лжи и всякой низости. Но главное зло заключается не въ самомъ фактѣ отсутствія въ человѣческой душѣ царства Божія, какъ царства внутренней гармоніи, мира и радости,—это отсутствіе слишкомъ ясно для здраваго смысла и никѣмъ не отвергается,—а въ томъ, что человѣкъ ищетъ избавленія отъ этихъ вѣчныхъ противорѣчій въ условіяхъ только временной жизни, забывая о вѣчности, забывая о томъ, что его безконечный идеаль и первообразъ не можетъ быть реализованъ въ бытіи конечномъ. Вотъ въ чемъ главное зло: происходя отъ Бога, и въ Немъ имѣя свой образъ, человѣкъ забываетъ, что вѣчная цѣль его бытія въ Богѣ, что, стало быть, истин-

ною, подлинною человѣческой жизнью можетъ быть только вѣчная жизнь вмѣстѣ съ Богомъ, иначе говоря, жизнь Божественная. Вслѣдствіе забвенія вѣчнаго, человѣкъ весь ушелъ во временное, въ заботы о томъ, что ѣсть, пить, во что одѣться, хочетъ богатства, чести, славы, могущества, живетъ социальными идеалами, заботится о политическомъ преобладаніи, хлопочетъ о національныхъ преимуществахъ. Само собою понятно, какъ-бы далеко ни отодвигалъ отъ себя человѣкъ эти идеалы, и какъ-бы высоко ихъ ни ставилъ, всѣ они, по самому существу своему, суть блага временныя, матеріальныя и являются заботами о завтрашнемъ днѣ ¹⁾. А такъ какъ каждый завтрашній день будетъ имѣть вслѣдъ за собою новое завтра, то, понятно, и заботамъ о зременномъ у человѣка никогда не будетъ конца, и, стало быть, никогда не будетъ конца и тому аду и хаосу, который царствуетъ въ человѣкѣ и кругомъ его. Царство Божіе при такихъ условіяхъ никогда не осуществится въ человѣческой жизни и человѣкъ всегда будетъ жить жизнью, лишенною всякаго смысла.

Онъ всегда-бы и жилъ этою жизнью, не находя ни въ чемъ утѣшенія и поддержки, если-бы надъ этою его жалкою, конечною жизнью не бодрствовало-недремлющее Око, вѣчное Абсолютное Бытіе, Источникъ вѣчной жизни, вѣчный смыслъ и Разумъ, вѣчный Божественный Логосъ. Истинный смыслъ человѣческаго бытія выражается въ неизмѣнномъ отъ вѣка рѣшеніи Высочайшей Воли „хотящей всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины пріити“ ²⁾. Но такъ какъ и въ существѣ человѣка заложено Творцомъ Божественное начало свободы, то, сотворивъ человѣка безъ человѣка, Богъ, по справедливому выраженію бл. Августина, спасти человѣка безъ человѣка не можетъ. Не потому Онъ не можетъ, что не въ состояніи это сдѣлать, а потому, что это противорѣчило-бы Божественному началу свободы, заложенному въ душѣ человѣка. Необходимо, чтобы самъ чело-

¹⁾ Подробное раскрытіе этихъ мыслей сдѣлано нами въ книгѣ: „Соціализмъ и христіанство“. Черниговъ. 1913.

²⁾ 1 Тим. II, 3—4.

вѣкъ почувствовалъ и созналъ всю глубину своего паденія, своей крайней удаленности отъ Царствія Божія, самъ пошелъ-бы навстрѣчу Отцу своему въ Его вѣчное царство, или, по крайней мѣрѣ, возжелалъ-бы этого царства. Но какъ же указать свободному существу путь къ спасенію, какъ возбудить въ немъ жажду о небѣ и вѣчности? Предоставить человѣку самому понять все безсмысліе жизни, всю бездну паденія, непрочность земныхъ надеждъ, непостоянство его исканій? Но вѣдь никакая мудрость человѣческая, никакая философія никогда не обращали человѣка на истинный путь, не могли направить его на стезю спасенія. Что жизнь человѣческая есть безсмысліе и зло, въ этомъ были убѣждены люди гораздо раньше пришествія Иисуса Христа, какъ убѣждены и теперь. Объ этомъ говорили Сократъ и Платонъ, Будда и Конфуцій, Лаоцзе и Зороастръ. И все оказывалось напрасно, всѣ проповѣди были тщетны. Ибо иное дѣло говорить о праведной жизни, о ея возможности и разумности, иное дѣло показать эту жизнь, какъ фактъ, открыть ее во всей красотѣ осуществленнаго идеала, блещущаго всѣмъ величіемъ Божественности именно въ условіяхъ настоящей временной жизни. Надо показать человѣку Царство Божіе не какъ отвлеченную идею, а какъ реальный фактъ.

Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ религій христіанство это самое и дѣлаетъ. Оно проповѣдуетъ о Царствіи Божіемъ. Все ученіе Иисуса Христа, все содержаніе Евангелія есть возвѣщеніе о наступленіи новаго лѣта человѣческой жизни, въ которомъ заключается цѣль человѣческой исторіи и весь разумный смыслъ мірового процесса. Но какъ евангеліе это дѣлаетъ, какъ показываетъ людямъ Царство Божіе?

Раньше Царство Божіе было предсказываемо пророками многократно и многообразно. Подъ конецъ же лѣтъ древнихъ, время Ветхозавѣтныхъ, оно возвѣщено Сыномъ Божіимъ, въ которомъ мы видимъ уже не обѣтованіе, не законъ или пророчество и не одно только ученіе, и вообще ничто изъ прежнихъ несовершенныхъ откровеній, а полное и совершенное Откровеніе Божества, полное осуществленіе на землѣ Царства Божія. Въ Лицѣ Богочеловѣка Иисуса Хри-

ста осуществилось Царство Божіе, какъ предвѣчная цѣль всего бытія, какъ вѣчная Божественная Мысль, Идея, Логосъ Божій, въ Которомъ альфа и омега, начало и конецъ всего существующаго ¹⁾).

Нѣтъ сомнѣнія, что евангельское „Царство Божіе“ имѣетъ не вездѣ одинаковый смыслъ и значеніе. Но сущность ученія объ этомъ царствѣ у всѣхъ евангелистовъ одна и та-же. Въ главномъ и основномъ противорѣчій нѣтъ никакихъ. Впрочемъ, возможны недоразумѣнія относительно того, въ какомъ смыслѣ употреблялъ Иисусъ терминъ *Царство Божіе*, въ субъективномъ или объективномъ, нравственномъ или эсхатологическомъ, видѣль-ли въ немъ настоящее или будущее? Безспорно, что Иисусъ Христосъ часто разумѣлъ пришествіе Своего царства въ эсхатологическомъ смыслѣ, хотя никакъ нельзя отрицать того, что Онъ имѣлъ въ виду Себя и Свое время. Противорѣчія въ этомъ нѣтъ никакого. Для Божественнаго сознанія Иисуса не могло быть никакого различія между настоящимъ и будущимъ. Весь міровой процессъ съ его началомъ и концомъ, стало быть, и вся человѣческая жизнь, ея начало и завершеніе, для Божественнаго Разума не есть рядъ отдѣльныхъ моментовъ, а всегда пребывающее настоящее. Поэтому и Царство Божіе Иисусъ Христосъ могъ созерцать въ идеалѣ, не только какъ процессъ начинающійся, субъективный, процессъ внутренняго возрожденія человѣческихъ душъ, но и какъ завершившійся реально. Несомнѣнно одно, что Свое пришествіе на землю Иисусъ Христосъ считалъ объективнымъ началомъ, видимымъ пришествіемъ царства Божія, реальнымъ исполненіемъ и осуществленіемъ пророческихъ о Немъ предсказаній. На сомнѣніе Іоанна Предтечи Иисусъ прямо указалъ, что вмѣстѣ съ Его явленіемъ обнаружались на землѣ существенные объективные признаки Царства Божія: „слѣпые прозрѣваютъ, хромые ходятъ, прокаженные очищаются, глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ“ ²⁾). Очевидно, Иисусъ Христосъ подъ видимымъ наступленіемъ царства разу-

¹⁾ Апок 1, 8.

²⁾ Мѡ. XI, 4-5; ср. Ис. XXIX, 18; XXXV, 5.

мѣлъ (что для Его Божественнаго созерцанія вполнѣ возможно) наступленіе такого состоянія, когда, по всемогуществу Божію, вмѣстѣ съ прощеніемъ человѣческихъ грѣховъ, уничтожатся для людей и всѣ ихъ послѣдствія. Но такъ Иисусъ Христосъ могъ говорить только о Своемъ Лицѣ, т. е. въ Самомъ Себѣ видѣть объективное осуществленіе Царства Божія. Что-же касается людей, то для нихъ Царство Божіе есть процессъ духовнаго возрожденія, происходящій внутри человѣка, въ его духѣ, настроеніи, мысляхъ, чувствахъ и желаніяхъ, поскольку они отражаютъ чувства, мысли и желанія Самого Иисуса Христа ¹⁾). „Бывъ спрошенъ фарисеями, когда придетъ Царствіе Божіе, Иисусъ отвѣчалъ: не придетъ Царствіе Божіе примѣтнымъ образомъ, и не скажутъ: вотъ оно здѣсь, или вотъ тамъ. Ибо Царствіе Божіе внутрь васъ есть“ ²⁾). Конечно, Царство Божіе, какъ состояніе духовнаго возрожденія, достигается человѣкомъ послѣ большихъ усилій ³⁾, послѣ упорной борьбы съ самимъ собой. Въ этомъ смыслѣ оно является вѣчнымъ духовнымъ идеаломъ, тою вѣчною духовною жизнію, которая начинается человѣкомъ на землѣ ⁴⁾, а завершается въ жизни будущей. Въ виду того, что Царство Божіе отождествляется съ вѣчною жизнью, начало которой здѣсь, его можно разсматривать, какъ имманентное человѣку, какъ особую духовно-нравственную силу, невидимо дѣйствующую въ человѣкѣ въ условіяхъ его земной жизни ⁵⁾. Но въ то-же время, Божіе Царство есть трансцендентная Божія сила, благодать Св. Духа, Божіе дѣло, часто невозможное для человѣка, но возможное для Бога ⁶⁾. Никодиму, желавшему проникнуть въ тайны Царствія Божія, не-

¹⁾ Филип. II, 5.

²⁾ Лук. XVII, 20—21.

³⁾ Мѡ. XI, 12.

⁴⁾ Мѡ. XIX, 16; Мр. X, 17; Лук. XVIII, 18; Мѡ. XIX, 17; VII, 14; XXV, 34; Мрк. IX, 47; Мѡ. XIX, 24; Лук. XVIII, 24—25; Мрк. IX, 43—45; Мѡ. VII, 21; XVIII, 3; XIX, 23—24 и др.

⁵⁾ Мѡ. IV, 17; X, 7; XII, 28; XI, 5. 12; XXI, 31; Мрк. I, 15; Лук. XI, 20; XVI, 16; VII, 22; IV, 18—21; XVII, 20—21; XVIII, 16. 17. 24; Іван. III, 3—5.

⁶⁾ Мѡ. XIX, 26; Лук. XVIII, 27; Мрк. X, 27.

доставало этого дѣйствія благодати Св. Духа, чтобы начать процессъ духовнаго рожденія для новой вѣчной жизни въ Богѣ. „Если кто не родится свыше, не можетъ видѣть Царствія Божія“ ¹⁾. Нечего и пытаться человѣку самому, своими только силами начать новую жизнь. Онъ не можетъ превзойти самого себя, обнаружить творческую силу, которая присуща одному Богу, создавшему человѣка изъ небытія. Такимъ образомъ, по ученію Іисуса Христа, истинная и вѣчная духовная жизнь человѣка, или, что то-же, Царство Божіе, слагается подъ дѣйствіемъ двухъ силъ: человѣческой (имманентной) и Божественной (трансцендентной).

Какъ процессъ духовнаго возрожденія, Царство Божіе совершается внутри человѣка, начинаясь таинственнымъ актомъ духовнаго рожденія подъ дѣйствіемъ благодати Іоан. III, 3—5), и выражается въ личной праведности, любви и добрыхъ дѣлахъ. Человѣку становится совершенно очевиднымъ, что главное сокровище для него есть его собственная душа ²⁾, ея нравственная непорочность, чистота помысловъ и спокойствіе совѣсти. Предъ этимъ сокровищемъ весь міръ и всѣ его блага являются совершенно ничтожными. Не менѣе яснымъ дѣлается для человѣка и то, что истинная жизнь есть Божественная духовная жизнь, образецъ которой данъ во Христѣ ³⁾, и что всѣ усилія человѣка должны быть направлены къ тому, чтобы подражать этой жизни. Только эта жизнь и есть вѣчная жизнь ⁴⁾. А та жизнь, которою человѣкъ живетъ въ мірѣ, не заслуживаетъ названія жизни: она есть духовная смерть.

Но такъ какъ для человѣка и при такихъ неотразимыхъ убѣжденіяхъ слишкомъ ясна тяжесть подвига духовной жизни, такъ какъ въ самомъ себѣ онъ чувствуетъ неодолимое влеченіе къ прежней мірской жизни со всѣми ея благами, а кругомъ себя постоянные соблазны и примѣры такой жизни, при чемъ воля его оказывается слишкомъ слабою въ

¹⁾ Іоан. III, 3—5.

²⁾ Мѡ. XVI, 26; Мрк. VIII, 37.

³⁾ Іоан. V, 26.

⁴⁾ Іоан. III, 36; V, 24; VI, 47; X, 28.

борьбѣ съ грѣхомъ, а Царствіе Божіе слишкомъ далекимъ и трудно-достижимымъ состояніемъ, то въ человѣческой душѣ естественно возбуждается неодолимая жажда помощи свыше и твердая увѣренность, что эта помощь придетъ, если предоставить себя въ полное распоряженіе воли Божественной ¹⁾). Увѣренность эта еще болѣе укрѣпляется при мысли, что Богъ есть нашъ Отецъ, есть Творецъ нашъ и Спаситель, что все, что мы имѣемъ, получили отъ Него, и что всѣ наши мысли, желанія и чувства только тогда и будутъ имѣть надлежащее направленіе, когда они совпадутъ съ мыслию, волею и чувствомъ Божественными. Тогда только и придетъ Царствіе Божіе въ душу человѣка, когда онъ, отрекаясь отъ своей воли, самъ всею душою пожелаетъ одной воли Божіей, всего себя предастъ въ распоряженіе этой воли: „да будетъ воля Твоя яко на небеси и на земли“ ²⁾). Это необходимое условіе достиженія человѣкомъ Царствія Божія и вѣчнаго спасенія. Царство Божіе есть спасеніе человѣческое, которое не совершается механически: человѣкъ не дѣлается праведнымъ помимо участія своей воли, но по собственному хотѣнію. И Царство Божіе наступаетъ въ душѣ лишь тогда, когда самъ человѣкъ, отсѣкая свою злую волю, охотно пойдетъ къ нему навстрѣчу. Когда Иисусъ былъ въ домѣ мытаря Закхея, то многіе роптали и говорили, что Онъ зашелъ къ грѣшному человѣку. Услыхавъ объ этомъ, „Закхей, ставъ, сказалъ Господу: Господи! половину имѣнія моего я отдамъ нищимъ и, если кого чѣмъ обидѣлъ, воздамъ вчетверо. Иисусъ сказалъ ему: нынѣ пришло спасеніе дому сему, потому что и онъ сынъ Авраама: ибо Сынъ Человѣскій пришелъ взискать и спасти погибшее“ ³⁾). Да, Царство Божіе достается тѣмъ, кто, подобно сотнику, богатъ вѣрою, смиреніемъ, сознаниемъ своего ничтожества передъ Богомъ. „Многіе придуть съ востока и запада и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Яковомъ въ Царствѣ небесномъ“.

¹⁾ Лук. XV, 11—34. Притча о блудномъ сынѣ.

²⁾ Мѣ. VI гл. Лук. XI гл.

³⁾ Лук. XIX, 7—10.

А тѣ, которые воображали себя его обладателями и безъ всякихъ заслугъ называли себя сынами царства, окажутся внѣ его предѣловъ, изгнаны будутъ вонъ ¹⁾).

ГЛАВА VIII.

Ц Е Р К О В Ъ .

Царство Божіе и Церковь. Взаимоотношеніе между ними. Церковь какъ внѣшняя видимая организація. Небесный идеаль Церкви.—Троическое Единство и вѣчная Глава ея Христосъ.—Объединеніе въ Церкви отдѣльныхъ индивидуальныхъ стремленій и приведеніе всѣхъ людей въ Царство Божіе. Превосходство Церкви надъ государствомъ. Безрезультатность попытокъ къ объединенію людей въ „правовомъ“ государствѣ. Церковь—идеаль для государства.

Если имѣть въ виду всѣ евангельскія изреченія о Царствѣ Божіемъ и разсматривать ихъ въ отдѣльности, то получится много неясныхъ и одностороннихъ понятій. Между тѣмъ, евангельская идея Царства Божія при всей своей многосторонности имѣетъ одинъ и тотъ же духъ и смыслъ.

Царство Бога Живаго есть царство всесовершенное и безграничное. Оно обнимаетъ собою весь міръ духовный и вещественный, все міровое цѣлое, весь универсъ. Поэтому мы нигдѣ и не видимъ, чтобы евангеліе ограничивало понятіе Царства Божія только внутреннею жизнью человѣка. Если-бы было такъ, то Царство Божіе не имѣло бы абсолютнаго всеобъемлющаго характера, было-бы ограничено психическою субъективною сферою, индивидуальнымъ сознаниемъ. Съ другой стороны, то-же евангеліе не даетъ никакихъ основаній считать Царство Божіе только объективнымъ, внѣшнимъ царствомъ, существующимъ внѣ человѣка, потому что оно ограничивалось-бы человѣческимъ сознаниемъ, не проникая

¹⁾ Мѡ. VIII, 8—12.

въ него. Нельзя разсматривать Царство Божіе какъ нѣчто двухстороннее и несоединимое, съ одной стороны, какъ царство духа, личности, индивидуальнаго сознанія, и съ другой, какъ царство общечеловѣческое, царство міра, универса, какъ внѣшнее царство Бога. Нѣтъ, если Царство Божіе внутри человѣка, оно и внѣ его. Евангеліе устанавливаетъ какъ фактъ, что въ Божественномъ сознаніи Христа объединялись обѣ стороны Царства Божія, субъективная и объективная. Иисусъ Христосъ, говорившій, что Царство Божіе внутри человѣка, уподоблялъ его малому горчичному сѣмени, которое должно вырости въ большое дерево, укрывающее птицъ небесныхъ ¹⁾; уподоблялъ закваскѣ, поднимающей все тѣсто, дѣйствующей на всю окружающую среду ²⁾. Все такія сравненія, которыя говорятъ не только о субъективномъ характерѣ Царства Божія, о его невидимомъ дѣйствіи въ душѣ человѣка, но и о видимомъ распространеніи по землѣ, о вліяніи его на внѣшній бытъ и устройство человѣческихъ обществъ. Царство Божіе, которое мы чувствуемъ въ своей душѣ, какъ духовную полноту жизни, какъ рядъ высокихъ поднимающихъ настроеній, какъ блаженство вѣчности, несомнѣнно заставляетъ насъ заботиться о его внѣшнихъ успѣхахъ, о внѣшней полнотѣ и цѣлости, о распространеніи по всему міру, „да вси придутъ въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова“ ³⁾. Въ противномъ случаѣ получилось-бы полное противорѣчіе между нашими внутренними расположеніями и дѣйствительностью, между Царствомъ Божіимъ внутри и внѣ насъ. ⁴⁾ Идеаломъ Царства Божія должно считать то состояніе, или ту стадію полнаго объединенія субъективной и объективной стороны его, когда воля Божія будетъ царствовать безраздѣльно на землѣ, какъ на небѣ, и когда всѣ люди будутъ составлять „едино тѣло и единъ духъ“ ⁵⁾. Объ этомъ и молился Господь передъ Своими

¹⁾ Мѡ. XIII, 31 – 32.

²⁾ Мѡ. XIII, 33.

³⁾ Еф. IV, 13.

⁴⁾ В. Соловьевъ. т. IV, стр. 542–545.

⁵⁾ Еф. IV, 4.

страданіями: „да вси едино будутъ, яко же Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и Тѣи въ Насъ едино будутъ“ ¹⁾. Да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“,—вотъ идеаль Царства Божія и вотъ моментъ полного совпаденія объективной и субъективной стороны его ²⁾. „Единъ Богъ и Отець всѣхъ, Иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ“ ³⁾. „Ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему“ ⁴⁾.

Итакъ, для Иисуса Христа Царство Божіе, къ которому Онъ призывалъ, было не только духовно нравственною силою, перерождающею человѣка, а реальнымъ духовнымъ царствомъ, въ которомъ дѣятельною стороною является Богъ. Со стороны человѣка условіемъ вступленія въ это царство являются личные подвиги, свидѣтельствующіе о свободномъ избраніи благого ига Христова: вѣра, молитва, постъ, добрыя дѣла. Но въ своемъ универсальномъ значеніи Царство Божіе есть нераздѣльное владычество Божіе, имѣющее осуществиться въ будущемъ, придти въ силѣ и славѣ. Оно есть высшая цѣль всего мірового процесса, реализація Божественнаго порядка въ мірѣ. По отношенію же къ человѣку, оно есть цѣль и задача всей его жизни и, вмѣстѣ съ тѣмъ, высшее благо, которое уготовляетъ Богъ любящимъ Его.

Въ евангеліи настолько ясно говорится о Царствѣ Божіемъ, какъ о внѣшней видимой организаціи на землѣ, какъ о видимой церкви, что нѣтъ нужды останавливаться на этомъ, несмотря на отрицательное отношеніе къ этому вопросу протестантизма. Въ Царствѣ Божіемъ существенный моментъ есть непосредственное, личное отношеніе души человѣческой къ Богу и воздѣйствіе Божественной благодати на человѣческую душу. При идеальномъ отношеніи этихъ взаимно-соприкасающихся между собою сторонъ, внѣшняя форма отходитъ на второй планъ. Но такъ какъ такое идеальное взаимопроникновеніе въ дѣйствительности не существуетъ, такъ какъ сила зла и дѣйствіе сатаны на полѣ человѣче-

¹⁾ Іоан. XVII, 21.

²⁾ I Кор. XV, 28.

³⁾ Еф. IV, 6.

⁴⁾ Римл. XI, 36.

скихъ сердець оставляетъ очень много сѣмянъ, отчего на-ряду съ пшеницей въ Царствіи Божіемъ растутъ и плевелы, такъ какъ, далѣе, внутреннее различіе между сынами царствія и сынами непріяни въ здѣшной жизни не можетъ быть безусловнымъ, но для тѣхъ и другихъ открыта возможность перемѣны во внутреннемъ настроеніи,—то существованіе внѣшней формы и видимой церкви, какъ внѣшняго выраженія внутренняго единства Царства Божія, безъ сомнѣнія, продолжится до конца вѣковъ ¹⁾). Притчею „о пшеницѣ“

¹⁾ Богословская литература ученія о церкви очень обширна. Самымъ солиднымъ трудомъ на русскомъ языкѣ нужно считать „Очерки изъ исторіи догмата о Церкви“ *В. Троицкаго*. Сергіевъ Посадъ. 1913. Авторъ исчерпывающимъ образомъ освѣтилъ догматъ о церкви на основаніи всѣхъ важнѣйшихъ пособій на русскомъ и иностранныхъ языкахъ. На первыхъ 60 страницахъ изложилъ новозавѣтное ученіе о церкви, считая безспорнымъ положеніе, что церковь основана Иисусомъ Христомъ и Апостолами, а не образовалась послѣ Иисуса Христа постепенно въ теченіе первыхъ 4 вѣковъ, какъ учить Ричль и большинство протестантскихъ богослововъ. *А. Хомяковъ*, сочиненія, т. II, 1907, Москва. *В. Соловьевъ*, т. III и IV. Арх. *Антоній Храповицкій*. „Нравственная идея догмата церкви“. *О. Николая*, „Философскія размышленія о Божественности Христіанской религіи“. Тамбовъ. 1869. т. II; стр. 441—533 и 534—574 („О церкви“). *Ф. Самаринъ*. „Первоначальная христіанская церковь въ Иерусалимѣ“. Сочиненія Хомякова, Самарина, Соловьева и О. Николая изданы въ сокращенномъ видѣ редакціей „Религіозно-философской библіотеки“ въ выпускахъ XVI, XVII, XVIII, XIX и XXIV; 1908—1910. (Новоселова). Не лишены интереса и оригинальности взгляды проф. *Тарьева* (т. III, стр. 343—346) на вопросъ о царствіи Божіемъ и о церкви. „Въ идеѣ Царства Божія ученіе о церкви—сторона второстепенная. Богословіе много разсуждаетъ о церкви, и это потому, что оно склонно болѣе къ іудейской теократически-апокалиптической точкѣ зрѣнія на Царство Божіе въ ущербъ его духовному евангельскому смыслу. Слово „церковь“ встрѣчается въ евангеліи всего два раза, а именно у Матѳея (XVI, 18—19; XVIII, 15-20), гдѣ всего болѣе встрѣчается слѣдовъ іудейскаго міровоззрѣнія. На мѣсто церкви іудейской, которая никогда не могла стряхнуть съ себя пыли національно-теократической, Христосъ основываетъ Свою церковь, какъ общество Сыновъ Божіихъ, Отца Небеснаго. Во всякомъ случаѣ въ евангеліи на первомъ мѣстѣ стоитъ духовно-возрожденная ли-

и плевелахъ“ Іисусъ Христосъ очень ясно далъ понятъ о внѣшнемъ выраженіи Царства Божія, т. е. о видимой церкви (Мѡ. XIII, 36—43). Та-же идея проникаетъ и другія притчи: о зернѣ горчичномъ, о закваскѣ, положенной въ тѣсто, и о неводѣ (Мѡ. XIII, 31—32. 33. 47—48),

чность, а потомъ уже церковь. Не для церкви вѣрующіе, а сама церковь для вѣрующихъ. Элементы важнѣе формы, которая ихъ объединяетъ. Отношеніе Царства Божія къ церкви оказывается отношеніемъ цѣлаго (евангельскаго ученія) къ его части*. Такovy взгляды, проведенные проф. Тарѣвымъ по вопросу о церкви (см. стр. 344—348 указ. тома). Взгляды очень обоснованные, но только на евангеліи. На посланія апостольскія, и въ частности на посланія Ап. Павла ссылокъ нѣтъ. Между тѣмъ, въ посланіяхъ апостольскихъ слово „Церковь“ употреблено 110 разъ; въ посланіяхъ Ап. Павла выяснена вся сущность ученія о церкви, ученія, которое едва-ли расходилось съ ученіемъ Іисуса Христа. Взгляды проф. Тарѣва на церковь тяготеютъ въ сторону индивидуализма и субъективизма, хотя онъ считаетъ несомнѣннымъ, что церковь учреждена Христомъ. Если сравнивать между собою царство Божіе и церковь, то понятно, первое имѣетъ за себя большой *raison d'être* въ евангеліи, чѣмъ церковь. Но едва-ли справедливо настаивать на существованіи въ евангеліи вещей „главныхъ“ и „второстепенныхъ“, „цѣлаго“ и „части“, особенно по вопросу о царствіи Божіемъ и церкви. Тутъ нѣтъ ничего, что было-бы больше, или меньше, болѣе важно, или менѣе важно. Одно (церковь) есть необходимое выраженіе другого (Царства Божія) въ условіяхъ пространства и времени, — вотъ, по нашему мнѣнію, единственная точка зрѣнія на взаимоотношеніе Царства Божія и видимой церкви. Затѣмъ, въ ученіи о церкви нѣтъ необходимости выдвигать на первый планъ его видимую сторону, такъ какъ въ ней Глава невидима, благодать Св. Духа невидима, и, наконецъ, невидимымъ элементомъ является Іерусалимъ небесный, тмы ангеловъ и торжество первородныхъ духовъ праведныхъ (Евр. XII, 22,—25). „Не для церкви вѣрующіе, а церковь для вѣрующихъ“ можно было-бы сказать лишь подлѣ условіемъ полной аналогіи съ отношеніемъ между субботой и человѣкомъ. Будетъ время, когда субботы не будетъ, но сказать то-же о церкви нельзя: она есть общество вѣчно живыхъ существъ, и съ окончаніемъ міра изъ церкви земной воинствующей станетъ церковью торжествующихъ духовъ, праведникъ совершенныхъ*. Замыкать Царствіе Божіе въ узкую сферу индивидуальнаго сознанія, значить лишать его абсолютнаго характера.

при чемъ вездѣ ясно дается понятіе о существованіи церкви до скончанія вѣка. Объ учрежденіи церкви Самимъ Иисусомъ Христомъ рассказываетъ евангелистъ Матѳей (Мѳ. XVI, 18—19; XVIII, 15—20). Когда Ап. Петръ исповѣдалъ Христа Сыномъ Божиимъ, Иисусъ сказалъ ему: „Ты Петръ и на семъ камнѣ созижду Церковь Мою“. Что такое церковь, въ чемъ ея главная идея, какая цѣль ея установленія, о всемъ этомъ подробно говорится у евангелиста Іоанна. Правда, у ев. Іоанна нѣтъ прямого названія церкви, но зато тамъ указана дѣйствительная сущность, смыслъ и цѣль универсальнаго духовнаго союза людей подъ главенствомъ Христа. Царство Божіе не можетъ быть достояніемъ отдѣльной человѣческой личности, потому что Христосъ пришелъ на землю не ради спасенія отдѣльныхъ лицъ, а ради всего человѣчества. Вѣдь не природу индивидуальной личности воспринялъ Иисусъ Христосъ въ Свое Божество, а природу человѣческую. Органически поврежденная грѣхомъ человѣческая природа требовала возстановленія по образу новаго Родонаачальника, новаго Адама—Христа. Утраченный въ Адамѣ смыслъ жизни открылся всему человѣчеству въ Лицѣ Богочеловѣка, вѣчнаго Логоса, и поэтому все человѣчество должно принять участіе въ обновленіи жизни. Идеаломъ для него должно служить Божественное Тройческое Бытіе, Единое по существу и природѣ и различающееся, какъ отдѣльныя Лица. Идеальный союзъ всѣхъ отдѣльныхъ человѣческихъ лицъ, связанныхъ между собою общностью и однородностью естества, былъ-бы на землѣ достойнымъ отраженіемъ небснаго единства Отца и Сына и Св. Духа. Очень понятно эта мысль выражается въ извѣстной церковной пѣсни: „Святымъ Духомъ всяка душа живится и чистотою возвышается, свѣтлѣется Тройческимъ единствомъ священнотайнъ“¹⁾. Вотъ гдѣ окончательное завершеніе Царства Божія: не въ индивидуальномъ сознаніи, какъ-бы оно ни было совершенно, а въ Тройческомъ Единствѣ, въ таинственномъ и священномъ союзѣ Лицъ Св. Троицы.

Этотъ идеальный союзъ возможенъ и осуществимъ на

¹⁾ Степени IV-го гласа на утрени воскреснаго дня.

землѣ, конечно, подѣ тѣмъ условіемъ, если онъ будетъ на вѣки органически соединенъ со Христомъ и вѣчно будетъ обладать богатію и содѣйствіемъ Св. Духа. Евангеліе Св. Іоанна такъ именно и утверждаетъ, что тѣсная органическая связь Іисуса Христа съ человѣчествомъ не прекратится никогда. „Я лоза, говоритъ Христосъ апостоламъ и всѣмъ вѣрующимъ, а вы вѣтви. Кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода“... „Кто Меня любитъ, тотъ соблюдетъ слово Мое, и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы придемъ къ нему и обитель у него сотворимъ“. „Отче святыи! соблюди ихъ во имя Твое, ихъ, которыхъ Ты Мнѣ далъ, чтобы они были едино, какъ и Мы“. „Не о нихъ только (апостолахъ) молю, но и о вѣрующихъ въ Меня по слову ихъ, да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино. Я въ нихъ и Ты во Мнѣ, да будутъ совершены во едино“ ¹⁾. „Я умолю Отца, и дастъ Вамъ другого Утѣшителя, да пребудетъ съ вами во вѣкъ“... „Утѣшитель — Духъ Святыи... научитъ васъ всему и вспомянетъ вамъ все, что Я говорилъ вамъ“ ²⁾. Вотъ тѣ начала, на которыхъ утверждается бытіе церкви. Церковь есть общество вѣрующихъ, — единое стадо единого Пастыря. Ни одну минуту оно не можетъ быть безъ Пастыря, иначе ему грозитъ неминуемое распаденіе. И, конечно, церкви никогда не существовало-бы на землѣ, если-бы не вѣчное слово Христа: „вотъ Я съ вами во вся дни до скончанія вѣка“ ³⁾.

У св. апостола Павла принципъ церковнаго единства отмѣченъ еще болѣе ярко и выпукло. Церковь есть универсальный духовный организмъ, тѣло, имѣющее главою Христа ⁴⁾. Если въ растительномъ мірѣ вѣтви не могутъ жить и приносить плода, если не пребудутъ на деревѣ, тѣмъ болѣе крѣпка и неразрывна органическая тканьъ въ тѣлѣ. Живые члены церкви связаны между собою таинственною органиче-

¹⁾ Іоан. XV, 4 — 5; XIV, 23; XVII, 11. 20 — 21. 23.

²⁾ Іоан. XIV, 16. 26.

³⁾ Мѡ. XXVIII, 20.

⁴⁾ Еф. I, 22.

скою связью, какъ члены въ тѣлѣ. Но высшій принципъ всѣхъ физиологическихъ отправленій и жизненныхъ функцій сосредоточень въ головѣ. Если тѣло можетъ существовать съ потерю нѣкоторыхъ членовъ, то безъ главы его бытіе немислимо и разрушеніе неминуемо.

Какая-же цѣль этого универсальнаго духовнаго союза людей подъ главенствомъ Христа и благодатію Св. Духа? Несомнѣнно та, чтобы объединить всѣ разрозненныя индивидуальныя стремленія къ отысканію разумнаго смысла жизни, чтобы указать всѣмъ и каждому ожидающее всѣхъ небесное отечество, Царство Божіе, и заставить жить братскою жизнью, закономъ Божественной любви, связующимъ во едино всѣхъ людей, чтобы положить конецъ тѣмъ отдѣльнымъ, національнымъ, политическимъ и расовымъ стремленіямъ, которыя являются неодолимой преградой къ' миру всего міра и общему единенію всѣхъ людей ¹⁾). Созидая Церковь и называя Себя ея Главою, Господь Иисусъ Христосъ несомнѣнно хотѣлъ возстановить утраченный нѣкогда Иудеями теократическій идеалъ, тотъ единственный порядокъ общественнаго устройства человѣческой жизни, который требуется самою сущностью религіи, какъ вѣчнаго союза между Богомъ и людьми, Отцомъ и чадами, Творцомъ и тварію. Только въ этомъ союзѣ возможно устраненіе вѣчнаго противорѣчія между индивидуальными стремленіями и общественными интересами, между обществомъ и личностью, и установленіе гармоніи между ними. Церковь Христова предполагаетъ такое общественное устройство, которое обезпечиваетъ полную свободу духовной жизни человѣка. Оно есть царство не отъ міра сего ²⁾), сильное не физическою силою, а нравственною, мужествомъ незлобія, терпѣнія, мученичества, дѣйствующее оружіемъ слова Божія, могуществомъ кротости и нравственнаго авторитета. Въ церкви есть и власть, но не власть господства, первенства, угнетенія и подчиненія, а

¹⁾ Лук. XIII, 28—29; Мѣ. VIII, 11—12.

²⁾ Іоан. XVIII; 36; ср. Лук. IX, 55—56.

власть служенія, покорности, самоотреченія, готовности положить душу свою за други своя. ¹⁾

Вотъ на какіе устои опирается Церковь Христова. Въ этомъ отношеніи она дѣйствительно есть единый духовный организмъ, единое тѣло съ единою Главою, Христомъ, съ Которымъ навѣки соединено и скрѣплено взаимными составами и связями для созиданія и возрастанія въ духовной жизни и приведенія всѣхъ людей въ мѣру полнаго возраста Христова ²⁾. Аналогіи этому духовному организму мы не найдемъ ни въ какомъ гражданскомъ союзѣ, ни въ какомъ государственномъ устройствѣ, какъ бы оно совершенно ни было. Повсюду, въ земныхъ союзахъ и общественныхъ организаціяхъ господствуютъ системы принужденія во имя дѣйствующихъ законодательныхъ нормъ, регулирующихъ взаимныя отношенія людей и стѣсняющихъ индивидуальную свободу, но только въ церкви заложены правильныя начала общественности. Правда, мы переживаемъ эпоху всевозможныхъ исканій лучшаго государственнаго устройства, въ которомъ могло бы осуществиться гармоническое соотношеніе между обществомъ и личностью. Всѣ сознаютъ, что современное правовое государство въ стремленіи провести въ жизнь идею народнаго суверенитета, развитую Руссо, не достигло желательныхъ результатовъ. Представительный строй, выражающій народную волю, по сознанію многихъ правовѣдовъ, оказался несостоятельнымъ и цѣли не достигъ. ³⁾ Въ государствахъ съ представительнымъ строемъ личность не получила ни свободы, ни равенства. Для государствѣдовъ стало яснымъ, что самый принципъ народной воли, проведенный послѣдовательно, въ концѣ концовъ лишаетъ личность всякой свободы въ проявленіи своихъ индивидуальныхъ стремленій. Еще Спенсеръ говорилъ о грядущемъ рабствѣ, которое наступитъ для человѣка, благодаря всеобщей демократизаціи, т. е. проведенію въ жизнь принципа равенства. Поэтому и стали приходить къ убѣжденію, что идеаломъ для государства

¹⁾ Мѡ. XX, 26—28.

²⁾ Еф, IV, 7—16; Кол. II, 19.

³⁾ *Новгородцевъ* проф. Кризисъ современнаго правосознанія. 1909.

не могут служить только принципы равенства и свободы, которые не являются благомъ сами по себѣ, если въ нихъ отсутствуютъ нравственные мотивы. Идеаль государства и его прямая задача, по мнѣнію лучшихъ юристовъ и философовъ, заключается въ томъ, чтобы работать надъ нравственнымъ развитіемъ человѣчества, путемъ воспитанія въ немъ братскихъ чувствъ. Принципъ всеобщаго братства, объявленный еще во дни французской революціи, оказался основательно забытымъ въ современной наукѣ о правѣ и государствѣ. Очевидно, онъ представился слишкомъ высокимъ, непосильнымъ для государства, и послѣднее думало обойтись безъ него. Но принципъ остался непоколебленнымъ, и позднѣйшимъ идеологамъ будущаго государства приходится снова къ нему возвращаться.¹⁾ При этомъ они прекрасно сознаютъ, что принципъ всеобщаго братства есть въ сущности религиозный принципъ, ибо только религія сообщаетъ ему надлежащую санкцію. Здѣсь онъ является закономъ, имѣющимъ абсолютную основу, Божественное происхожденіе. Слѣдовательно и осуществить его можетъ только церковь, вѣрная духу христіанства, крѣпко стоящая на незыблемомъ основаніи совершеннѣйшаго Закона Христова. Государство же, имѣющее временныя задачи и преслѣдующее конечныя цѣли, понятно, можетъ смотрѣть на братское единеніе всѣхъ людей лишь какъ на идеаль и приближаться къ нему только подъ условіемъ самаго тѣснаго союза съ церковію и проникновенія ея духомъ, ея цѣлями и стремленіями. Одна теократія способна была-бы дать будущему государству силы для осуществленія великой идеи братства, и стало-быть церковный теократическій строй долженъ быть идеаломъ для государственнаго строя. Вотъ мысли глубокаго значенія, появляющіяся въ современной наукѣ о правѣ, которыя необходимо привѣтствовать. Но къ сожалѣнію это единичные голоса юристовъ и социологовъ идеалистовъ, для которыхъ церковь и религія не

¹⁾ Михайловскій І. В. проф. Очерки философіи права. Т. I. 1914.

Его-же: Культурная миссія государства. 1904. Культурная миссія юристовъ. Правовыя прелюдіи къ грядущей культурѣ. 1910.

пустыя слова.¹⁾ Огромное-же большинство ученыхъ въ наукѣ о правовомъ государствѣ предпочитаетъ стоять на почвѣ реализма и позитивизма, отвергаетъ союзъ государства съ церковію и теократическій принципъ. При такихъ условіяхъ едва-ли можно льстить себя надеждой, что будущее дастъ такую форму общественной организаціи, въ которой установилось бы идеальное гармоническое соотношеніе между обществомъ и личностью. Такой организаціи на землѣ нѣтъ, а наука, стоящая на позитивной почвѣ, считаетъ ее утопичной. Одна лишь церковь, возглавляемая Христомъ и одушевляемая благодатію Св. Духа, является собою примѣръ идеальной организаціи, до которой далеко любому гражданскому государственному союзу. Церковь есть Царство Духа, видимое Царство Божіе на землѣ, идеаль государство. Будучи организаціей духовно нравственной, она совершенно особенная, единственная среди всѣхъ организацій. Эта особенность церкви ярко отмѣчена св. Іоанномъ Златоустомъ. Здѣсь все наоборотъ. Тамъ, въ государствѣ, есть власти, въ церкви нѣтъ власти, есть только служеніе. Тамъ цѣли земныя, неизбѣжно предполагающія взаимную борьбу, здѣсь цѣли небесныя, внутренне объединяющія. Тамъ принужденіе, здѣсь свобода.²⁾

Стоя на незыблемомъ камнѣ, церковь призываетъ всѣхъ людей къ братскому единенію и взаимной любви, своими требованіями регулируетъ земную жизнь человѣка въ направленіи неба и всѣмъ человѣческимъ чаяніямъ сообщаетъ радость и гармонию вѣчности. И не напрасно люди вѣрующіе живутъ надеждой, „что не церковь переродится въ государство, какъ

¹⁾ Такими идеалистами въ вопросахъ о правѣ были: покойный философъ *В. Соловьевъ* (Оправданіе добра т. VII гл. 13 и 17); извѣстный юристъ и философъ *Б. Н. Чичеринъ* († 1914 г.); кн. *Е. П. Трубецкой* и *П. И. Новгородцевъ*, проф. *І. В. Михайловскій*—ученикъ Чичерина. Этой небольшой и симпатичной группой къ сожалѣнію и ограничивается у насъ въ Россіи идеалистическое направленіе въ наукѣ о правѣ, въ основѣ котораго лежитъ признаніе мірового разумно-этического порядка, выраженіемъ котораго является право.

²⁾ Бесѣда св. Златоуста на 2 Кор. VII, 8. На русск. пер. изд. СПб. дух. акад. т. X. кн. 2 стр. 610—614.

изъ низшаго въ высшій типъ, а напротивъ государство должно кончить тѣмъ, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковію и ничѣмъ болѣе. И сіе буди, буди!“ ¹⁾

ГЛАВА IX.

Конечныя судьбы Царства Божія и Церкви.

Тѣсная связь эсхатологій со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ христіанства. Мессія Христосъ есть Судія всего міра. Рѣшеніе нѣкоторыхъ возраженій и недоумѣній по поводу догмата.

Царство Божіе, какъ внутренній процессъ религіозно-нравственнаго возрожденія человѣка, обнаруживаясь въ духовной нищетѣ, покаяніи, смиреніи, кротости, милосердіи, чистотѣ сердца и другихъ подвигахъ христіанскихъ добродѣтелей, завершается предвѣщеніемъ вѣчной жизни еще здѣсь на землѣ. Никакія мірскія блага, виѣшнія удовольствія и радости не дадутъ человѣку спокойной совѣсти, внутренняго мира и полного нравственнаго удовлетворенія. Полное и вѣчно длящееся, ни съ чѣмъ несравнимое состояніе духовнаго блаженства, царство Божіе, достигается людьми, готовыми ради Христа ѣ преподаннаго Имъ вѣчнаго смысла жизни пожертвовать всѣмъ земнымъ достояніемъ и свободою. даже самую жизнь. „Блаженни изгнани правды ради, яко тѣхъ есть царство небесное.“ „Блаженни вы, егда возненавидятъ васъ человѣцы и егда разлучатъ вы, и поносятъ, и пренесутъ имя ваше, яко зло, Сына человѣческаго ради. Возрадуйтеся въ той день и выиграйте, се бо мзда ваша многа на небесѣхъ“. ²⁾ Радость и веселіе во время страданій и гоненій

¹⁾ Слова о. Пансіа въ „Братяхъ Карамазовыхъ“ Достоевскаго. VIII изд. т. 1. стр. 106.

²⁾ Мѡ. V, 10--11; ср. Лук. VI, 22--23.

есть само по себѣ состояніе вѣчной жизни, своего рода духовный рай, уготованный отъ Бога любящимъ Его. Для такихъ людей и смерть не имѣетъ значенія, ибо они уже начали вѣчную жизнь и не дорожатъ временною. Смерть физическая лишь устраняетъ препятствія къ достиженію Царства Божія и облегчаетъ имъ способы обладанія вѣчной жизнью. „Блаженни умирающіе о Господѣ. Ей, глаголетъ Духъ, да почіють отъ трудовъ своихъ: дѣла бо ихъ ходятъ вслѣдъ за ними.“¹⁾

Таково эсхатологическое ученіе христіанства о судьбахъ личности, стремящейся къ достиженію Царства Божія.

Но и въ качествѣ церкви Царство Божіе тоже имѣетъ свою эсхатологію. Иисусъ Христосъ уподобляетъ его пшеницѣ съ хорошими и дурными сѣменами, которую ожидаетъ жатва, неводу, захватывающему рыбъ всякаго рода, худыхъ и хорошихъ,—брачному пиру царскаго сына, на которомъ оказался человѣкъ не въ брачной одеждѣ.²⁾ Какъ всякое историческое явленіе, видимая церковь подлежитъ общему порядку развитія по законамъ человѣческой исторіи и затѣмъ будетъ имѣть конецъ.³⁾ Не только церковь, но все міровое бытіе, полу-

¹⁾ Апок. XIV, 13.

²⁾ Мѡ. XIII, XXII; Лук. XIV, 16—24.

³⁾ Мѡ. XIII, 31—33; Мрк. IV, 26—29; Лук. XIII, 19—21. Эсхатологическая богословская литература не менѣе обширна, чѣмъ о догматѣ церкви. Изъ святоотеческихъ слѣдуетъ указать на 75—78 бесѣды Св. Іоанна Златоуста на Ев. Мѡ. т. VII, кн. 2; Блаж. *Иеронима* Commentaria in Evangelium Matth. Migne Patrolog. Curs complet. Ser. pr. t. XXVI; Св. *Кирилла Александрійскаго* Comment. in Luc. Migne. Ser. graeca t. LXXII; *Оригенъ* Comment. in Evang. secund. Matth. Migne. Ser. graeca t. XIII. Въ русской богословской литературѣ: *Иннокентій* архіеп. Херс. Сочиненія т. VI. „Послѣдніе дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“ 1874 г. *Н. Виноградовъ* „О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка“ 1887 г. Проф. *А. Бѣляевъ*: „О безбожіи и антихристѣ“. *С. Савинскій*: „Эсхатологическая бесѣда Христа Спасителя“. 1906 г. Въ сочиненіяхъ: *Тарьева* т. II; *Трубецкаго* Ученіе о Логосѣ; *Слов. Брокгауза и Ефрона* т. XLl стр. 127—130; *Вл. Соловьева* т. VIII. „Три разговора“. Изъ иностранныхъ: *Th. Kliefoth* „Christliche Eschatologie“. Leipzig 1886 г.; *H. Dieckmann*. „Die parusie Christi“ 1898 г.; *H. Cremer*. „Die Eschatologische Rede Iesu Christi“. Stuttgart. 1860 г. Выдѣляются своею но-

чившее свое начало вмѣстѣ съ временемъ, по достиженіи того состоянія, при которомъ теряется смыслъ его дальнѣйшаго конечнаго существованія, должно погрузиться въ лоно Бытія безконечнаго и безграничнаго, „да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“. Сама наука идетъ навстрѣчу этому положенію, что міръ долженъ имѣть конецъ.¹⁾

Но евангеліе имѣетъ особая основанія учить о кончинѣ міра, кромѣ тѣхъ, которыя могутъ вытекать изъ астрономическихъ и вообще научныхъ положеній. Смыслъ всей міровой жизни опредѣляется смысломъ разумной жизни человѣка и тѣми вѣчными идеями, которыя лежатъ въ основѣ человѣческаго бытія. Только одинъ человѣкъ во всемъ мірѣ является существомъ, опредѣляющимъ смыслъ не только своего, но и окружающаго бытія. И только онъ одинъ сознаетъ, что жизнь человѣческая не удовлетворяетъ визною взгляды проф. *Тарьева* (т. II стр. 353—359), который считаетъ, что этотъ пунктъ (эсхатологическое ученіе) самый удаленный отъ опытныхъ основъ евангелія. Богословское ученіе объ этомъ не имѣетъ твердой точки опоры и должно быть признано окончательно безнадежнымъ. За туманомъ евангельскихъ словъ оно не можетъ уловить никакой опредѣленной мысли. Христіанская эсхатологія говоритъ о власти духовной жизни надъ границами времени, надъ послѣднимъ днемъ исторіи... Поэтому вѣра въ грядущій судъ Отца Небеснаго и въ Его власть надъ временемъ неотъемлема отъ евангелія... Но тутъ и предѣлъ нашей любознательности. Мы не знаемъ ни дня, ни часа... Мф. XXIV, 36.* Съ этими положеніями нельзя не согласиться, но нельзя въ тоже время не признать, что христіанская вѣра въ грядущій Судъ Господень и надежда на окончательное прекращеніе мірового безсмысла, вѣчнаго конфликта между добромъ и зломъ, имѣютъ въ евангеліи твердую позицію въ рѣчахъ Господа. Чѣмъ и какъ кончится міръ, мы не знаемъ, но что зло будетъ окончательно преодолено, объ этомъ намъ ясно говоритъ евангеліе и весь Новый Завѣтъ, въ которомъ Личность Иисуса Христа выступаетъ въ качествѣ Судіи и Мздовоздателя, Побѣдителя зла, ада и смерти. Богословское ученіе объ этомъ имѣетъ очень твердую опору во всемъ духѣ евангельскаго ученія. Мистика евангелія такъ тѣсно сплелась со всѣмъ его содержаніемъ и съ его „опытными основами“, что безъ нея само евангеліе не имѣло бы законченности.

¹⁾ Объ этомъ изложено въ нашей статьѣ: „Богъ въ природѣ“. Вѣра и Разумъ 1912. №№ 10—11.

его самого и никого изъ людей, и что, поэтому, не было и нѣтъ человѣка, который бы, въ концѣ концовъ, не считалъ себя самого виновнымъ въ грѣховной безсмысленной жизни и не желалъ избавленія отъ такой жизни. Эти идеи смутно предносились сознанию даже язычниковъ, въ христіанствѣ же онѣ получили полное освѣщеніе. Здѣсь онѣ преподаны не въ качествѣ отвлеченной доктрины, а нашли себѣ полное объясненіе въ жизни Богочеловѣка Иисуса Христа, въ Его Мессіанскомъ самосознаніи. Сознавая Себя Мессіей, Сыномъ Божіимъ, Иисусъ Христосъ всѣхъ призывалъ въ Царство Божіе, въ Царство вѣчнаго добра и истины. Человѣку указанъ путь жизни Богочеловѣка, самый вѣрный путь, ведущій въ жизнь вѣчную и пріоткрывающій блаженство сей жизни еще на землѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, никогда не слѣдуетъ забывать, что, оставляя человѣку полную свободу дѣйствій, говоря ему, „аще хоцещи внити въ животъ“, Иисусъ Христосъ по отношенію ко всѣмъ нежелающимъ внити въ животъ сознавалъ Себя Судією и во всеуслышаніе объявлялъ объ этомъ. Все дѣло человѣческаго спасенія, уловленія людей въ сѣти Царства Божія, не можетъ продолжаться вѣчно и будетъ имѣть конецъ. Одинъ только Богъ вѣченъ, и неизмѣненъ, земное же человѣческое бытіе нѣкогда прекратится: наступитъ время жатвы. Эта жатва въ тоже время будетъ кончиною вѣка, и о ней то Иисусъ Христосъ предсказалъ очень подробно, о чемъ повѣствуютъ всѣ три синоптическія евангелія.)

1) Мѡ. XXIV, 1—51; Мрк. XIII, 1—37; Лук. XXI, 5—36. Отсутствіе такихъ же рѣчей въ евангеліи Іоанна дало поводъ отрицательной критикѣ утверждать неподлинность ихъ. Такія мысли высказаны у Olshausen'a „Biblischen. Comment. über sammtlich. Schriften des Neues Testam“. Стр. 858, и у Lange „Das Evangelium nach Lucas“. стр. 328. Въ объясненіе этого необходимо сказать, что въ евангеліи Іоанна есть указаніе на духовное пришествіе Иисуса Христа въ сердца любящихъ Его: Іоан. XIV, 21—23. Но это духовное пришествіе и благодатное пребываніе Бога въ душѣ праведника не исключаетъ собою славнаго и реального втораго пришествія Иисуса Христа для суда надъ всѣмъ міромъ и наступленія окончательнаго царства славы, вмѣсто духовнаго предкушенія его, которое можетъ быть только предначатіемъ вѣчнаго блаженства.

Богословская мысль запада не мирится съ учениемъ о второмъ реальномъ пришествіи Христа. Нѣкоторые отвергаютъ его на основаніи принципиальныхъ соображеній.¹⁾ Другіе признають возможность эсхатологическихъ рѣчей въ устахъ Иисуса, но понимаютъ ихъ въ качествѣ аллегоріи. Послѣдніе представляютъ событія второго пришествія и суда надъ міромъ то въ качествѣ всемірноисторическаго процесса, дългагося неопредѣленно долгое время²⁾, то въ качествѣ событія сверхмірнаго, совершенно духовнаго, недоступнаго чувственному воспріятію³⁾. Существуютъ и другія версіи толкованія эсхатологическихъ мѣстъ евангелія, но всѣ онѣ страдаютъ существеннымъ недостаткомъ,—расходятся съ пониманіемъ апостольскимъ. Дѣло въ томъ, что апостолы понимали второе пришествіе и всеобщій судъ въ самомъ конкретномъ смыслѣ⁴⁾, и допустить, что они въ данномъ случаѣ ошибались, значитъ признать, что и вся жизнь Иисуса Христа ими въ концѣ концовъ была не понята. И тогда мы должны будемъ отвергнуть всякую возможность понимать ученіе Христа, если оно не было понята, какъ слѣдуетъ, Его ближайшими и личными учениками⁵⁾.

Тѣ, которые отвергаютъ евангельскую эсхатологию, обыкновенно опираются на принципиальныя основанія. По ихъ мнѣнію, Богъ есть Любовь, а не Судія. Признавать Бога Судією и Мздовоздателемъ не совмѣстимо съ духомъ христіанской религіи и съ кроткою, любвеобильною Личностью Христа. Мрачныя картины Божьяго суда и возмездія можетъ рисовать только человѣческая фантазія. Но правда ли фантазія, вотъ вопросъ. Абсолютное совершенство Божіе не содержитъ въ себѣ ничего человѣческаго, никакихъ противорѣчій. Въ

¹⁾ Haupt. Holtzmann „Lehrbuch der neutestam. Theologie“. Erst. Band. 1897 г.; а также Baur, Hase, Schenckel, Schleiermacher и др.

²⁾ Beyschlag. „Neutestam. Theologie“.

³⁾ Haupt. E. „Die Eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evang.“

⁴⁾ Дѣян. I, II; Іак. V, 7; I Петра IV, 13; II Петра III, 4. 9; I Кор. I, 7 I Сол. V, 23; 2 Сол. I, 7; Тимое. IV, I и др.

⁵⁾ Weiffenbach: „Der Wiederkünftsgedanke Jesu“, 1873 г. стр. 21. 39.

Личности Иисуса Христа оно проявило себя, какъ абсолютная безгрѣшность, праведность, святость. Его любовь не можетъ противорѣчить его святости. Въ ней нельзя усматривать никакихъ эгоистическихъ мотивовъ, которые просвѣчиваютъ въ человѣческихъ побужденіяхъ, заставляющихъ видѣть въ Богѣ только одну любовь и ничего больше. Любовь Божія свята. Она во всемъ ищетъ блага и только блага; поэтому противодѣйствуетъ всякому злу. Иначе она не была бы любовію. Она преслѣдуетъ одну только цѣль—дать торжество царству добра, правды и мира, надъ грѣхомъ, смертью и адомъ. Въ этомъ смыслѣ она неизбежно является осужденіемъ всего; что ей противорѣчитъ. Именно этому самому и учитъ евангеліе. Вѣдь оно не сообщаетъ истину о томъ, что Богъ есть Судія и Мздовоздатель, какъ истину отвлеченную, теоретическую, какъ результатъ богословской схоластики. Нѣтъ, въ евангеліи и эта истина преподана въ живомъ примѣрѣ Богочеловѣка Христа, Который возвѣстилъ ее съ высоты Своей безмѣрной, безграничной любви, съ высоты креста Своего. Оттуда съ высоты креста была возвѣщена міру истина, что Богъ есть Любовь, Любовь абсолютно святая, что эта Любовь остается святою, когда прощаетъ¹⁾, и остается святою, когда осуждаетъ міръ и человѣческій родъ за грѣхи, за смерть Богочеловѣка²⁾. Только въ этомъ смыслѣ и можно понимать ученіе евангелія, что Богъ есть Любовь³⁾, и что Иисусъ Христосъ—Богочеловѣкъ основалъ на землѣ Божіе Царство. Какое же это было бы Божіе Царство, если бы Богъ оставался совершенно равнодушнъ къ самымъ основамъ этого Царства, не обращалъ бы вниманія на то, исполняется или попирается Его нравственный законъ, и расточалъ бы только Свою любовь и милость, не взирая на ка-

¹⁾ Лук. XXIII, 34: „Отче! Отпусти имъ: не вѣдятъ бо, что творять“.

²⁾ Іоан. XII, 31—32: „Нынѣ судъ есть міру сему: нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ“.

³⁾ E. Pfennigsdorf: „Gott ist Richter“. Der Geisteskampf der Gegenwart. Ноябрь 1913 г. S. 401—403. Небольшая, но очень содержательная статья, направленная противъ мнѣній, господствующихъ въ протестантизмѣ и отвергающихъ, что Богъ есть Судія и Мздовоздатель.

чество человѣческихъ дѣяній? Нѣтъ, мы можемъ вѣровать только въ Бога, Который осуждаетъ грѣхъ, прежде чѣмъ простить его. Такимъ именно и представляетъ намъ евангеліе Иисуса Христа, прощающаго грѣхи по мѣрѣ человѣческой вѣры и раскаянія, по мѣрѣ осужденія самимъ человѣкомъ грѣховъ своихъ ¹⁾. А всякій, кто подобно фарисеямъ, преисполненъ сознаниемъ только своей праведности и уклоняется отъ самоосужденія, теряетъ вѣру и въ любовь Божию.

При всемъ томъ, главные соблазны ума въ вопросѣ о Богѣ, какъ Судіи и Мздовоздатель, кроются, какъ сказано выше, не въ признаніи внутренняго духовнаго суда, суда совѣсти, происходящаго внутри человѣка,—съ этимъ судомъ еще соглашается рационалистическое мышленіе,—а въ томъ, что второе пришествіе Христа для суда надъ міромъ представляется въ чувственныхъ, реальныхъ чертахъ. Всѣ эти соблазны ума страдаютъ однимъ недостаткомъ: коренятся въ одностороннемъ пониманіи Царства Божія въ смыслѣ самаго крайняго субъективизма. Нужно пренебречь цѣлой половиной евангелія, чтобы признавать, что Иисусъ Христосъ представлялъ Свое Царство исключительно въ духовномъ смыслѣ, безъ всякихъ внѣшнихъ объективныхъ признаковъ. Наоборотъ, въ Его ученіи о Царствѣ Божіемъ ясно отмѣчается двухсторонность этого царства. По самому существу своему Царство Божіе есть внутреннее сокровище человѣка, но оно по необходимости обнаруживается въ дѣлахъ внѣшнихъ, во всемъ поведеніи человѣка. Такимъ образомъ, оно и видимо и невидимо, субъективно и объективно, духовно и въ тоже время реально-тѣлесно, и въ этомъ видѣ раскрывается въ теченіе вѣковъ и такимъ останется вѣчно. Закваска Царства Божія не останется внутри человѣка, но, скрытая въ сердцахъ человѣческихъ, мало по малу измѣняетъ внѣшнія отношенія людей, сказывается въ общественномъ устройствѣ. Эта двухсторонность Царства Божія несомнѣнно обнаружитъ себя и при кончинѣ міра, въ моментъ, когда Царство Божіе, какъ Царство Благодати, преобразуется въ Царство Славы.

¹⁾ Мрк. V, 34; XI, 46—52 и мн. др.

Соблазняются тѣмъ, что слава второго пришествія и всеобщаго суда никакъ не мирится съ Личностью Іисуса Христа, характеромъ Его жизни и дѣятельности. Людямъ хотѣлось бы навсегда сохранить кроткій земной Ликъ Іисуса, Учителя истины, кротости, смиренія, уничиженія, страданій, самопожертвованія. Да,—но въ такомъ случаѣ эти люди хотятъ представить все дѣло спасенія человѣческаго въ качествѣ какого-то безконечнаго механически совершающагося духовнаго акта, который вѣчно будетъ происходить только въ человѣческихъ душахъ и при томъ далеко не во всѣхъ. Ибо не всѣ люди слышатъ ученіе Христа, а изъ слушающихъ не всѣ принимаютъ. Нѣтъ, евангеліе представляетъ судьбу Царства Божія не такъ. Въ качествѣ Царства объективнаго оно будетъ имѣть объективно-реальный конецъ. Мессіанское служеніе Христа въ уничиженномъ видѣ достигло своей крайней точки, своего завершенія въ актѣ Его крестной смерти, послѣ чего этотъ Проповѣдникъ, Носитель и Совершитель Царства Божія, воскресъ изъ мертвыхъ, изъ состоянія уничиженія перешелъ къ славѣ, которую Онъ имѣлъ у Отца Своего прежде бытія міра, и Царству Его не будетъ конца. Такимъ образомъ, евангеліе очень опредѣленно говоритъ о томъ, что Царство Божіе въ Лицѣ Іисуса Христа имѣло свой заключительный моментъ на голгоѣѣ, моментъ объективно-историческій и необходимый, объясняющій весь смыслъ служенія и дѣла Христова, какъ дѣла искупленія и спасенія всего рода человѣческаго отъ грѣха. Въ связи съ этимъ тоже евангеліе не менѣе опредѣленно учитъ и о томъ, что, послѣ Своего перехода отъ смерти къ жизни, отъ униженія къ славѣ Іисусъ Христосъ, по отношенію къ судьбѣ всего человѣчества, нѣкогда явится во второй разъ въ качествѣ міроваго Судии и Мздовоздателя. Этотъ моментъ будетъ тоже объективно-историческимъ и реальнымъ, потому что совпадетъ съ неизбѣжнымъ будущимъ моментомъ прекращенія всего реальнаго міроваго бытія, когда солнце померкнетъ и луна не дастъ свѣта своего, звѣзды спадутъ съ неба и силы небесныя поколеблются. И какъ Царство Божіе въ Лицѣ Іисуса Христа торжествовало свою побѣду надъ смертью въ фактѣ Его воскресенія изъ мертвыхъ, такъ и Цар-

ство Божіе въ качествѣ вселенской Церкви получить свое торжественное завершеніе во всеобщемъ воскресеніи людей изъ мертвыхъ для новаго неба и новой земли, Царства вѣчной правды.¹⁾

Отсюда ясно, что христіанская эсхатологія не можетъ быть понимаема только въ субъективномъ смыслѣ. Она органически связана и опирается на извѣстные евангельскіе факты страданій, крестной смерти и воскресенія Иисуса Христа изъ мертвыхъ. Въ ннхъ она находитъ оправданіе и объясненіе своей будущей фактической и объективно-исторической данности.

ГЛАВА X.

Г о л г о в а.

Недоумѣніе очевидцевъ предъ Личностью Иисуса Христа. Сознаніе Иисусомъ необходимости страданій и смерти за спасеніе людей. Смыслъ спасенія не въ прощеніи грѣховъ, а въ избавленіи отъ грѣховной жизни. Истинный Хлѣбъ жизни.

Содержаніе всѣхъ евангелій безусловно ясно и определенно говоритъ о томъ, что Иисусъ Христосъ считалъ Себя Богомъ въ собственномъ смыслѣ. Если Онъ нигдѣ прямо Себя такъ не называлъ, то, очевидно, потому, что впечатлѣніе отъ такого наименованія было бы въ высшей степени ошеломляющимъ. Свѣтъ солнца ослѣпляетъ глаза, и мы невольно закрываемъ ихъ, когда приходится прямо смотрѣть на солнце. Едва ли принесло бы это пользу и самому дѣлу. Иудеи сочли бы такія рѣчи безумною дерзостью противъ Единаго Бога; язычники, вѣроятно, подумали бы, что Онъ выдаетъ Себя за одного изъ многихъ боговъ²⁾. И тѣмъ не менѣе, не называя себя прямо, Иисусъ Христосъ говоритъ о

¹⁾ Мѡ. XXIV гл. ср. 2 Петр. III, 7 - 13.

²⁾ *Мовавскій*. „Религіозно-философскіе вечера“. Стр. 106—107.

Своемъ Божествѣ на каждой страницѣ евангелія. Съ мудрою постепенностью раскрываетъ Онъ передъ Своими слушателями всю полноту Своихъ Божественныхъ свойствъ и сверхъестественныхъ силъ, всю глубину Своего Богосознанія; называетъ Себя Сыномъ Божиимъ въ особенномъ, исключительномъ смыслѣ; приписываетъ Себѣ всѣ Божественные предикаты: вѣчность, всемогущество, всевѣдѣніе; Бога именуетъ Своимъ Отцомъ опять же въ смыслѣ самомъ буквальномъ, находя возможнымъ указывать на Свое единство съ Отцомъ, не нравственное, а субстанціальное: „Я и Отецъ—одно“. Слушатели изъ Его друзей и учениковъ часто не понимали словъ Иисуса, но не смѣли возражать, а враги, хотя и обвиняли Его въ богохульствѣ за то, что Онъ творитъ Себя равнымъ Богу, боялись явно возставать противъ Его утвержденій, ибо дѣла Его слишкомъ очевидно подчеркивали правоту словъ Его о Самомъ Себѣ. Всѣхъ одинаково соблазняло въ Немъ Его человѣчество, самое подлинное человѣчество со всѣми свойствами и потребностями духовно-тѣлесной природы. Онъ испытываетъ голодъ и жажду, усталость, скорбь, негодованіе, жалость, однимъ словомъ, все свойственное человѣку¹⁾. Съ величіемъ Бога, принявшаго на Себя только видъ человѣка, а не самую природу человѣческую, еще могло бы примириться человѣческое чувство и мысль. Но когда это сверхъестественное величіе одновременно обнаруживаетъ обыкновенную человѣческую слабость и тѣлесную немощь, тогда естественно зарождается чувство какого то неустрашаема внутренняго противорѣчія, сомнѣнія и недоумѣнія. Соблазнъ и недоумѣніе очевидцевъ жизни и дѣяній Иисуса Христа должны были естественно возрастать и усиливаться отъ того, что Иисусъ нисколько не скрывалъ Своей подлинной человѣческой природы: однажды прямо назвалъ Себя человѣкомъ²⁾, а много разъ Сыномъ Человѣческимъ³⁾. Та-

¹⁾ Иоан. IV, 6; Лук. XXII, 44; IV, 2; Мѡ. XIV, 14; Мрк. III, 5; Иоан. XI, 33; XIX, 28 и др.

²⁾ Иоан. VIII, 40

³⁾ Иоан. II, 62; VIII, 28; Мрк. X, 33. 45; Лук. XII, 8. 10; XVII, 22; Мѡ. XX, 18, XVIII, 11 и др.

кимъ образомъ, въ лицѣ Иисуса Христа, по непреложному свидѣтельству Его Самого, сочетались два существа, Сынъ Божій и Сынъ Человѣческой. Если въ первомъ Онъ обнаружилъ истинное Божеское естество и природу, то во второмъ не менѣе истинное человѣческое естество и природу. И такое сочетаніе двухъ природъ нисколько ни раздваивало Его Личности, не обнаруживало рѣшительно никакихъ противорѣчій въ Его внутреннемъ мірѣ, въ Его сознаниі. Какъ человѣкъ, Онъ обладалъ человѣческою природою въ такомъ безукоризненномъ нравственномъ совершенствѣ, которое исключаетъ предположеніе, что носитель Его Личность только человѣческая. Съ другой стороны, сквозь обыкновенныя свойства человѣческой природы въ Немъ явно просвѣчивали Божескія совершенства: человѣческими устами въ Немъ говорило Божіе всевѣдніе; Его человѣческими руками Божественное всемогущество творило чудеса.¹⁾

Въ этомъ двойственномъ естествѣ, при единствѣ личнаго сознанія, Иисусъ Христосъ выступилъ какъ Мессія, Избавитель, Спаситель людей отъ грѣховъ. Рѣшительно ничто въ Немъ не доказывало, что къ мысли о Своемъ великомъ призваніи Онъ приходилъ постепенно, подъ вліяніемъ сложившихся обстоятельствъ. Какъ Его Богосыновнее сознаніе, такъ и Мессіанское призваніе, по свидѣтельству всѣхъ евангелій, были въ немъ съ самаго начала. Все это факты Его Богочеловѣческой Личности, а не слѣдствіе постепеннаго духовнаго развитія. Такимъ Онъ родился, такимъ и остался до конца дней. Отрицательной критикѣ очень хотѣлось бы доказать, что Иисусъ Христосъ постепенно, подъ вліяніемъ неблагоприятныхъ обстоятельствъ и, главнымъ образомъ, вражды къ Нему фарисеевъ, дошелъ до мысли о смерти, какъ объ искупительномъ подвигѣ, въ виду неизбежности роковой развязки. Нѣтъ, не внѣшнія причины приводили Христа къ предсказаніямъ о страданіяхъ и смерти, а Его собственное внутреннее убѣжденіе въ ихъ необходимости. Еще 12-лѣтнимъ отрокомъ Онъ выразилъ признаніе, что Ему надлежитъ быть исполнителемъ воли

¹⁾ Моравскій. Тамъ-же. Стр. 102—103.

Отца Небеснаго ¹⁾), которая по единству Божескаго естества (Я и Отець—одно), есть, въ тоже время Его собственная воля. Воля же Отца состоитъ въ томъ, чтобы ничего не погубить, но все воскресить въ послѣдній день ²⁾). Сознавая это, могъ-ли Иисусъ Христосъ видѣть въ предстоящей смерти крушеніе Своихъ взглядовъ и препятствіе къ осуществленію Своего призванія ³⁾). Совсѣмъ нѣтъ. По свидѣтельству синоптиковъ Иисусъ Христосъ считалъ смерть вѣнцомъ Своего жизненнаго подвига. „Сынъ Человѣческій не для того пришелъ, чтобы ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ ⁴⁾).

Но здѣсь является недоразумѣніе. Если Иисусъ Христосъ видѣлъ Свое мессіанское назначеніе въ спасеніи людей отъ грѣховъ, а прощать грѣхи въ качествѣ Сына Божія Онъ могъ, и дѣйствительно прошалъ, то зачѣмъ же оказались необходимыми Его страданія и смерть? Съ другой стороны, если смерть Свою Онъ считалъ необходимымъ условіемъ спасенія людей, то зачѣмъ же Онъ раздавалъ прощеніе грѣховъ раньше Своей смерти? Недоумѣніе естественное, но евангеліе не усматриваетъ въ этомъ никакого противорѣчія. Въ сознаніи Иисусомъ Христомъ Своего призванія никакой двойственности не было. Въ качествѣ Сына Божія, какъ Богъ, Онъ считалъ Себя вправѣ давать прощеніе грѣховъ тѣмъ, кто обращался къ Нему и въ комъ Онъ видѣлъ хотя бы малѣйшую искру раскаянія. Но это прощеніе давалось

¹⁾ Лук. II, 49.

²⁾ Іоан. VI, 38—40.

³⁾ Мнѣніе, которое раздѣляется почти всѣми рационалистами. Вопреки всему содержанію евангелія они видятъ въ Геосиманской молитвѣ Христа выраженіе скорби, ужасъ и раздумье при мысли, что все погубло. Такъ понимаетъ Ренанъ (*Жизнь Иисуса* въ пер. Крыловой 1906 г. Спб.) и вслѣдъ за нимъ тоже мнѣніе съ нѣкоторыми вариациями высказываетъ А. Ревиль Ис. Наз. гл. V стр. 257—273). Къ какимъ ухищреніямъ фантазіи нужно прибѣгнуть, чтобы доказывать мысль, что Иисусъ до послѣдней минуты не терялъ надежды избѣгнуть опасности, мысль, для которой рѣшительно нѣтъ никакихъ основаній въ простомъ и ясномъ разсказѣ евангелій!

⁴⁾ Мѡ. XX, 28, ср. Мрк. X, 45.

только въ отдѣльныхъ случаяхъ (напр. разбойнику, блудницѣ) и не простиралось на все человѣчество на всѣ времена по очень понятной причинѣ. Спасать людей отъ грѣховъ и прощать людямъ грѣхи не одно и тоже. Прощать грѣхи можетъ только Богъ. Иисусъ Христосъ, какъ Сынъ Божій, какъ истинный Богъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ прощалъ грѣхи, когда видѣлъ раскаяніе человѣка. Но этотъ способъ очищенія грѣховъ ко всему человѣчеству и на всѣ времена при-мѣненъ быть не можетъ. Каждый человѣкъ, получившій прощенье можетъ опять грѣшить, и не можетъ не грѣшить по слабости своей воли и вслѣдствіе окружающихъ соблазновъ. Тогда пришлось бы прощать грѣхи столько разъ, сколько разъ человѣкъ совершитъ грѣхъ. Но это не принесло бы никакой пользы въ дѣлѣ нравственнаго исправленія человека; напротивъ, ослабило-бы его волю, а самый актъ прощенія превратился бы въ механической. Поэтому, когда дѣло касается всего человѣчества, евангеліе возвѣщаетъ *не о прощеніи грѣховъ, а о спасеніи отъ грѣховъ*. А спасти человека отъ грѣховъ значить найти и указать ему такой способъ поведенія и образъ жизни, при которомъ человѣкъ могъ бы совершенно сознательно и добровольно освободиться отъ грѣховнаго бремени и въ самыхъ бѣдствіяхъ и страданіяхъ жизни видѣть глубокой смыслъ, считать ихъ средствомъ къ нравственному исправленію¹⁾. Этотъ способъ и указанъ Иисусомъ Христомъ, какъ истиннымъ Сыномъ Человѣческимъ, явившимся для спасенія людей отъ грѣховъ. Называя Себя Сыномъ Божиимъ, Иисусъ Христосъ, въ тоже время многократно называлъ Себя Сыномъ Человѣческимъ и даже прямо человекомъ²⁾. Въ этомъ наименованіи нельзя не видѣть особаго смысла по отношенію къ дѣлу спасенія, совершенному Христомъ. Будучи на самомъ дѣлѣ истиннымъ человекомъ, Иисусъ Христосъ Своею человѣческою

¹⁾ Что подъ спасеніемъ не нужно разумѣть загробное воздаяніе, а подъ вѣчною жизнью одну загробную жизнь, очень ясно раскрыто въ ст. Арх. Антонія „Служеніе общественному благу и спасеніе души“. Вопр. фил. и псих. 1892, кн. 12, стр. 64—90.

²⁾ Іоан. VIII, 4.

природою ставиль Себя въ ряды *всего* человѣчества и считал Своимъ дѣломъ дѣло спасенія *всѣхъ* людей. Въ этомъ случаѣ и смерть Его получаетъ особый смыслъ, тѣсно соприкасающийся со всею задачею Его жизни. Нужно было показать человѣчеству, что земная жизнь въ ея настоящихъ условіяхъ не можетъ вмѣстѣ всей полноты Царства Божія, что самая смерть Праведника и Совершителя этого Царства открываетъ человѣку глаза на всю бездну человѣческаго паденія, и что только путемъ великаго униженія и голговыи человѣкъ избавляется отъ грѣховной опасности. Если человѣкъ дѣйствительно хочетъ спасенія, другого выхода нѣтъ, какъ умереть для міра вмѣстѣ со Христомъ, распять свою плоть со страстями и похотями, нести крестъ свой и слѣдовать за Христомъ, т. е. уничтоженіе Христа сдѣлать правиломъ жизни, злукъ волю свою осудить и обратиться къ волѣ Божіей. Для послѣдователя Христа не можетъ быть двухъ путей: „кто хочетъ душу свою спасти, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ душу свою за Христа, тотъ спасетъ ее“¹⁾).

Такимъ образомъ, смерть Иисуса Христа есть необходимый заключительный моментъ во всемъ Его Мессіанскомъ служеніи. Чтобы получить благо вѣчной жизни, Царство Божіе, людямъ нѣтъ другого пути, кромѣ того, который указанъ Иисусомъ Христомъ. И къ Небесному Отцу люди могутъ прійти не иначе, какъ только чрезъ Иисуса Христа, чрезъ вѣру въ Него, въ Его страданія и смерть, какъ въ единственное средство спасенія отъ этой безумной грѣховной жизни²⁾. Въ этомъ смыслѣ Иисусъ Христосъ по всей справедливости могъ называть Себя „Хлѣбомъ Божіимъ, сшедшимъ съ неба“, и сказать, что только тотъ, кто „вкусить отъ Хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки“³⁾. Въ этомъ же смыслѣ Иисусъ Христосъ могъ указать на Свою распятую на крестѣ Плоть

¹⁾ Лук. IX, 23—24; XIV, 27; Мѡ. X, 38; XVI, 24; Мрк. VIII, 34—35; Гал. II, 19; Римл. VII, 6; Гал. V, 24; VI, 14 и др.

²⁾ Вопросъ о спасеніи людей вѣрою въ Иисуса Христа прекрасно выясненъ въ сочиненіи Архіеп. Сергія: „Православное ученіе о спасеніи“. С.П.Б. 1910.

³⁾ Іоан. VI, 51.

и пролитую Кровь, какъ на истинную пищу и питіе, необходимое для вѣчной жизни, и прибавить,—„если не будете ѣсть Плоти Сына Человѣческаго и пить Крови Его,—не будете имѣть въ себѣ жизни“¹⁾). Всѣ эти изреченія Иисуса Христа о Хлѣбѣ жизни, о Плоти и Крови ясно показываютъ, что здѣсь дѣло идетъ о совершенно новомъ религіозномъ опытѣ, неизвѣстисмъ доселѣ міру. Открылся источникъ воды живой изъ глубины новой, совершеннѣйшей, реальной духовной жизни. Эта жизнь не выдумана, не плодъ ума, холодныхъ разсужденій, не теорія, хотя бы и геніальная. Нѣтъ. Эта Жизнь была въ началѣ у Отца, а потомъ явилась намъ²⁾), показала себя во всей красотѣ нравственнаго величія и сказала людямъ, проводящимъ бессмысленную жизнь: „Кто жаждетъ, да придетъ ко Мнѣ и піеть“³⁾). „Кто будетъ пить воду, которую Я дамъ ему, тотъ не будетъ жаждать во вѣкъ, но вода, которую Я дамъ ему, сдѣлается въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную“⁴⁾). „Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой“⁵⁾).

Такъ какъ на такой способъ спасенія людей крестною смертью Христа послѣдовала воля Отца, то ясно, что самое спасеніе есть дѣло Божіе, является дѣйствіемъ Божественной воли. А такъ какъ воля Божія вѣчна и неизмѣнна, то и дѣйствіе Ея простирается на всѣхъ людей и на всякое время. Грѣховная опасность со смертью Иисуса Христа не миновала для человѣка, и спасеніе, даруемое Христомъ, не есть актъ механической. Но если раньше люди не видѣли путей къ избавленію отъ грѣховъ и считали свою жизнь не имѣющею смысла, то теперь для нихъ уяснился ея смыслъ и указанъ путь къ оправданію. Вѣчнымъ Защитникомъ въ грѣховной опасности и вѣчнымъ Ходатаемъ за людей передъ Богомъ является Иисусъ Христосъ, Своими страданіями и крестной

1) Иоан. VI, 51—57.

2) Иоан. I, 1—4; I Иоан. I, 1—2.

3) Иоан. VII, 37.

4) Иоан. IV, 14.

5) Иоан. VII, 38.

смертью открывшій новую эру религіозной жизни, установившій Новый Завѣтъ между Богомъ и человѣкомъ на мѣсто Ветхаго.

ГЛАВА XI.

В о с к р е с е н і е.

Побѣдитель смерти. Сомнѣнія учениковъ и торжество вѣры. Истина воскресенія. Отношеніе къ ней исторической критики. Противорѣчія въ научномъ пониманіи. Личность Іисуса въ связи съ событіемъ воскресенія. Естественныя недоумѣнія по поводу истины воскресенія. Аргументація ап. Павла въ защиту истины. Философскія основанія христіанской вѣры въ воскресеніе. Аналогія. Религіозный опытъ вѣрующаго. Воскресеніе изъ мертвыхъ и начало новой вѣчной жизни.

Дѣло спасенія людей не могло окончиться страданіями и крестною смертію Іисуса Христа. Если бы вслѣдъ за Его землею жизнью,—вся цѣль которой заключается въ томъ, чтобы освободить людей отъ плѣна грѣховнаго и вести ихъ за собою по трудному голгоѣскому пути,—евангеліе не открывало человѣку никакой перспективы новой жизни, то и самыя страданія Христовы рѣшительно утратили бы всякое значеніе въ нашихъ глазахъ. Кому и для чего они нужны? Зачѣмъ подражать Христу, оберегаться отъ соблазновъ, избирать тернистый путь и узкія врата? Что значило бы самое спасеніе, отъ чего и для чего оно? Безъ сомнѣнія самая идея о спасеніи, какъ объ освобожденіи отъ грѣха для новой духовной жизни во Христѣ, логически принудительно ведетъ къ другой величайшей идеѣ воскресенія и безъ этой идеи теряетъ всякій реальный смыслъ. Безъ нея потеряло бы значеніе и все ученіе Христа и всѣ Его чудеса. Самая Личность Его осталась бы непонятною и загадочною. Если-бы евангелія остановились на томъ моментѣ, когда Іисусъ испустилъ духъ Свой на крестѣ, и дальше о Немъ не сообщили-бы ничего, міръ остался бы въ гораздо большемъ недоумѣніи передъ Его Личностью, чѣмъ теперь. Пусть уче-

ніе о воскресеніи является самымъ непостижимѣйшимъ догматомъ христіанства, пусть фактъ воскресенія Іисуса Христа изъ мертвыхъ служитъ самымъ острымъ камнемъ соблазна для скептиковъ, все же безъ этого факта ученіе о спасеніи оставалось бы ни на чемъ не основаннымъ. Но соблазны ума должны потерять свою остроту, если мы убѣдимся въ томъ, что только воскресеніемъ Христа можно оправдать все остальное содержаніе евангелій. Когда мы разсуждаемъ о Личности Іисуса Христа въ связи съ фактомъ воскресенія Его изъ мертвыхъ, невольно приходитъ на память въ высшей степени справедливое замѣчаніе Паскаля: „Если на основаніи евангелія трудно доказать, что Іисусъ Христосъ былъ Богомъ, то не менѣе труда стоитъ доказать и обратное, что Онъ былъ человѣкъ“ ¹⁾. Все содержаніе евангелія сначала до конца изображаетъ Его человѣкомъ, обладающимъ достоинствомъ Божества. Такимъ было Его собственное гознаніе, такъ Онъ Самъ о Себѣ говорилъ, а Его жизнь, дѣла и ученіе подтверждали Его слова. Критика можетъ разрушить всѣ евангельскія чудеса, но нерушимымъ на вѣки останется самое главное чудо, подтверждаемое исторіей и внутреннимъ религіознымъ опытомъ людей, чудо Личности Самого Іисуса Христа. Сказать объ этой Личности, что Она окончила Свою земную жизнь самою естественною смертію, значило бы сдѣлать Ее противорѣчіемъ здравому смыслу, признать справедливымъ упрекъ, брошенный Іисусу у подножія креста: „иныхъ спасаль, Себя спасти не могъ“ ²⁾. Евангелія такъ не дѣлають. Съ удивительнымъ единодушіемъ всѣ четыре евангелиста повѣствуютъ, что жизнь безгрѣшнаго Праведника не была побѣждена грѣховной наслѣдственностью. На третій день послѣ смерти Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ. Правда, этимъ разсказомъ евангелисты повергають человѣческой разумъ въ большое искушеніе ³⁾.

¹⁾ „Мысли о религій“. Стр. 112.

²⁾ Мѡ. XXVII, 42.

³⁾ Что же можетъ быть чудеснѣе факта воскресенія изъ мертвыхъ, предъ которымъ меркнутъ остальные чудеса евангелія? Критика готова была бы признать въ евангеліи дѣйствительнымъ все, только не это.

Но во всякомъ случаѣ данное ими изображеніе Иисуса Христа дѣлается послѣдовательнымъ, полнымъ, законченнымъ. Евангельскому художественному изображенію нельзя отказать въ цѣльности: Побѣдителю смерти нельзя было оставаться въ объятіяхъ смерти. Тому, Кто Самъ о Себѣ говорилъ: „Я воскресеніе и жизнь“, „вѣрующій въ Меня, если и умретъ, оживетъ“ ¹⁾. Тому, кто Лазаря воздвигъ изъ гроба, не было мѣста во гробѣ.

Всякому, кто недоумѣваетъ и сомнѣвается въ истинѣ воскресенія Иисуса Христа, прежде всего нужно обратить вниманіе на слѣдующее обстоятельство. На первыхъ порахъ воскресенію Христа не вѣрили сами апостолы. Всѣ, за исключеніемъ апостола Іоанна, сомнѣвались, боялись, не знали, вѣрить, или не вѣрить. Правдивость и искренность евангельскаго повѣствованія нигдѣ не достигаетъ такой высоты, какъ въ этомъ пунктѣ. Апостоль Іоаннъ, очевидно, одинъ только увѣровалъ прямо, безъ всякихъ доказательствъ ²⁾. Но онъ никому не говорилъ объ этомъ, не навязывалъ своего внутренняго убѣжденія. Всѣ другіе переживали бурю сомнѣній. Они видѣли Христовы чудеса, когда Онъ другихъ воскрешалъ изъ мертвыхъ. Но Самъ Онъ умеръ хотя и мучительною, но естественною смертію и былъ погребенъ. Всѣ это видѣли и знали. „Распяли Его, а мы было надѣялись, что Онъ есть Тотъ, которій долженъ избавить Израиля“, говорили двое учениковъ, шедшихъ въ Эммаусъ ³⁾. И вдругъ—вѣсть о воскресеніи: камень отваленъ и гробъ оказался пустъ. Видѣли Его женщины, видѣли нѣкоторые изъ учениковъ. Но слова

А. Ревиль, анализируя разсказъ о мироносицахъ, пришедшихъ ко гробу, заканчиваетъ его такъ: „Мироносицы поражены, что камень отваленъ и съ безпокойствомъ нагнулись надъ отверстіемъ. Тѣла Распятаго тамъ больше не было. Гробница была пуста. Мы тоже стоимъ передъ этой гробницей и, слѣдовательно, передъ великимъ поставленнымъ ею вопросомъ“... (I. Наз. стр. 316). Напрасны эти трагическіе жесты! Гробница Христа вѣчно будетъ пуста для тѣхъ, кто увѣренъ, что она должна быть пуста.

¹⁾ Іоан. XI, 25.

²⁾ Іоан. XX, 8.

³⁾ Лук. XXIV, 20—21.

мироносиць показалися ученикамъ пустыми и они не повѣрили имъ ¹⁾). Не повѣрили также и двумъ путникамъ, шелшимъ въ Эммаусъ ²⁾). Явился Иисусъ десяти ученикамъ въ тотъ же день воскресенія къ вечеру. Обрадовались ученики, увидѣвши Господа ³⁾). Когда же *Теома*, пришедшій послѣ, объявилъ, что онъ не повѣритъ, пока не осяжетъ раны Христа своими руками, вѣра десяти личныхъ свидѣтелей, видѣвшихъ собственными глазами, опять заколебалась. Когда Иисусъ на восьмой день снова явился, тѣже ученики испугались, думая, что видятъ духа ⁴⁾). Но вотъ послѣдовало самое тщательное изслѣдованіе воскресенія чрезъ осязаніе. Даже *Теома*, самый сильный скептикъ, долженъ былъ повѣритъ ⁵⁾). И несмотря на это, сомнѣніе успѣло пустить столь глубокіе корни, что и послѣ всѣхъ чувственныхъ видѣній и опытовъ, оно снова вспыхивало въ апостольскихъ сердцахъ. Когда ученики были уже въ Галилеѣ, Христосъ еще разъ явился имъ. Ученики поклонились Ему, и нѣкоторые при этомъ усумнились ⁶⁾). Такимъ образомъ, всѣ евангельскія повѣствованія свидѣлствуютъ о той бурѣ сомнѣній, которую пришлось испытать ученикамъ послѣ воскресенія. Съ неподражаемою искренностью и правдивостью описаны въ евангеліи эти моменты явленій Воскресшаго и съ замѣчательною глубиною психологическаго анализа переданы обуревавшія учениковъ чувства. Въ концѣ концовъ сомнѣнія были преодолены, и вѣра восторжествовала. Тайны царствія Божія раскрылись апостольскому сознанію, пророчества уяснились ⁷⁾). Все ученіе Иисуса Христа, всѣ дѣла Его, самая Личность Его въ состояніи крайняго униженія стали понятными. Это случилось черезъ десять дней по вознесеніи Иисуса Христа на небо, когда благодать

¹⁾ Лук. XXIV, 11.

²⁾ Мрк. XVI, 13.

³⁾ Иоан. XX, 19—20.

⁴⁾ Лук. XXIV, 37.

⁵⁾ Иоан. XX, 27—28.

⁶⁾ Мѣ. XXVIII, 17.

⁷⁾ Лук. XXIV, 44—46; ср. Ис. LIII, 4.

Св. Духа, обѣтованнаго Утѣшителя, осянула ихъ умы и сердца, когда они пережили новое духовное рожденіе. Послѣ этого они уже болѣе не могли не вѣрить истинѣ воскресенія, ибо сознали, что въ этомъ возстаніи изъ мертвыхъ и попраніи смерти заключается все духовное торжество дѣла Христова и совершается спасеніе людей, что только послѣ общаго воскресенія откроется для людей Царство Божіе во всей полнотѣ его.

При такихъ обстоятельствахъ уяснилась апостоламъ истина воскресенія: не столько внѣшними и чувственными явленіями, видѣніемъ, прикосновеніемъ, осязаніемъ, и вообще внѣшнимъ опытомъ, сколько опытомъ внутреннимъ и озареніемъ свыше. Въ этомъ и состоитъ главное дѣйствіе вѣры христіанской. Къ этому же должны сводиться и всѣ главныя доказательства истины ея положеній.

Но вѣдь христіанство не есть явленіе только субъективно-индивидуальное, но и объективно-историческое. Какъ историческое явленіе, оно служитъ предметомъ изслѣдованія по методу ап. Тома. Поэтому мы не можемъ не считаться съ извѣстными приѣмами новѣйшей исторической критики, хотя заранѣе увѣрены въ малоуспѣшности и малополезности полемики на объективной почвѣ. Ничтожность результатовъ полемики зависитъ не отъ того, понятно, что отрицательная критика обладаетъ неотразимыми аргументами въ свою пользу, а отъ того, что она сама базируется на субъективномъ основаніи, на догматѣ, вѣрѣ и внушеніи. Никому вѣдь нельзя воспретить выбросить даже изъ синоптическихъ евангелій весь матеріалъ, который содержитъ въ себѣ повѣствованіе о смерти и воскресеніи Иисуса Христа, или объяснять его, какъ невѣроятный. Никому также нельзя воспретить понимать явленія Воскресшаго, какъ субъективныя чистыя иллюзіи, порожденныя дѣятельностью сильно возбужденнаго чувства и напряженнаго воображенія ¹⁾. Но изъ этого можно

¹⁾ Напр. у Beischlag'a въ сочин. „Die Auferstehung Jesu und deren Beistritung durch Strauss“. Berlin 1865. Историко-критическое изслѣдованіе евангелій, совершаемое подъ влияніемъ отрицательныхъ и, конечно, предвзятыхъ взглядовъ доходитъ до такихъ крайностей, дальше которыхъ идти

сдѣлать лишь то заключеніе, что и такой пріемъ самъ по себѣ не историческій, а субъективно-догматическій. Къ евангелію подходятъ съ предубѣжденіемъ и ищутъ въ немъ отвѣта на тѣ положенія, которыя сложились раньше, подъ вліяніемъ научныхъ взглядовъ, теорій и принциповъ. Люди увѣровали въ эти принципы, не могутъ освободиться отъ научнаго этикета, вездѣ и всюду видятъ призракъ старой религіозной традиціи. Очень понятно, что и апостольская вѣра для нихъ является, какъ нѣчто, стоящее въ противорѣчьи съ исторической дѣйствительностью. А на самомъ дѣлѣ она противорѣчитъ только современному міровоззрѣнію. Напр. все, что касается истины воскресенія Иисуса Христа, въ евангеліи стоитъ въ такой тѣсной логической и прагматической связи со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ его, что ихъ нельзя раздѣлять по самому существу дѣла. Постичь тайну воскресенія Христа можно лишь тогда, когда мы поймемъ смыслъ Его земного уничтоженія. Вѣдь главное чудо не въ томъ или другомъ фактѣ евангелійской исторіи, а въ Личности Иисуса Христа. Чтобы сказать, что не было воскресенія, потому что это фактъ, выходящій изъ предѣловъ историческаго пониманія, нужно доказать, что во всемъ остальномъ Личность Христа можетъ быть понята исторически, изъ обстоятельствъ той эпохи. Между тѣмъ, историческая критика въ данномъ случаѣ оказывается безсильною и стоитъ передъ дилеммой: или Иисусъ Христосъ былъ праздный и сумасбродный мечтатель, или умышленный обманщикъ, однимъ словомъ, сознательный или безсознательный лжець. *Tertium non datur*, средняго выхода нѣтъ, ибо признать Его Богочеловѣкомъ умершимъ и воскресшимъ, не вяжется ни съ какими историческими фактами и научными принципами. Если для обоихъ путей, указываемыхъ дилеммой, надо обладать особаго рода

некуда. Напр. Bousset въ соч. „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben“ в. 4, пришелъ къ такому безотрадному результату: „все, что мы знаемъ дѣйствительнаго изъ жизни Иисуса, такъ мало, что умѣстилось бы на листокѣ бумаги“. Неудивительно, что многіе протестантскіе богословы сильно сомнѣваются, могутъ ли вообще историческія основанія быть опорой христіанской вѣры.

мужествомъ, потому что, по сознанию самой придирчивой критики, въ пользу исторической правдивости евангелія существуютъ подавляющія свидѣтельства преданія, то и для принятія средняго выхода нужно не менѣе мужества, потому что пришлось бы навсегда отказатьсѣ понять научнымъ способомъ Личность Иисуса Христа. Такого самоотреченія трудно ожидать отъ исторической критики и потому мы видимъ, что во имя исторіи съ евангеліемъ обращаются по личному вкусу. Одни занимаются произвольнымъ урѣзываніемъ евангельскаго преданія, имѣя въ виду возстановить яко бы истинное сознаніе Иисуса; другіе, не видя возможности отвергать мессіанскій подвигъ Христа, хотѣли бы сдѣлать Его понятнымъ, какъ результатъ несчастно сложившихся обстоятельствъ. Такъ какъ при этомъ совершенно не считаются съ мнѣніемъ очевидцевъ, учениковъ Иисуса Христа, то догадкамъ ученыхъ не предвидится конца. Между тѣмъ, что бы ни говорила отрицательная критика, религиозное обаяніе Личности Иисуса Христа на людей никогда не прекратится, потому что только Онъ имѣлъ то, чего не имѣемъ мы, хотя безсознательно и постоянно ищемъ, только Онъ имѣлъ реальное общеніе съ Богомъ. Стремленіе къ этому общенію глубоко запечатлѣно въ нашей душѣ, въ немъ цѣль человѣческаго бытія. И только чрезъ Иисуса Христа, чрезъ вѣру въ Его Божественную Личность и въ осуществленіе Имъ дѣла человѣческаго спасенія путемъ чрезвычайнаго униженія, чрезъ вѣру въ чрезвычайный актъ Божественной любви, ведущей насъ въ жизнь вѣчную, въ царствіе небесное, человѣкъ достигаетъ этой цѣли. Мы вѣруемъ, что только Иисусъ Христосъ невидимо, но дѣйствительно приводитъ насъ въ интимное, сыновнее общеніе съ Богомъ, и въ этомъ заключается Его вѣчное значеніе для человѣчества. Никого не удовлетворитъ Ренановскій идеалистъ, Гарнаковскій чудо-человѣкъ, Толстовскій великій учитель жизни. Человѣку мало нравственнаго авторитета; въ Лицѣ Иисуса Христа ему нуженъ Искупитель, Сынъ Божій, Спаситель міра.

Насколько важна истина воскресенія въ общей системѣ евангельскаго ученія о Царствѣ Божіемъ, видно изъ того, что разсказъ о воскресеніи Иисуса Христа находится у всѣхъ

евангелистовъ. Если въ описаніи другихъ событій евангелисты не всегда согласны между собой, то относительно факта воскресенія они замѣчательно единодушны. Но говоря о фактѣ, евангелисты не скрываютъ, что главное условіе ихъ убѣжденія основывалось на вѣрѣ. Никто изъ нихъ вѣдь не былъ личнымъ свидѣтелемъ и очевидцемъ воскресенія. Ап. Іоаннъ первый увидѣлъ пустой гробъ и увѣровалъ, и всѣ дальнѣйшія явленія Христа были, собственно, видѣніями вѣрующихъ¹⁾. Поэтому воскресеніе Иисуса Христа, какъ исторической фактъ, было вмѣстѣ съ тѣмъ фактомъ духовнаго воскресенія самихъ учениковъ, когда ихъ іудейскія національныя чаянія Мессіи кореннымъ образомъ измѣнились. Только въ евангеліяхъ эта внутренняя неразрывная связь между субъективной вѣрой въ воскресеніе Иисуса Христа и вѣрой въ объективную цѣнность всего остального содержанія евангелія, повѣствующаго о безконечномъ униженіи Богочеловѣка и Его крестной смерти за все человѣчество, за будущее общее воскресеніе людей, не показана ясно, въ опредѣленной формѣ логическаго умозаключенія. Апостолы евангелисты закончили свое повѣствованіе разказами о своихъ видѣніяхъ воскресшаго Иисуса. Но вѣдь если оставить истину воскресенія только въ этой формѣ субъективной вѣры въ единичный фактъ, всегда найдутся люди, которые эту вѣру не сочтутъ для себя обязательною. Всегда найдутся люди, которые скажутъ, что воскресенія мертвыхъ нѣтъ, а единичный фактъ, къ тому же фактъ субъективной вѣры, еще ничего не доказываетъ, будто и всѣ должны воскрес-

¹⁾ Проф. Тарѣвъ (Соч. т. I, стр. 352—353) полагаетъ, что ап. Фома словами: „если не увижу на рукахъ Его язвы отъ гвоздей...“ и т. д. выразилъ собственно не желаніе чувственныхъ доказательствъ, а жанду пережить снова ужасъ страданій и смерти Христа, чтобы придти этимъ путемъ къ убѣженію въ истинѣ воскресенія. По мнѣнію Тарѣва, вѣра учениковъ въ воскресшаго Господа создалась на основѣ связи между воскресеніемъ Христа и Его жизнью, на усвоеніи ея глубочайшаго смысла. Такимъ образомъ, Тарѣву кажется, что апостолы сначала увѣровали въ смерть Христа, а отсюда перешли и къ вѣрѣ въ воскресеніе. С. Трубецкому кажется наоборотъ: смыслъ смерти Христовой уяснился апостоламъ послѣ воскресенія.

нуть. Такимъ образомъ, на самыхъ первыхъ порахъ развитія христіанской мысли явилась необходимость доказать, что фактъ воскресенія Іисуса Христа изъ мертвыхъ, хотя и единственный, но имѣетъ всеобъемлющее, универсальное и объективное значеніе на томъ основаніи, что и все, что говорится въ евангеліи о Личности Христа и Его вѣчномъ царствѣ, имѣетъ универсальное и объективное значеніе.

Это дѣлаетъ ап. Павелъ словами: „если Христось не воскресъ, то и вѣра наша тщетна“¹⁾. Если Христось не воскресъ, то и все евангеліе, вся проповѣдь апостоловъ о Христѣ есть обманъ и лжесвидѣтельство; апостолы введены въ заблужденіе Христомъ, Который выдавалъ Себя за Сына Божія и Бога называлъ Своимъ Отцомъ; а Богъ Отецъ допустилъ этотъ величайшій обманъ, чтобы человѣчество увѣровало во Христа, какъ Сына Божія, тогда какъ Онъ на самомъ дѣлѣ не Сынъ Божій, а обыкновенный смертный. И все вообще человѣчество, которое жило и вѣрило истинѣ воскресенія и Божества Христа, глубоко несчастно и участь его трагична. Не будь этой истины, человѣчество, не видя передъ собой ничего впереди, кромѣ смерти и уничтоженія, иначе бы жило, вѣрило, имѣло бы другую исторію, создало бы себѣ другіе идеалы. Вѣроятно, оно, поставивъ интересы насущнаго хлѣба выше всѣхъ другихъ, давно бы рѣшило экономическій вопросъ и социальную проблему. Все это могло-бы случиться, если-бы не было христіанской проповѣди о воскресеніи и

Только увѣровавъ въ воскресеніе, апостолы увѣровали въ Его смерть, т. е. поняли смыслъ послѣдней, и крестъ явился знаменемъ ихъ жизни. (Ученіе о Логосѣ; стр. 452). Пользуясь удачной аналогіей проф. Тарѣва (т. I, стр. 342—343), что вѣра въ смерть Христа безъ воскресенія была бы зданіемъ безъ крыши, а вѣра въ одно воскресеніе безъ предшествующаго уничтоженія и смерти была бы крышей безъ зданія, мы полагаемъ, что то и другое, смерть и воскресеніе Христа, были сознаны апостолами, какъ одно цѣлое и неразрывное въ моментъ озаренія свыше благодатью Св. Духа въ день Пятидесятницы (Дѣян. II гл. 4 ст.) во исполненіе словъ Христовыхъ: „Утѣшитель же, Духъ Святый, наставитъ Вы на всяку истину... ибо... отъ Моего примѣтъ и возвѣститъ Вамъ“. (Іоан. XVI, 13—14).

¹⁾ I Кор. XV, 14—17.

ученія о будущей жизни. Нельзя, поэтому, не согласиться, что ап. Павелъ совершенно справедливо разсуждаетъ, когда говоритъ, что всякому, кто не вѣритъ истинѣ воскресенія, ничего болѣе не остается, кромѣ вопроса о ѣдѣ и питьѣ, потому что въ результатѣ все равно не сегодня завтра смерть, полное уничтоженіе, небытіе. Здравый смыслъ заставляетъ жить по эпикурейски, если нѣтъ воскресенія мертвыхъ ¹⁾).

Такъ разсуждаетъ объ истинѣ воскресенія ап. Павелъ, типичный представитель пробудившагося христіанскаго самосознанія. Поставленная имъ логическая формула: „если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то и Христосъ не воскресъ, а если Христосъ не воскресъ, то и все христіанское міросозерцаніе, вся вѣра, надежда и любовь должны потерпѣть крушеніе“ ²⁾, эта формула неизбѣжно возникаетъ въ сознаниіи каждаго вѣрующаго, ищущаго оправданія своей вѣры. Для всякаго, кто стремится жить по евангелію, самый острый вопросъ заключается именно въ томъ, былъ ли крестный путь Христа лишь субъективно-нравственной побѣдой, или же это самая то настоящая реальность и есть, реальность Бога и человѣка во Христѣ, реальность вѣчнаго

¹⁾ I Кор. XV, 32.

²⁾ I Кор. XV, 13—14, 17—19. Замѣчательно психологически правдивы разсужденія Достоевскаго по вопросу о безсмертіи, иллюстрирующія приведенные ап. Павломъ выводы. См. „Дневникъ Писателя“, ст. „Приговоръ“ Октябрь—Декабрь. Эта статья касается основной и самой высшей идеи человѣческаго бытія необходимости убѣжденія въ безсмертіи души человѣческой. Безъ вѣры въ безсмертіе души бытіе человѣка неестественно, немислимо и невыносимо, и принудительно ведетъ его къ самоубійству. Соглашаются жить только тѣ, кто все интересы человѣческіе сводятъ къ тому, чтобы ѣсть и пить, т. е. люди похожіе на животныхъ. Люди же сознательные испытываютъ муки отъ такой жизни. „Посмотрите, кто счастливъ на землѣ, какіе люди соглашаются жить? Какъ разъ тѣ, которые похожи на животныхъ и ближе подходятъ подъ ихъ типъ по малому развитію ихъ сознанія. Они соглашаются жить охотно, но именно подъ условіемъ жить, какъ животные, т. е. ѣсть, пить, спать, устраивать гнѣздо, выводить дѣтей“. Да, логика ап. Павла неотразима. Всякому, отвергающему истину воскресенія, ничего больше не остается, какъ только ѣсть и пить.

смысла жизни и разрѣшеніе всѣхъ противорѣчій бытія. Когда апостолы удостовѣряють насъ въ истинѣ воскресенія Христа, то дѣло здѣсь идетъ не о прекращеніи частной жизни, а о томъ, можетъ ли прекратиться жизнь истинная, абсолютно безгрѣшная. Если и такая жизнь не могла бы одолѣть послѣдняго врага—смерть, тогда все бытіе человѣка должно казаться безсмысленнымъ. Этою формулою предъ человѣческимъ сознаниемъ во всей силѣ раскрыта ужасающая антиномія добра и зла, жизни и смерти, бытія и небытія, полной реальности и абсолютной пустоты, нирваны. Вѣдь самый роковой вопросъ во всѣ времена для человѣка заключался именно въ томъ, есть ли реальное бытіе за гробомъ, или нѣтъ? И если нѣтъ, то въ чемъ же смыслъ человѣческой жизни? Въ самомъ дѣлѣ, если бы наступилъ рай на землѣ, въ которомъ челоуѣчество нашло бы утоленіе всѣхъ своихъ потребностей духовныхъ и тѣлесныхъ, если бы человѣкъ одержалъ полную побѣду надъ внѣшнею природою, раскрылъ ея тайны, достигъ высшихъ ступеней умственного прогресса, но одна смерть осталась бы непобѣжденною и непобѣдимую, то человѣкъ, если не хочетъ отказаться отъ своего человѣческаго достоинства, не могъ бы удовольствоваться этимъ раемъ. Въ какой бы мѣрѣ не побѣдилъ человѣкъ силы природы, достаточно одной возможности смерти, чтобы уничтожить весь смыслъ жизни. Если смерть существуетъ, то нѣтъ ничего, кромѣ смерти; если смерть есть, то она, строго говоря, царица всего ¹⁾).

Евангеліе говоритъ совершенно другое; оно утверждаетъ, что существуетъ такая жизнь, для которой законъ смерти необязателенъ, что такая жизнь есть жизнь совершеннаго Праведника, какимъ и былъ Иисусъ Христосъ, Своею самоогвер-

¹⁾ Разсужденія Мережковскаго „О воскресеніи“ („Живая жизнь“. № 1, 1907 г.) являются повтореніемъ и развитіемъ мыслей В. Соловьева (т. VIII, стр. 104--107). Письмо Соловьева къ Толстому по вопросу о воскресеніи Иисуса Христа (Письма, т. III, стр. 38 - 48) прекрасно выясняетъ основанія къ принятію этой истины. Тарѣевъ, т. I, стр. 340—358. Несмѣловъ - „Наука о человѣкѣ“, т. II, стр. 337—359. Филаретъ. митроп. Моск. „Слова и рѣчи“ т. II, стр. 208—212.

женною смертью за людей побѣдившій самую смерть, и на мѣсто закона смерти поставившій законъ воскресенія. Эту евангельскую идею новаго универсальнаго закона воскресенія ап. Павелъ выразилъ словами: „Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ,—первенецъ изъ умершихъ“ ¹⁾).

Попробуемъ встать на точку зрѣнія ап. Павла. Можно ли изъ единичнаго факта воскресенія выводить заключеніе, что, въ концѣ концовъ, воскреснуть всѣ люди, и что смерть не будетъ царствовать, но будетъ побѣждена и упразднена. Признавая, что міръ есть царство механическихъ законовъ, въ которомъ всѣ явленія чередуются съ механическою необходимостью, какъ непрерывная цѣпь причинъ и слѣдствій, мы не могли бы вынуть изъ этой цѣпи ни одного звѣна безъ того, чтобы не распалась вся цѣпь и не нарушился весь установившійся механическій порядокъ. Такимъ образомъ, если бы кто-нибудь, хотя бы одинъ человекъ не подчинился закону смерти, воскресъ изъ мертвыхъ, то этимъ былъ бы нарушенъ весь порядокъ природы, и установлена была бы возможность иного порядка, иного закона, по которому и всѣ люди получаютъ надежду воскресенія. И надежду эту нужно признать весьма основательной. Если законъ смерти нарушенъ хотя бы въ одномъ индивидуумѣ, онъ уже не можетъ быть закономъ для остальныхъ. Такимъ образомъ, ап. Павелъ могъ съ полнымъ правомъ написать: „Христосъ—первенецъ изъ мертвыхъ, а за Нимъ—Христовы“ ²⁾). Вѣрующіе во Христа послѣдуютъ за Христомъ въ актѣ воскресенія. Какъ безсмертіе всѣхъ упразднилось бы смертію одного, такъ и смерть всѣхъ упраздняется безсмертіемъ одного. Съ этой точки зрѣнія разсужденія ап. Павла вполне логичны, соотвѣтствуютъ законамъ чистаго разума: „Если вѣруемъ, что Иисусъ умеръ и воскресъ, то и умершихъ въ Иисусѣ Богъ приведетъ съ Нимъ“ ³⁾).

И Самъ Иисусъ въ Своей прощальной бесѣдѣ высказалъ

¹⁾ 1 Кор. XV, 20.

²⁾ 1 Кор. XV, 23.

³⁾ 1 Сол. IV, 14

эту мысль ¹⁾, и апостолы ставятъ будущее воскресеніе мертвыхъ въ причинную зависимость отъ факта воскресенія Христова. Если смерть воцарилась въ мірѣ по закону наслѣдственной грѣховной порчи отъ Адама ²⁾, то и воскресеніе должно быть закономъ наслѣдственности возстановленной въ лицѣ Иисуса Христа человѣческой природы ³⁾. Наше будущее воскресеніе есть необходимое слѣдствіе тѣлеснаго воскресенія Христа. Въдъ Иисусъ Христосъ не духовно воскресъ, а тѣлесно, ибо тѣло Его не нашлось во гробѣ; и явленія ученикамъ не были явленіемъ духа, а явленіемъ въ томъ же тѣлѣ, хотя и прославленномъ. Если бы кому-нибудь наслѣдственность этого рода показалась неясною, тотъ долженъ помнить, что Христосъ принялъ въ соединеніе съ Божествомъ не индивидуальную человѣческую природу, а природу всего человѣчества, природу, которою обладаетъ каждый человѣкъ. Эту именно общую всѣмъ намъ человѣческую природу воскресшій Христосъ и сдѣлалъ Своею вѣчною природою, принялъ ее въ вѣчное и нераздѣльное соединеніе съ Божествомъ ⁴⁾. Этимъ самымъ и введенъ законъ воскресенія въ жизнь человѣка, законъ, которому должно подчиняться все человѣчество вообще. Даже грѣшники, являющіеся обладателями вѣчной человѣческой природы, по тому же закону, какъ и праведники, необходимо воскреснуть изъ мертвыхъ.

Но дѣло въ томъ, что фактъ воскресенія Иисуса Христа изъ мертвыхъ противорѣчитъ чувственному опыту. Мы видимъ, что всѣ умираютъ и никто не воскресаетъ. Явленіе смерти столь всеобще, постоянно и неизмѣнно, что оно не безъ основанія возведено на степень закона природы. Когда то бывшій опытъ небольшой группы людей, видѣвшихъ, слушавшихъ и даже осязавшихъ воскресшаго Христа, не можетъ перевѣсить опытъ всего человѣчества. Всякій согласится, что безконечно вѣроятнѣе ошибка небольшой горсти людей, чѣмъ ошибка всего человѣчества. Поэтому, можетъ

¹⁾ Іоан. XIV, 1—3.

²⁾ 1 Кор. XV, 21—22.

³⁾ 1 Кор. XV, 22—23.

⁴⁾ Несмѣловъ. Указ. соч. т. II, стр. 352—354.

быть, люди правы, признавая смерть необходимою и возведя ее на степень закона природы. Мировой порядокъ неумолимъ и неизмѣняемъ. Воскресшаго человѣка мы не видали, а смерть ежедневно передъ нашими глазами. Такъ говорить чувственный опытъ всѣхъ вѣковъ. Что же мы можемъ противопоставить такому опыту и наблюденію, чтобы доказать возможность воскресенія?

Тотъ же опытъ и тоже наблюденіе. Великій умъ ап. Павла подмѣтилъ въ природѣ то самое явленіе воскресенія, которое мы наблюдаемъ постоянно, но почему то называемъ величайшимъ открытіемъ опытнаго разума послѣдняго времени. У ап. Павла это замѣчательное мѣсто читается такъ.

„Скажетъ кто-нибудь, какъ воскреснуть мертвые, и въ какомъ тѣлѣ придутъ“?

„Безразсудный! (Опытъ ежедневно отвѣчаетъ на эту тайну). То, что ты съешь, не оживетъ, прежде чѣмъ не умретъ. И когда ты съешь, вѣдь ты съешь не тѣло будущее, а голое зерно, пшеничное тамъ, или какое другое; но Богъ даетъ ему тѣло, какъ хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло. Не всякая плоть одна и та же плоть; но иная плоть у человѣковъ, иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ. Есть тѣла небесныя и тѣла земныя; но иная слава небесныхъ, иная земныхъ; иная слава солнца, иная луны, иная звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды разнится во славу.

Такъ и при воскресеніи мертвыхъ: сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи; сѣется въ униженіи, возстаетъ въ славу; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силу; сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное. Есть тѣло душевное и есть тѣло духовное. Такъ и написано: первый человѣкъ Адамъ сталъ душою живою; послѣдній Адамъ есть духъ животворящій“ (I Кор. XV, 35—45; ср. Быт. II, 7).

Чувственный внѣшній опытъ даетъ намъ постоянную картину воскресенія. Брошенное въ землю и умирающее, т. е. гниющее, разлагающееся на составные элементы, зерно даетъ ростокъ новой жизни. Это частное явленіе воскресенія, постоянно наблюдаемое въ растительномъ царствѣ. Но когда мы говоримъ о воскресеніи мертвыхъ, какъ о законѣ новой жизни, мы должны искать ему аналогію не въ этихъ періо-

дически повторяющихся и быстрых смѣнахъ жизни и смерти, которая даетъ растительная флора, а въ тѣхъ космическихъ явленіяхъ, въ которыхъ обнаруживалась творческая Божія сила въ эпоху творенія. Наука открыла законъ непостоянства и развитія формъ видимаго міра, постепенный переходъ міра отъ одного состоянія къ другому, отъ простаго къ сложному, отъ несовершеннаго къ совершенному, и назвала его закономъ эволюціи. Но открытія въ собственномъ смыслѣ никакого тутъ не произошло, потому что Библия давно сообщила человѣку о постепенномъ происхожденіи формъ, сначала менѣе совершенныхъ, потомъ болѣе совершенныхъ. Когда то, въ первобытную эпоху бытія земли, среди мертваго, неорганическаго вещества произошла первая побѣда жизни, первое воскресеніе, первое проявленіе жизни. Въ мертвой, неорганической матеріи Творческою Силою зародились милліоны живыхъ существъ, первичные зачатки растительнаго и животнаго царства. Жизнь и воскресеніе овладѣли мертвыми элементами; явилось огромное царство органическихъ формъ во всемъ ихъ многообразіи. Поэтому не всякая плоть одна и та же плоть. Кромѣ плоти человѣческой существуетъ плоть скотовъ, рыбъ и птицъ. Они различаются между собою такъ же, какъ различаются небесныя тѣла отъ земныхъ, и какъ различны между собою сами небесныя тѣла, планеты и звѣзды.

Такъ же будетъ и при воскресеніи мертвыхъ: тотъ же творческій процессъ и то же многообразіе формъ. Но формы будущаго міра послѣ воскресенія не повторяютъ земныхъ. Тлѣнныя, уничиженныя, немощныя, душевныя тѣла возстанутъ въ новомъ нетлѣнномъ, славномъ и духовномъ видѣ. Первый человѣкъ, Адамъ, былъ сотворенъ душевнымъ, и потомки его, по закону наслѣдственности, повторяли типъ душевнаго, несовершеннаго человѣка, смертнаго по самому существу своей несовершенной, естественной природы. Второй и послѣдній Адамъ—Господь съ небесе, природа Котораго духовна, безсмертна и вѣчна, потомство Его—новая Божія тварь ¹⁾, которая, разрѣшившись отъ брэннаго тѣла, на-

¹⁾ Гал. IV, 55.

слѣдуетъ „храмину нерукотворену, вѣчну на небесѣхъ“ ¹⁾. Съ точки зрѣнія здраваго смысла въ такомъ переходѣ чело- вѣчества отъ смерти къ жизни нѣтъ ничего незаконномѣрнаго. Было время, когда не было челоуѣка. Его довременное бытіе было въ Богѣ, ибо челоуѣкъ есть образъ Божій. Переходъ отъ бытія довременнаго во временное личное существованіе могъ произойти только по волѣ и дѣйствию Божію. Тою же силою совершится переходъ отъ временнаго существованія въ вѣчное бытіе Воскресенія. Ибо переходъ изъ временнаго бытія въ вѣчное не болѣе чудесенъ, чѣмъ переходъ отъ бытія домірнаго во временное бытіе міра.

Христіанское убѣжденіе въ истинѣ воскресенія дости- гается путемъ религіознаго опыта, вѣры въ Иисуса Христа, въ Его Божественную, безсмертную, Богочелоуѣческую Личность. Этотъ путь самый надежный, вѣрный. Но онъ не исключаетъ собою попытокъ къ раскрытію и уясненію тайны путемъ глу- бокаго и всесторонняго религіозно-философскаго изслѣдова- нія. Помимо тѣхъ основаній, какія приведены у ап. Павла хри- стіанскій догматъ о воскресеніи опирается на тѣ основныя положенія глубокой христіанской философіи, которыми начи- нается IV евангеліе Іоанна.

Въ началѣ, отъ вѣчности, въ абсолютномъ Бытіи былъ Богъ Слово. И все, что произошло, произошло черезъ Него. Ему обязана своимъ бытіемъ всякая жизнь и жизнь челоуѣ- ковъ. Въ челоуѣкѣ Абсолютное бытіе Предвѣчнаго Слова от- разилось, какъ свѣтъ во тьмѣ, какъ образъ и подобіе Боже- ства, какъ разумъ, какъ мысль, какъ свобода, какъ нрав- ственный законъ. Въ этомъ смыслѣ челоуѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, микрокосмъ, отражающій въ себѣ бытіе Универса. Тѣломъ, низшей стороною своего существа, онъ имѣетъ тѣсное единеніе съ міромъ матеріальныхъ вещей; душою своею онъ причастенъ жизни Божественной. Вѣчный смыслъ бытія челоуѣческаго есть Свѣтъ Логоса, жизнь духовно- разумная, безсмертная не только по духу, но и по тѣлу, т. е. жизнь полнаго челоуѣка.

¹⁾ 2 Кор. V, 1.

Когда въ человѣкѣ возобладало начало чувственной, плотской жизни, само Предвѣчное Слово стало плотію, стало въ ряды человечества, чтобы просвѣщать всякаго человѣка, грядущаго въ міръ, и показать возможность идеальной жизни для духовно-тѣлеснаго существа. Принятіе плоти Предвѣчнымъ Словомъ Божиимъ не было временнымъ механическимъ или динамическимъ соединеніемъ, а существеннымъ, субстанціальнымъ. Истинный Сынъ Божій сталъ истиннымъ сыномъ человѣческимъ.

Вслѣдствіе этого получилась полная и глубокая аналогія между Личностію Иисуса Христа, воплотившагося Логоса, съ человѣческой личностію ¹⁾. Въ Иисусѣ Христѣ человѣческая природа и вѣчный Логосъ связаны въ одно Лице такъ же, какъ душа и тѣло въ человѣкѣ соединены индивидуально, лично. Въ Иисусѣ Божество Логоса есть высшій господствующій принципъ, регуляторъ всѣхъ Его дѣйствій, сообщающій Личности Иисуса отпечатокъ Божественности. И въ человѣкѣ душа есть высшій господствующій принципъ всей жизни и дѣятельности, возвышающій его надъ міромъ чувственныхъ существъ. Во Христѣ Слово стало плотію,—усвоило себѣ человѣческую природу, сдѣлало ее Своею собственною (*fecit proprium*), вступило съ нею въ неразрывное соединеніе; и въ человѣкѣ тѣло есть необходимый органъ души. Внутреннее единеніе двухъ природъ въ Иисусѣ Христѣ не образовалось въ ихъ сліяніе, или смѣшеніе, и въ человѣкѣ душа и тѣло не смѣшиваются и не поглощаютъ другъ друга.

Но главное и существенное разрѣшеніе всѣхъ христіанскихъ тайнъ и раскрытіе истины будущаго воскресенія мертвыхъ выясняется изъ слѣдующей аналогіи.

Одна человѣческая природа въ Иисусѣ Христѣ не образуетъ Личности. Только въ неразрывномъ соединеніи съ Божествомъ Логоса образуется Богочеловѣческая Личность. Съ другой стороны, Логосъ съ момента воплощенія никогда не отдѣляется отъ человѣческой природы. Обѣ природы вмѣстѣ образуютъ Личность Богочеловѣка, Иисуса Христа. Если бы

¹⁾ Gspann. Der Mensch als Abbild des incarnierten Logos. Theol. Quartalschrift. 1913. Ers. Heft s. 71-81.

человѣческая природа отдѣлилась хотя бы на мгновение отъ Божественной, Божественная Ипостась Слова не называлась бы болѣе Иисусомъ, Спасителемъ людей. Только подъ условіемъ этой вѣчной нераздѣльности двухъ природъ во Христѣ второй вселенскій соборъ прибавилъ къ Никейскому символу: „Его же царствію не будетъ конца.“ Но если воскресеніе Иисуса Христа не раздѣлило въ немъ человѣческой природы отъ Божественной, если Бсгочеловѣкъ Иисусъ возсталъ изъ мертвыхъ хотя и въ прославленномъ, но въ томъ же самомъ тѣлѣ, которое имѣлъ прежде, то необходимо признать вѣчную истину христіанства о воскресеніи всѣхъ людей. Вѣдь и въ человѣкѣ не одно тѣло и не одна душа образуютъ человѣческую личность, а душа и тѣло вмѣстѣ. Если бы тѣло по смерти исчезло, а душа осталась, человѣческой личности болѣе не было бы. Чтобы личность сохранилась, необходимо, чтобы то же самое тѣло возстало вновь въ нетлѣнномъ видѣ. Объ этомъ христіанство и учитъ очень ясно устами самого Иисуса Христа и апостоловъ ¹⁾.

Евангелистъ Іоаннъ говоритъ, что Божественный Логосъ есть Творецъ міра и человѣка: „все, что произошло, произошло черезъ Него“ ²⁾. Если такъ, если человѣческая природа получила свое бытіе творческою силою Слова, то и пересозданіе ея могло совершиться тою же самою, а не другою силою, силою вѣчнаго всемогущаго Слова. Но человѣкъ въ качествѣ духовнотѣлеснаго существа есть микрокосмъ, носящій въ себѣ элементы всего мірового бытія. Поэтому его паденіе знаменуетъ собою паденіе всего міра, его воскресеніе есть въ то же время воскресеніе всего міра. Такимъ образомъ, вѣчное Творческое Слово, воплотившееся и вочеловѣчившееся, воспринявъ въ Себя микрокосмъ, восприняло въ Себя весь міръ. Спасая и воскрешая человѣка, Оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, спасаетъ и воскрешаетъ цѣлый міръ. Ожидая этого общаго воскресенія, мы, по обѣтованію Его „ожидаемъ новаго неба и новой земли, въ которыхъ обитаетъ правда“ ³⁾. Отсюда воз-

¹⁾ Мѡ. XIII, 431 Кор. XV, 44.53; Апок. XXI, 4.

²⁾ Іоан. I, 3, 10.

³⁾ 2 Петр. III, 13.

можень одинъ и единственный выводъ, радостный, поднимающій, воодушевляющій: Логось, черезъ Котораго все сотворено, и предвѣчный Завѣтъ Божій о мірѣ, или—вѣчная Премудрость и вѣчный міровой замысль—должны находиться въ тѣсномъ между собою соотвѣтствіи: Тѣмъ, которымъ все сотворено, Тѣмъ же все и спасено. Призвавшій насъ къ бытію конечному и временному, призоветъ и воскреситъ насъ къ жизни вѣчной. Иначе не можетъ и быть.

Такимъ образомъ, религіозно метафизическое познаніе устанавливаетъ самую крѣпкую органическую связь между воскресеніемъ Иисуса Христа и будущимъ всеобщимъ воскресеніемъ людей. Тѣмъ крѣпче эта связь воспринимается живою вѣрою въ Бога, религіознымъ опытомъ, устраняющимъ самую возможность сомнѣній. Для проникновеннаго сознанія вѣрующаго не существуетъ метафизическихъ проблемъ, и факты будущего суть факты настоящаго. Богъ—Творецъ міра, Онъ же и вѣчный Спаситель людей, ибо дѣло спасенія есть такое же Творческое дѣйствіе, какъ и первое. „Ты отъ небытія въ бытіе вся привелъ еси, и отпадшія возставилъ еси паки и не отступилъ еси вся творя, дондеже насъ на небо возвелъ еси и Царство даровалъ еси будущее“. Чудныя, вдохновенныя слова молитвы, читаемой священникомъ за литургіей св. Златоуста, лучше всего выражаютъ чувства вѣрующаго въ ожиданіи общаго воскресенія.

Но, вѣдь, несмотря на всѣ неотразимые метафизическіе доводы и религіозный опытъ, люди продолжаютъ умирать, и мертвые не воскресаютъ. Гдѣ же теперь дѣйствительная сила Христова воскресенія? Здѣсь ея, конечно, нѣтъ и быть не можетъ, потому что наша духовная сила связана грѣхами и страстями, потому что въ насъ активнымъ является смертное и тлѣнное начало, а не вѣчное и духовное, потому что наша жизнь далека отъ идеала жизни Христовой. Она настолько далека, что даже абсолютно-праведная, истинная жизнь самого Богочеловѣка не нашла себѣ мѣста въ условіяхъ жизни земной и была пригвождена ко кресту. И ей надлежало сначала умереть, чтобы показать полную несостоятельность земной жизни, а потомъ и воскреснуть. Стало быть, и для человѣка истинная и вѣчная жизнь должна быть

другою жизнью, внѣ условій матеріальнаго, плотскаго и грѣховнаго бытія.

Что же это за другая жизнь, о которой учитъ христіанство, и на какихъ основаніяхъ утверждается наше христіанское представленіе о ней?

Попытаемся дать отвѣтъ сначала на второй вопросъ.

ГЛАВА XII.

Жизнь будущего вѣка.

Научно философскія основанія идеи безсмертія. Пантеистическія концепціи. Единство сознанія. Тѣсная связь идеи безсмертія съ идеєю личности. Основаніе христіанской вѣры въ безсмертіе въ Личности Богочеловѣка, въ Его Богосыновіемъ самосознаніи. Ученіе Откровенія о смерти и воскресеніи. Тайна смерти. Смерть есть сонъ. Состояніе смертнаго сна и пробужденіе. Состояніе воскресшихъ тѣлъ.

Для естественнаго человѣка нѣтъ болѣе важнаго вопроса, чѣмъ вопросъ о безсмертіи души, и въ то же время, нѣтъ болѣе безнадежнаго въ смыслѣ неразрѣшимости. Опытная наука отзывается полнымъ незнаніемъ, относя вопросъ о безсмертіи къ области вопросовъ, лежащихъ внѣ опытаго познанія и предоставляя рѣшать дѣло философіи и религіи ¹⁾. Такое отношеніе науки свидѣтельствуетъ лишній разъ о справедливости упрека, сдѣланнаго ей В. Джемсомъ: наука пренебрегаетъ до сихъ поръ цѣлою областью душевныхъ явленій, обнаруживающихъ себя реальными признаками и результатами ²⁾. Въ частности, по отношенію къ вопросу о безсмертіи большую услугу могло бы оказать изученіе телепатическихъ явленій, т. е. явленій умершихъ въ моментъ ихъ

¹⁾ Литература по вопросу о безсмертіи: *Кудрявцевъ-Платоновъ*— „Безсмертіе души“ т. III, вып. III, стр. 138—280. *Аквилонъ*—О безсмертіи. Христіанское чтеніе, 1912, Мартъ, Апрель, Май. *С. Трубецкой*—О безсмертіи“. т. II, стр. 348—416. *Иннокентій* Архiep. Херсон. „Мысли о безсмертіи“. Сочин. т. III, стр. 635—644. *Цвѣтковъ*. „Наше я“ въ загробномъ мірѣ“ Христ. Чт. 1910, февраль. *Heinzelmann* „Animismus und Religion“. Der Geisteskampf der Gegenwart. 1913. Августъ; стр. 294—301. *Gspann*. „Der Mensch als Abbild des inkarnierten Logos.“—Theolog. Quartalschr. 1913. Quartalheft. стр. 71—81. *Никаноръ* архiep. Херсон. Поученія т. II, стр. 500—510. Указ. соч. *Гарьева*, *Несмѣлова* и *Соловьева*. *Гр. Дьяченко*. „Изъ области таинственнаго“. 1900 г. Москва.

²⁾ Первая часть „О религіи“, стр. 93—94.

смерти. Безспорность этих явлений в виду их многочисленности установлена очень твердо, а удовлетворительных объяснений не дано ¹⁾. Между тѣмъ, телепатическія явленія очень твердо устанавливають фактъ независимости психическаго начала в челоуѣкѣ, потому что они обуславливаются сверхчувственными предметами, а не физическими. Понятно, эти факты не служатъ прямымъ доказательствомъ загробнаго бытія души, тѣмъ болѣе личнаго безсмертія, но **важно** принципиальное установленіе дѣйствительности подобнаго рода явленій. Стало быть, вѣра в загробное существованіе челоуѣка можетъ быть предметомъ даже эмпирическаго знанія ²⁾. Съ другой стороны, не менѣе твердо установлень фактъ всеобщности вѣры в безсмертіе среди первобытныхъ народовъ и современныхъ дикарей. Правда, эта вѣра не у всѣхъ народовъ выражалась одинаково (вѣра в духовъ, демоновъ, души умершихъ, —отсюда анимизмъ, тотемизмъ), и представленія о загробномъ существованіи были в высшей степени разнообразны, но уже самый фактъ всеобщности этой вѣры можетъ быть объясненъ одною изъ двухъ причинъ: или фактами дѣйствительнаго явленія умершихъ, или стремленіемъ, заложеннымъ в душѣ челоуѣка, ея природнымъ свойствомъ. В виду того, что вѣра в безсмертіе находится в тѣсной связи съ религіозными вѣрованіями и философскими проблемами, ясно, что и самое раскрытіе содержанія этой вѣры должно быть дѣломъ религіи и философіи.

¹⁾ Здѣсь умѣстно напомнить, что параллельно съ вѣрою в догматы матеріализма нашъ вѣкъ даетъ массу примѣровъ обратныхъ вѣрованій в спиритизмъ, оккультизмъ, животный магнетизмъ, сомнамбулизмъ, гипнотизмъ, медиумизмъ и т. д., в чемъ нельзя не видѣть естественную реакцію увлеченію матеріализмомъ. Телепатическіе факты собраны у Дьяченко— „Изъ области таинственнаго“ стр. 138—190.

²⁾ За реальность явленій умершихъ ручается авторитетъ многихъ ученыхъ именъ. Извѣстно, что Уоллесъ, современникъ Дарвина, раздѣлявшій теорію трансформации, вѣрилъ в безсмертіе и занимался спиритизмомъ. В Свящ. Писаніи извѣстны явленія умершихъ, напр. Самуила Саулу (въ Ветхонъ Заветѣ 1 Цар. XXVIII гл.) и явленіе умершихъ послѣ крестной смерти Іисуса Христа многимъ в Іерусалимѣ (Мѣ XXVII 52—53).

Въ идеѣ безсмертія отражается прежде всего идея **безконечности** человѣческаго существованія, идея философская, идущая изъ глубокой древности. Въ древней Индіи эта идея **выражалась** въ пантеистическомъ ученіи о Брамѣ, какъ о **вѣчной**, безличной міровой сущности, а въ Платоновой греческой философіи разрѣшилась признаніемъ существованія **особаго** духовнаго міра идей, носителемъ которыхъ является **разумъ**. Впослѣдствіи, въ исторіи новой философіи (Спиноза, Фихте, Шеллингъ, Гегель) на мѣсто понятія міровыхъ идей **явилось** новое понятіе духовной міровой субстанціи, **недѣлимой**, простой, индивидуальной, въ отличіе отъ субстанціи **вещественной** и протяженной. Такимъ образомъ, философская мысль склонилась къ признанію безсмертія души въ **пантеистическомъ** смыслѣ. Человѣческая душа по смерти **тѣла** сольется съ міровой душою. Личное, индивидуальное существованіе, являясь моментомъ въ развитіи **безсознательнаго**, въ концѣ концовъ будетъ поглощено **безсознательнымъ** абсолютнымъ бытіемъ.

Безотрадная мысль, дѣлающая человѣка игрушкой **слѣпой** судьбы и лишаящая человѣческую жизнь всякой разумной **цѣли**. Въ такой философіи никакого безсмертія, строго **говоря**, нѣтъ, и все кончается **абсолютнымъ** небытіемъ, ибо жизнь въ лонѣ абсолютнаго **безсознательнаго** не есть жизнь, а есть буддійская нирвана. На уровнѣ такого пониманія **оставался** развѣ только Будда, учитель личнаго самоумерщвленія, да его новѣйшіе послѣдователи, **вродѣ** Л. Толстого, для котораго жизнь **человѣческая** имѣла смыслъ, какъ жизнь въ **Богѣ** и съ Богомъ, а подъ Богомъ разумѣлось „неограниченное **все**“ ¹⁾. Трудно найти въ этомъ неограниченномъ **умопостигаемомъ** „все“ ²⁾ какія-нибудь реальные черты. Не менѣе трудно **найти** здѣсь для будущей жизни **человѣка** хоть какое нибудь **реальное** содержаніе. Во всякомъ случаѣ, въ такой **религіозной** концепціи нельзя видѣть рѣшительно **ничего** опредѣлен-

¹⁾ Послѣдняя замѣтка Толстого передъ смертью. Русск. Вѣд. 1911 г. № 12.

²⁾ Неограниченное *все* для мысли есть *ничто*. Древніе Индусы такъ и понимали, что Брама есть *все* и *ничто*.

наго, никакого смысла ни въ появленіи челоѣка на свѣтъ, ни во всѣхъ его исканіяхъ и стремленіяхъ, ни, наконецъ, въ самомъ сліянніи съ универсомъ. Спрашивается, зачѣмъ же челоѣкъ жилъ?

При подобномъ пантеистическомъ разбродѣ мысли забыто самое главнѣе, что самое происхожденіе идеи субстанции обязано основному свойству нашего духа сводить къ единству все существующее многообразіе міровыхъ явленій, свойству, данному въ нашемъ непосредственномъ сознаніи. Но тогда является вопросъ, не заключается ли и вѣра въ безсмертіе въ болѣе или менѣе ясномъ сознаніи этѣго существеннаго свойства нашего духа? Вѣдь несмотря на постоянную текучесть явленій сознанія, какъ отдѣльныхъ моментовъ психической жизни, мыслей, чувствъ, хотѣній, мы сами внутри самихъ себя наблюдаемъ эту вѣчную смѣну состояній. Всеобщій потокъ душевныхъ движеній никогда не сознавался бы нами, если бы мы были охвачены этимъ движеніемъ безъ остатка, если бы наше сознаніе цѣликомъ уносилось этимъ движеніемъ. Значитъ, самое сознаніе такой смѣны предполагаетъ въ нашемъ духѣ способность возвышаться надъ нею. Въ насъ есть какъ бы точка опоры, нѣчто сверхвременное, которое позволяетъ намъ видѣть самое время, а не уноситься вмѣстѣ съ нимъ. Когда мы размышляемъ, оцѣниваемъ, взвѣшиваемъ не только всѣ окружающія явленія, но и собственныя внутреннія состоянія, мы обнаруживаемъ вѣчность и сверхчувственность своего я, основное свойство своего духа или своей личности. Слѣдовательно, когда мы размышляемъ или обсуждаемъ какія угодно явленія, физическія или психическія, наше размышляющее я, не заключено въ кругъ этихъ явленій, а находится внѣ его, въ качествѣ самосознающаго субъекта. Въ этой особенноти нашего духа лежитъ и корень вѣры въ безсмертіе. Сознать себя не существующимъ я не могу, какъ не могу не сознавать себя личностью. „Челоѣкъ, по словамъ Паскаля, представляетъ собою трость, хилую трость. Однако онъ мыслящая трость и въ этомъ его величайшее преимущество. Если бы весь матеріальный міръ обрушился, чтобы сокрушить челоѣка, послѣдній все-таки оказался бы выше своего палача, потому что онъ сознавалъ бы, что онъ

умираетъ, между тѣмъ какъ міръ и не подозрѣвалъ бы о своемъ надъ нимъ преимуществѣ. Все звѣздное небо не выше нравственнаго закона, лежащаго внутри человѣка. Вселенная своимъ пространствомъ поглощаетъ человѣка какъ точку; мыслію же свою человѣкъ обнимаетъ ее¹⁾.

Вотъ тѣ философскія основанія, на которыхъ утверждается вѣра человѣка въ загробное бытіе. Просвѣтъ туда открывається не извнѣ человѣка, а изнутри его, изъ духовныхъ свойствъ его личности, изъ непосредственнаго сознанія, изъ стремленія къ совершенствованію.

Дѣйствительность показываетъ намъ разныя степени сознательной, духовной жизни. Не всякій человѣкъ въ одинаковой мѣрѣ способенъ чувствовать и обнаруживать свое „я“, свою личность, особенно по отношенію къ своему внутреннему міру. Дикарь, несомнѣнно, обладаетъ очень слабымъ самосознаніемъ, не умѣетъ разбираться въ своихъ внутреннихъ переживаніяхъ, реагируя больше на внѣшнія впечатлѣнія. Человѣкъ, живущій интеллектуальною жизнью, обладаетъ большею чуткостью сознанія. Понятно, что и вѣра въ личное безсмертіе того и другого имѣетъ далеко не одно и тоже содержаніе. Для дикаря безсмертіе являлось продолженіемъ той же жизни и въ тѣхъ же условіяхъ. Такое представленіе насъ не удовлетворяетъ. Вѣра въ личное безсмертіе развивается и растетъ вмѣстѣ съ развитіемъ сознанія, ростомъ личности и ея духовной жизни.

Но нигдѣ человѣческая личность такъ не обнаруживаетъ себя, какъ въ религіи. Сама религія есть не что иное, какъ совершеннѣйшее и конкретнѣйшее выраженіе человѣческаго самосознанія, стремленіе опредѣлить свое назначеніе, осмыслить свою жизнь²⁾. Христіанство, въ качествѣ религіи Богочеловѣка Иисуса Христа, является самымъ высшимъ выраженіемъ человѣческаго ограниченнаго самосознанія, совпавшаго съ абсолютнымъ, идеальнымъ самосознаніемъ. Какъ религія Богочеловѣка, оно указало человѣку идеаль Богочеловѣческой Личности, для Которой не существуетъ смерти, какъ совершен-

¹⁾ Паскаль. „Мысли о религіи“ стр. 26.

²⁾ I ч. „О религіи“; стр. 114—124.

наго исчезновенія самосознанія, а напротивъ, вѣчное продолженіе сознательной жизни въ новыхъ идеальныхъ условіяхъ бытія. Этимъ самымъ христіанство дало абсолютное выраженіе вѣрѣ въ личное безсмертіе человѣка. Въ христіанствѣ самая человѣческая личность разсматривается какъ нѣчто абсолютно цѣнное, потенциально Божественное. Человѣкъ со своею духовно-тѣлесною природою есть образъ воплотившагося Логоса ¹⁾. Въ своемъ духовномъ трехчастномъ составѣ, какъ существо мыслящее, чувствующее и желающее, онъ носитъ въ самомъ себѣ отраженіе Божественнаго тріединства ²⁾. Христіанство призываетъ человѣка быть сыномъ Божиимъ и обѣщаетъ ему въ будущемъ полное вѣдѣніе Божества. „Теперь мы дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“ ³⁾. Для истиннаго христіанина, начинающаго „жизнь вѣчную“ на землѣ и предвкушающаго блаженство вѣчности, безсмертіе личности представляется истинною самоочевидною и безусловно достовѣрною. Христіанинъ (не по имени) живетъ Христомъ, всѣмъ безцѣннымъ содержаніемъ Его высочайшей духовной Личности, вѣрою въ Него, какъ Бога ⁴⁾. Въ Христа нѣтъ настоящей жизни, нѣтъ Царствія Божія. Земная жизнь во плоти имѣетъ для хри-

¹⁾ Римл. VIII, 29. Gspann: „Der Mensch als Abbild des inkarnierten Logos“. Theolog. Quartalschr. 1913. Erstes Heft; стр. 71—81.

²⁾ 1 Сол. V, 23. Gspann: „Der Mensch als Abbild des dreieinigen Gottes“. Teol. Quartalschr. 1911. Fiert Heft, стр. 525—536. Католическое богословіе учитъ, что человѣкъ, какъ разумное существо, *per intellectum et per voluntatem* отражаетъ въ себѣ Троичность Божества. На вопросъ, какимъ образомъ человѣкъ есть образъ Троичности, Ома Аквинскій отвѣчаетъ: „*Processiones divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis. Nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis Verbum conceptum et amor procedens*“. Syst. Theolog. p. 1. 45a.

³⁾ I Иоан. III, 2.

⁴⁾ Гал. II, 19—20.

стіанина смыслъ въ томъ только случаѣ, когда идетъ по пути Христа до самой Голгофы. Принимая смерть физическую, христіанинъ сознаетъ, что онъ долженъ возстать нѣкогда для жизни новой, что смерть есть лишь временный сонъ, за которымъ должно послѣдовать пробужденіе. Въ этомъ убѣжденіи христіанина поколебать ничто не можетъ, потому что оно добыто не отвлеченнымъ знаніемъ, не философскими доказательствами, а самою реальностью, жизнью, личнымъ религіознымъ сознаніемъ и нравственнымъ опытомъ. Не идеею какою-нибудь отвлеченною человѣкъ живетъ, а Христомъ. Христомъ живетъ, со Христомъ умираетъ, со Христомъ и воскреснетъ въ послѣдній день.

Говоря о вѣчной жизни и жизни будущаго вѣка, евангеліе имѣетъ въ виду два рода смерти: смерть духовную и тѣлесную, и, соотвѣтственно этому, два рода воскресенія.

„Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія и сдѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего“ ¹⁾. Первый человѣкъ до своего грѣхопаденія обладалъ тѣлеснымъ безсмертіемъ, но не субстанціально, а потенциально. Нельзя о немъ сказать, что онъ не могъ умереть, но онъ могъ не умирать. Онъ сознавалъ, чувствовалъ, переживалъ въ себѣ безсмертіе. Духовная, вѣчная жизнь была въ немъ господствующей стихіей надъ всѣми низшими, плотскими стремленіями. Если бы это господство продолжалось вѣчно, то и тѣло человѣка, поддерживаемое духовной стихіей, оставалось бы вѣчно юнымъ и здоровымъ. Энергія духа не давала бы пищи для матеріальнаго распада: въ человѣческомъ тѣлѣ вѣчно происходилъ бы нормальный обмѣнъ веществъ, предупреждающій старость и одряхлѣніе. Послѣ грѣхопаденія плотская стихія получила господствующее положеніе. Человѣкъ умеръ духовно, и въ этихъ условіяхъ вѣчная тѣлесная жизнь на землѣ должна была потерять для него всякое значеніе. Настала жизнь, для которой лучше бы человѣку и не родиться. вмѣсто стремленія къ своему Творцу и Первообразу, человѣкъ неудержимо сталъ искать сокровищъ на землѣ и всею душою прилѣпился

¹⁾ Прем. Сол. II, 23.

къ ней. Въ этомъ состояніи человѣкъ сталъ представлять собою живого мертвеца. Иисусъ сказалъ нѣкоторому человѣку: „слѣдуй за Мною.“ Тотъ отвѣтилъ: „Господи, позволь мнѣ прежде пойти и похоронить отца моего“.— „Оставь мертвымъ погребать своихъ мертвецовъ“, сказалъ Христосъ ¹⁾.

Такимъ образомъ, смертью въ евангеліи чаще всего называется не физическая смерть, а эта жизнь, въ которой нѣтъ духа. Поэтому всѣ тѣ, кто слушаетъ и соблюдаетъ ученіе Иисуса Христа, переходятъ отъ смерти въ жизнь, переживаютъ первое воскресеніе или новое рожденіе ²⁾. Для нихъ вѣчная жизнь въ качествѣ духовной жизни возможна и на землѣ. Это жизнь совершенно новая, перерождающая человѣка, дѣлающая его чадомъ Царствія Божія, выражающаяся въ любви къ Богу и ближнему. Это жизнь, питающаяся хлѣбомъ небеснымъ, Словомъ Божіимъ, Тѣломъ и Кровію Иисуса Христа ³⁾. Когда человѣкъ прекращаетъ на землѣ свое тѣлесное существованіе, когда наступаетъ физическая смерть, духовная жизнь человека не уничтожается, но преобразуется, воскресаетъ для новой жизни, въ новыхъ условіяхъ вѣчности, въ условіяхъ, которыя предощущалъ, и въ нѣкоторой степени переживалъ человѣкъ, жившій на землѣ вѣрою въ Сына Божія. Смерть тѣлесная въ этомъ случаѣ является только моментомъ переходнаго состоянія изъ временнаго, конечнаго бытія въ вѣчное бытіе Первообраза, но моментомъ необходимымъ и неизбежнымъ, послѣ котораго „всѣ находящіеся во гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія ⁴⁾.

Ученіе христіанства о воскресеніи мертвыхъ и жизни будущаго вѣка опирается на глубочайшія религіозно-метафизическія основанія. Будущую вѣчную жизнь человѣка нельзя представлять въ видѣ безсмертія только одной души, потому что одна душа не составляетъ человѣка. Библія очень опре-

¹⁾ Лук. IX, 59--60.

²⁾ Іоан. III, 36; V, 24; VI, 47; X, 11--28.

³⁾ См. выше смыслъ этихъ словъ стр. 205--206.

⁴⁾ Іоан. V, 28--29.

дѣленно учить, что человѣкъ сталъ человѣкомъ съ того самаго момента, когда Богъ, создавъ тѣло изъ праха земного, вдунулъ въ лице его дыханіе жизни ¹⁾. Конечно, высшимъ жизненнымъ принципомъ въ человѣкѣ является духъ, въ которомъ заключается образъ и подобіе Божіе, но самое проявленіе и дѣйствіе этого духа можетъ быть осуществлено лишь при помощи тѣлесныхъ органовъ. Такимъ образомъ, душа и тѣло въ чѣловѣкѣ связаны не случайно, динамически, или морально, но внутренно, субстанціально, онтологически. Поэтому, когда умираетъ тѣло, для духа прекращаются условія его жизненныхъ функций. Онъ лишается реальныхъ условій своего бытія; у него нѣтъ необходимыхъ органовъ, черезъ которые онъ могъ бы проявлять свое существованіе. Когда у артиста разбитъ инструментъ, онъ не заиграетъ передъ нами; его способность игры остается простой возможностью.

Такимъ образомъ, когда умираетъ человѣкъ, и когда душа отдѣляется отъ тѣла, человѣка уже болѣе нѣтъ, нѣтъ индивидуальной человѣческой личности, и, значить, говорить о его загробной жизни, все равно что говорить о жизни несуществующаго ²⁾. Неудивительно поэтому, что Ветхій Завѣтъ совсѣмъ не знаетъ безсмертія въ смыслѣ жизни полного человѣка ³⁾. Большинству древнихъ народовъ присуще такое именно представленіе о загробномъ существованіи, какъ о призрачномъ, обманчивомъ, неопредѣленномъ. У Гомера подземное царство умершихъ называется царствомъ тѣней ⁴⁾. То же и у Виргилія ⁵⁾. Общераспространеннымъ было мнѣніе, что состояніе смерти есть состояніе сна. По свидѣтель-

¹⁾ Быт. II, 7; ср. I, 27.

²⁾ Neque enim partes illae duae se junctae, sed copulatae hominem faciunt, nec mortuus homo revera est homo* Petavii Dionysii XII, 20. Gspann: Der Mensch als Abbild des incarnierten Logos*. Theolog. Quartalschr. 1913. Erst Heft; стр. 77. То же у Несмѣлова „Наука о чѣловѣкѣ“ т. II, стр. 274.

³⁾ Іов. X, 22; Псал. LXXXVII, 11—13; Экл. IX, 10; XII, 7; Прем. Сол. III, 2—3; Ис. XXXVIII, 18.

⁴⁾ Одиссея. XI гл. пер. Жуковского. стр. 309—310.

⁵⁾ Энеида кн. VI.

ству Спенсера сѣвероамериканскіе индѣйцы думаютъ, что смерть есть сонъ ¹⁾. Во всѣхъ этихъ представленіяхъ есть нѣчто общее: съ одной стороны, убѣжденіе въ томъ, что смерть не есть прекращеніе бытія или уничтоженіе, съ другой стороны, не есть и положительное существованіе, или жизнь дѣйствительная. Это особаго рода отрицательное, какъ бы полусознательное состояніе, похожее на крѣпкій, безпробудный, гипнотическій сонъ. Очевидно, въ этихъ представленіяхъ отражается коренное вѣрованіе, идущее изъ самой глубокой древности, что самый фактъ смерти не есть явленіе естественное, и что умершій человекъ долженъ встать какъ-бы отъ сна и жить вѣчно если не въ этомъ, то въ другомъ мірѣ.

Христіанскій взглядъ на смерть вполне подтверждаетъ это всеобщее вѣрованіе. Объ умершей дочери Іаира Іисусъ Христосъ сказалъ, что она не умерла, но спитъ ²⁾. То же о Своемъ другѣ Лазарѣ: „Лазарь, другъ нашъ уснулъ, но я иду разбудить его“ ³⁾. Ап. Павелъ, обличая Коринѳянь за легкомысленное и недостойное вкушеніе Тѣла и Крови Христовой, выражается такъ: „оттого изъ васъ многіе немощны и больны и не мало засыпаютъ сномъ смерти ⁴⁾.“ Загробное существованіе души есть состояніе соннаго человека. Какъ жизненный духовный принципъ сознаніе остается и въ умершемъ, но состояніе этого сознанія тоже, что состояніе спящаго. Оно не можетъ сообщить или дать о себѣ знать; оно живетъ памятью прошедшаго и надеждою или предощуеніемъ будущаго, но для него нѣтъ настоящаго. Оно находится какъ бы въ промежуточномъ состояніи между временнымъ и вѣчнымъ, конечнымъ

¹⁾ Основанія соціологіи стр. 97.

²⁾ Марк. V, 39. „τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καθεύδει“.

³⁾ Іоан. XI, 11. *Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐγυπνίσω αὐτόν.* И только на недоумѣніе учениковъ Іисусъ сказалъ, какой сонъ Онъ разумѣетъ: „Лазарь умеръ“— „Λάζαρος ἀπέθανε“ XI, 14 ст.

⁴⁾ 1 Кор. XI, 30. Здѣсь тоже выраженіе, что и въ предыдущемъ текстѣ ев. Іоанна: *καὶ κοιμῶνται ἰκανοί*; слав. перев. „и спать довольни“, русскій „и не мало умираетъ“.

и безконечнымъ. Умершій есть усопшій; его покой есть покой сна: чѣмъ меньше сновидѣній, тѣмъ лучше, спокойнѣе и крѣпче сонъ, тѣмъ незамѣтнѣе и легче пробужденіе. Поэтому и молитва христіанъ за усопшихъ имѣетъ очень опредѣленный смыслъ: „покой Господи душу усопшаго раба Твоего“ (или рабы Твоея). Ко всѣмъ попыткамъ вызывать умершихъ или вступать съ ними въ общеніе, ко всѣмъ волшебствамъ или гаданіямъ, ко всѣмъ спиритическимъ и другимъ опытамъ, тревожащимъ покой усопшихъ, отношеніе должно быть безусловно отрицательное. Даже въ Вѣтхомъ Завѣтѣ было сдѣлано строгое запрещеніе „обращаться къ вызывающимъ мертвыхъ“ (Лев. XIX, 31), почему и попытка Саула вызвать съ помощью Аэндорской волшебницы тѣнь умершаго Самуила вызвала строгое осужденіе со стороны самого Самуила ¹⁾. Переходъ изъ загробнаго состоянія въ міръ земной, безъ особой на то воли Божіей, такъ же противоестественъ, какъ противоестественно рѣкѣ возвращаться вспять. Чтобы возвратиться къ прежней жизни душѣ необходимо внѣшній органъ, необходимо тѣло, и, когда это нужно было, Господь воскрешалъ тѣла умершихъ. Безъ этого соединенія съ тѣломъ возвращеніе души усопшихъ невозможно: между землею и загробнымъ міромъ „пропасть велика утвердися“. Когда умершій богатый просилъ Авраама послать на землю Лазаря предостеречь его братьевъ отъ распутной жизни, Авраамъ сказалъ ему: „если Моисея и пророковъ не слушаютъ, то если бы кто изъ мертвыхъ воскресъ, не повѣрятъ ²⁾. Стало быть, Лазарю, чтобы явиться на землю, необходимо было воскреснуть изъ мертвыхъ. Въ моментъ крестной смерти Иисуса Христа „многія тѣла усопшихъ святыхъ возстали и, вышедши изъ гробовъ по воскресеніи Его, вошли во святыи градъ и явились многимъ“ ³⁾.

На основаніи всѣхъ вышеприведенныхъ соображеній наше естественное желаніе знать о томъ, гдѣ, какъ и въ какомъ состояніи живутъ умершіе съ момента смерти до дня

¹⁾ I Цар. XXVIII гл.

²⁾ Лук. XVI, 31.

³⁾ Мѡ. XXVII, 52—53.

воскресенія, не можетъ получитьъ удовлетворенія по очень понятной причинѣ. „Когда человѣческая душа исходитъ изъ тѣла, совершается великое нѣкое таинство“, говоритъ св. Макарій Великій ¹⁾. Слова въ высшей степени справедливыя. Ни о мѣстѣ, ни о времени нельзя говорить въ приложеніи къ загробному состоянію умершаго. Въ этомъ состояніи нѣтъ никакихъ пространственныхъ отношеній, опредѣляющихся извѣстными намъ тремя измѣреніями. Можемъ ли мы сказать, гдѣ находятся умершіе? Въ примѣненіи къ состоянію умершаго неумѣстны разсужденія о „здѣсь“ или „тамъ“, о пространствахъ земномъ, воздушномъ и небесномъ ²⁾. Нельзя говорить и о времени или продолжительности загробнаго состоянія умершихъ. Наши представленія о времени неотдѣлимы отъ представленій пространственныхъ. Они опредѣляются смѣною различныхъ состояній нашего духа, находящагося въ тѣлѣ, и слѣдовательно, неразрывно соединены съ пространственными отношеніями. Въ нѣкоторыхъ состояніяхъ нашей души даже теперь понятіе о времени обнаруживаетъ свой глубоко субъективный характеръ. Краткіе моменты тяжелой душевной муки намъ кажутся вѣчностью, а счастливыя, продолжительныя настроенія радости и счастья протекають крайне быстро, совершенно незамѣтно. По мнѣнію Спенсера ³⁾, то время, когда человѣкъ испытываетъ мучительную боль, или находится въ нетерпѣливомъ ожиданіи чего-нибудь,—кажется безконечно долгимъ. Нестерпимо долго тянется время въ случаѣ мучительной физической боли и при нравственныхъ потрясеніяхъ,

¹⁾ Бесѣда о двоякомъ состояніи отшедшихъ изъ сей жизни. Христ. Чт. 1828, XXXI, 113 стр.

²⁾ У того же Макарія Великаго въ рѣчи о мытарствахъ есть прямое предостереженіе, что „земныя вещи надо принимать какъ самое слабое изображеніе небесныхъ“. Слово о исходѣ душъ. Христ. Чт. 1831, XLIII 126 стр.

³⁾ Г. Спенсеръ. Основы психологіи. Т. I. стр. 224; рус. перев. Психологическая правда этихъ явленій отмѣчена многими народными поговорками: „нѣтъ хуже ждаты и догоняты“; „горшокъ, на который смотрять, никогда не закипитъ“.

въ моментъ операций и т. п. Съ другой стороны, нѣкоторыя состоянія чловѣческаго духа сокращаютъ до минимума иногда продолжительный періодъ времени. Такъ бываетъ при сознаниі ничѣмъ не предотвратимой бѣды, или ожиданіи преступникомъ смертной казни“ и т. п. ¹⁾ На основаніи этого о состояніи душъ умершихъ отъ момента смерти до будущаго возстанія, въ смыслѣ такой или иной продолжительности этого состоянія, мы не можемъ дѣлать никакихъ допущеній, которыя могли бы выдавать за безусловно истинныя. Если состояніе умершаго есть состояніе спящаго, то о продолжительности сна можно говорить только бодрствующимъ, а для самого спящаго этой продолжительности нѣтъ. Во снѣ мы времени не замѣчаемъ и не переживаемъ: отъ момента засыпанія до момента пробужденія время проходитъ совершенно незамѣтно и безслѣдно.

Но, устраняя вопросъ о пространствѣ, мѣстѣ и времени въ примѣненіи къ состоянію душъ умершихъ, мы можемъ говорить о состояніи спящаго чловѣка. Бываютъ сны тяжелые, мучительные, болѣзненные, сопровождающіеся сновидѣніями тревожнаго характера; бываютъ, наоборотъ, сны спокойные, здоровые, легкіе, сновидѣнія пріятныя, съ которыми не хотѣлось бы разставаться. На этомъ основаніи мы можемъ говорить и о состояніи души умершаго, о такомъ или иномъ положеніи его сознания. Какъ спящій въ сновидѣніяхъ живетъ впечатлѣніями дня, ощущеніями пережитого, причеиъ въ сновидѣніяхъ отражаются всѣ чловѣческія реальныя переживанія, мысли, чувства и поступки, такъ и умершій въ своемъ сознаниі несомнѣнно отражаетъ все содержаніе своей земной жизни и отъ этого содержанія зависитъ такое или иное состояніе его глубокаго смертнаго сна. Спокойная совѣсть, чистота мыслей и чувствъ, сознание исполненнаго долга—съ одной стороны; съ другой,—сознание многихъ грѣховъ, безсмыслія прожитого времени, угрызенія совѣсти, вотъ тѣ данныя, которыя несомнѣнно отразятся на сознаниі

¹⁾ У Чарльза Диккенса въ романѣ „Оливеръ Твистъ“ художественно переданы моменты ожиданія казни преступникомъ, еврееиъ Фэгинымъ, которому дни то казались мгновеніями, то тянулись неопредѣленно долго.

умершаго, для котораго нѣтъ возврата къ прошлому. Съ этой точки зрѣнія ученіе церкви о неодинаковомъ состояніи душъ умершихъ нужно считать имѣющимъ глубокое психологическое основаніе. Такое или иное состояніе сознанія душъ умершихъ вполне зависитъ отъ того, какія дѣла „ходятъ вслѣдъ за ними“¹⁾).

Вслѣдъ за сномъ обыкновеннымъ слѣдуетъ пробужденіе. Пробужденіе послѣдуетъ и за смертнымъ сномъ, но пробужденіе въ новомъ тѣлѣ для новой жизни въ невечернемъ дни Христова Царства. Такъ учитъ христіанство на основаніи факта воскресенія Иисуса Христа изъ мертвыхъ. Если съ Нимъ (со Христомъ) мы умираемъ, то съ Нимъ и оживаемъ²⁾. Впрочемъ, ученіе о воскресеніи тѣла было присуще многимъ народамъ и религіямъ. Что человѣкъ умершій долженъ встать вмѣстѣ со своимъ тѣломъ, это убѣжденіе нужно считать исконнымъ въ человѣческомъ родѣ, наряду съ убѣжденіемъ, что смерть есть сонъ. Особенно сильно это убѣжденіе было у древнихъ египтянъ и выражалось въ заботахъ о сохраненіи тѣла умершаго. Ту же идею воскресенія древніе индусы выражали ученіемъ о переселеніи душъ. Древніе персы вѣровали, что вслѣдъ за появленіемъ Сосіоша всѣ мертвые будутъ воскрешены Ормуздомъ. Это вѣрованіе оказалось и у аборигеновъ Америки. Если люди всегда вѣровали въ воскресеніе, то подобная вѣра могла быть слѣдствіемъ чудеснаго внушенія, первобытнаго обѣтованія, или откровенія Божія. И только в послѣдствіи, подъ вліяніемъ факта постоянного господства смерти, на смѣну идеѣ воскресенія, религіознымъ сознаніемъ человѣка овладѣла другая идея о жизни загробной, какъ жизни самостоятельной, хотя и не радостной. Эта мысль раздѣлялась отчасти и евреями³⁾, но у евреевъ же идея воскресенія снова оживала

¹⁾ Апокалипс. XIV, 13.

²⁾ I Сол. IV, 14—19; I Кор. XV, 20.

³⁾ Іов. X, 22. Книга Іова представляетъ собою драгоцѣнный памятникъ первобытной религіи; ея содержаніе говоритъ о временахъ раньше Моисея. Время жизни Іова опредѣляется не позднѣе патріарха Іакова. Самъ Іовъ, происходившій изъ земли Уцъ (Хусъ) на границѣ пустынной Аравіи,

подъ вліяніемъ пророческаго вдохновеннаго слова ¹⁾. Несомнѣнно, однако, что ко времени Іисуса Христа эта идея, хотя и удержалась въ еврейскомъ народѣ, но приняла чувственно-матеріальную форму ²⁾.

Ученіемъ о воскресеніи Іисуса Христа изъ мертвыхъ христіанство возстановило эту идею во всей первобытной свѣжести и чистотѣ. Христось, воскресшій изъ мертвыхъ, уже не умираетъ, смерть не имѣетъ надъ Нимъ власти. Власть смерти простиралась на Адама и на его потомство, добровольно подчинившееся закону смерти. Но эта власть теряетъ значеніе для тѣхъ, кто со Христомъ живетъ, распинаетъ свои страсти и встрѣчаетъ самую физическую смерть, какъ избавительницу отъ смерти духовной, т. е. отъ грѣха. Для вѣрныхъ рабовъ Христовыхъ фактъ будущей, жизни выше сомнѣній ³⁾.

На вопросъ, что будутъ представлять собою воскресшія человѣческія тѣла, очень опредѣленно отвѣчаетъ ап. Павелъ. Это будутъ реальныя тѣла, но качества этой реальности будутъ, другія. Все то, что мы называемъ законами и силами вещества, явленіями органическаго развитія и т. д., все это для будущихъ человѣческихъ тѣлъ уже не будетъ имѣть значенія. Они будутъ жить по особому закону бытія, не тож-

составлявшей часть восточной Идумеи, вѣроятно, былъ однимъ изъ потомковъ Исава—Идумеянинъ. Тѣмъ большее значеніе пріобрѣтаютъ его взгляды на безсмертіе, загробную участь, отразившіе общія вѣрованія его эпохи и народовъ общаго съ евреями семитическаго племени, идущіе изъ глубокой древности. Въ этихъ взглядахъ то выражается полная безнадежность о загробной жизни, страхъ мрака и тьмы (X, 20—22; XIV, 11—12), то по минованіи отчаянія въ душѣ праведника вспыхиваетъ яркій лучъ надежды на будущее воскресеніе (XIX, 25—27). Минуты тоски и отчаянія навѣвають грустную безнадежность, минуты вдохновенія пробуждаютъ крѣпкую вѣру въ Искупителя и будущее возстаніе. Библейско-біограф. словарь. Яцкевичъ и Благовѣщенскій. Т. II, стр. 87—99 СПб. 1849.

¹⁾ Іов. XIX, 25—27; Ис. XXVI, 19; Іезек. XXXVII, 7—10; Дан. XII, 2—3.

²⁾ Мѡ. XXII, 23; ср. Мрк. XII, 18; Іоан. XI, 24. Лук. XX, 27.

³⁾ Римл. VI гл. I Кор. XV, 20—23.

дественному съ нашимъ „Есть тѣла небесныя и есть тѣла земныя“. „Сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное“¹⁾).

Слова ап. Павла о духовности будущихъ тѣлъ, повидимому, заключаютъ въ себѣ противорѣчіе, потому что наука не знаетъ никакихъ тѣлъ, кромѣ матеріальныхъ. Самое представленіе о тѣлѣ неразрывно связано съ представлениемъ о вещественности или матеріальности. Тѣлъ нематеріальныхъ мы не знаемъ. Но въ послѣднее время подъ влияніемъ химическихъ открытій, съ паденіемъ атомистической теоріи, самое понятіе матеріальности сдѣлалось крайне неустойчивымъ. Теперь уже нельзя говорить съ гордостью и заносчивостью по адресу спиритуализма, что реально только то, что матеріально. Не стало критерія для точнѣйшаго опредѣленія самой матеріальности. Матерія въ представленіи ученыхъ уточнилась до послѣдней степени, почти одухотворилась²⁾. Многими учеными (Эйнштейнъ, Планкъ и др.) отвергается существованіе ээира. вмѣстѣ съ тѣмъ въ сознаніи ученыхъ измѣняется понятіе пространства, какъ матеріальной среды, и понятіе времени, какъ условія измѣнчивости матеріальныхъ формъ³⁾. Все говоритъ за то, что матеріальность не является какою то особою областью бытія, не димѣющаго ничего общаго съ областью бытія духовнаго. Такимъ образомъ, въ настоящее время даже съ научной точки зрѣнія является возможнымъ говорить о духовной матеріальности, и слова ап. Павла о будущемъ духовномъ тѣлѣ не должны возбуждать противорѣчій.

¹⁾ I Кор. XV, 39—45.

²⁾ См. рѣчь физика Эйнхенвальда на сѣздѣ естествоиспытателей и врачей въ 1910 г. въ Москвѣ. Труды Сѣзда.

³⁾ Мнѣніе о существованіи будущихъ тѣлъ съ особою подробностью раскрыто у Свѣтлова „Христіанское вѣроученіе въ аполог. излож.“ т. II, стр. 137—215, хотя съ его предположеніемъ о возможности особаго эфирнаго организма (стр. 189) трудно согласиться, если имѣть въ виду, что самое существованіе ээира есть не болѣе какъ гипотеза, которая многими физиками въ послѣднее время отвергается. Объ этомъ см. въ нашей ст. „Значеніе физики и математики въ вопросахъ религіозно-философ. порядка“. Вѣра и Разумъ. 1913. № 10.

При всемъ томъ, въ ученіи о будущемъ воскресеніи самая глубокая тайна касается не столько тѣлесной стороны человѣка, сколько духовной, его сознанія. При этомъ напрашиваются сами собой вопросы о томъ, что это будетъ за утро невечерняго дня, и въ чемъ будетъ состоять жизнь будущаго вѣка?

?

ГЛАВА XIII.

Утро не вечерняго дня.

Блаженство праведныхъ и участь грѣшныхъ. Догматъ о вѣчности мученій. Идея апокатастасиса. Объективно-юридическое понятіе догмата. Крайности субъективизма. Психологія грѣха и ада. Примиреніе противорѣчій въ объективно-субъективной точкѣ зрѣнія. Свобода человѣка и любовь Божія. Положительное ученіе св. Писанія. Пшеница и плевелы. Вѣчная жизнь праведныхъ и вѣчныя муки грѣшныхъ. Участь людей не знавшихъ Христа. Взглядъ ап. Павла на будущія судьбы міра и человѣчества.

Глубокая тайна скрываетъ отъ насъ наше будущее. Молчить объ этомъ природа, безмолвствуетъ и наука, по крайней мѣрѣ та, которая отвергаетъ метафизическое познаніе. Очень мало даетъ и Огкровеніе. Это еще болѣе усиливаетъ таинственность будущихъ судебъ человѣка. Но самое молчаніе краснорѣчивѣе всякихъ словъ свидѣтельствуетъ о необычайности, важности и многозначительности этого трудновыразимаго предмета. Ап. Павелъ говоритъ о себѣ, что онъ когда то восхищенъ былъ въ рай и слышалъ тамъ *неизреченныя слова* (ἄρρητα ῥήματα), слова, для которыхъ нѣтъ выраженій на человѣческомъ языкѣ ¹⁾. Познаніе высшаго міра недоступно нашимъ внѣшнимъ чувствамъ; поэтому, сказать, какова будетъ жизнь праведниковъ и грѣшниковъ въ этомъ мірѣ, мы не можемъ. „Не видѣлъ глазъ, не слышало ухо и не приходило на сердце человѣку того, что уготовано любящимъ Бога“ ²⁾. Проникновеніе въ міръ высшій возможно при условіи благодатнаго озаренія Св. Духа, просвѣщающаго внутреннія очи нашего сердца ³⁾, но передача полученныхъ впечатлѣній не въ нашихъ силахъ. Тоже самое нужно сказать о нашемъ будущемъ состояніи. „Еще не явилось, что будемъ“ ⁴⁾, говоритъ ап. Іоаннъ. Мы не можемъ

¹⁾ 2 Кор. XII, 4.

²⁾ 1 Кор. II, 7—9; Ис. LXIV, 4.

³⁾ 1 Кор. II, 10—14; Еф. 1, 18.

⁴⁾ 1 Іоан. III, 2.

представить себѣ того, чего никогда не видѣли, и что не поддается внѣшнимъ чувствамъ. Поэтому всѣ наши концепціи о жизни будущаго вѣка большею частью грубы, матеріальны и антропоморфны. Предъ однимъ словомъ *вѣчность* мы останавливаемся, отказываясь его понять. Все вообще внѣпространственное и внѣвременное въ нашихъ представленіяхъ не можетъ имѣть опредѣленнаго образа и не поддается разсудочному анализу. Все, что мы думаемъ здѣсь о потусторонней жизни, есть отзвукъ или отраженіе здѣшнихъ думъ, желаній, исканій. Труженики ищутъ покоя, неудачники успѣха, разлученные свиданія, бѣдняки богатства и т. д. Но все это въ концѣ концовъ не удовлетворило бы человѣка и не дало-бы ему желаннаго покоя и счастья.

Нѣкоторый свѣтъ по ту сторону проливаютъ слова Иисуса Христа: „въ воскресеніе ни женятся, ни посягаютъ, но пребываютъ какъ Ангелы Божіи на небесахъ“ ¹⁾. Какъ бы мы ни толковали эти слова, они даютъ очень ясную мысль о томъ, что будущія отношенія между людьми не будутъ опредѣляться физическими потребностями, а только духовными. Если даже брачныя отношенія въ здѣшней жизни должны одухотворяться высшими стремленіями и цѣлями и возвышаться до степени духовнаго союза „въ образъ союза Христа съ церковью“ ²⁾, то, понятно, въ жизни будущей, гдѣ самая тѣлесность наша проникнется духовностью, отношенія между людьми должны быть отношеніями такихъ духовно-разумныхъ существъ, каковы ангелы, и, слѣдовательно, вся будущая жизнь наша будетъ исполнена самыхъ высокихъ интересовъ, цѣлей и стремленій, сообщающихъ высшую духовную радость, веселіе и блаженство.

Ни съ чѣмъ несообразно думать о будущей жизни праведныхъ, какъ о состояніи полнаго совершенства ³⁾. Это

¹⁾ Мѡ. XXII, 30; Лук. XX, 35—36; Мрк. XII, 25.

²⁾ Еф. V, 22—32.

³⁾ Думать такъ не позволяеть уподобленіе будущаго состоянія людей ангеламъ (Мѡ. XXII, 30), которые имѣютъ степени своего достоинства, а также ожидающія людей въ будущемъ „обители многи“ въ домѣ Отца Небеснаго (Іоан. XIV, 2).

будетъ прежде всего освобожденіе отъ земной физической ограниченности и стремленіе къ совершенствованію въ новыхъ условіяхъ. Прогрессъ по ту сторону обнаружится въ тѣхъ формахъ и условіяхъ, которыя соотвѣтствуютъ вѣчнымъ исканіямъ человѣка. Ап. Іоаннъ пишетъ: „Теперь мы дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“ ¹⁾. Видѣть Бога, какъ Онъ есть, познавать Его и въ нѣкоторой мѣрѣ приобщаться тайнъ Абсолютнаго Тройческаго Битія—вотъ идеаль достойный человѣка. Если здѣсь на землѣ открытіе тайнъ природы, успѣхи наукъ приносятъ высокую и чистую, духовную радость, тѣмъ болѣе тамъ. Знаменитый астрономъ Кеплеръ, умирая высказалъ искреннее сожалѣніе, что люди, благодаря невѣжеству и незнанію законовъ природы, доселѣ неспособны испытывать въ полной мѣрѣ радость Богопознанія и не могутъ прославить, какъ должно, величіе и славу Творца, дивнаго въ Своихъ твореніяхъ. Галилей, открывшій третій законъ ²⁾, воскликнулъ: „Всемогущій Боже! Я мыслю Твоими мыслями вслѣдъ за Тобою“. Тамъ наше познаніе явится въ видѣ постоянного и все возрастающаго изумленія, по мѣрѣ проникновенія въ детали и планы Промысла, и все болѣе растущаго чувства благоговѣнія предъ Творцомъ. Здѣсь вся наша познавательная дѣятельность скована ограниченными предѣлами внѣшнихъ чувствъ. Полету мысли мѣшаютъ явленія матеріальнаго міра. Но проникнуть въ бездны океана, въ сокровенныя тайны міровъ, въ безпредѣльныя пространства мы стремимся и здѣсь. Мы страстно хотимъ проникнуть за предѣлы феноменовъ матеріи, силы, жизни, но только въ необозримой вѣчности откроется намъ новый міръ, новое небо и новая земля, и новыя истинныя задачи жизни ³⁾.

¹⁾ 1, Іоан. III, 2.

²⁾ Законъ равномѣрнаго ускоренія тѣлъ, падающихъ вертикально. Чувства умиленія и восхищенія при мысли о величіи Творца раздѣляютъ многіе и изъ современныхъ ученыхъ. См. объ этомъ въ кн. *А. Г. Табрума* Религозныя вѣрованія современныхъ ученыхъ. Москва, 1912.

³⁾ *Аквилоновъ*. О безсмертіи. Христ. Чт. 1912 Май.

Кромѣ интеллектуальнаго развитія безконечное совершенствованіе человѣку предстоитъ и въ любви. Точнѣе сказать, въ любви получаютъ свое завершеніе и стремленіе къ знанію и всѣ остальные стороны человѣческаго духа. „Любовь никогда не перестаетъ, говоритъ св. Павелъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится“ ¹⁾. Самъ „Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ“ ²⁾. Неистощимая въ своей силѣ здѣсь, любовь будетъ безконечно развиваться и тамъ, когда увидитъ совершенную Любовь—Бога, во всемъ блескѣ Ея абсолютной красоты. Объектомъ любви тамъ, такъ же какъ и здѣсь, явится Богъ и ближній. Если нѣтъ конца любви Божіей къ человѣку, не должно быть конца и нашей любви къ Богу. Но если здѣшняя жажда любви къ Богу утоляется любовью къ ближнему и чрезъ эту послѣднюю возвышается къ Абсолютному, то не можетъ быть иного порядка любви и тамъ. Но за то тамъ не будетъ тѣхъ ложныхъ, обманчивыхъ призраковъ любви, которые насъ прельщаютъ здѣсь. Тамъ не будетъ различій пола, возраста, положеній, состояній, расовыхъ, національныхъ, классовыхъ, сословныхъ и партійныхъ отличій, не будетъ любви чувственной, грѣховной, порочной. Тамъ не будетъ противорѣчій между стремленіемъ къ познанію Бога и любовью къ Нему,—что такъ часто встрѣчается между нами здѣсь,—напротивъ полная гармонія богопознанія съ богоугожденіемъ. „Пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ“,—таковъ идеалъ любви здѣшней и потусторонней.

Все это для мысли человѣческой очень понятно и приемлемо. Перспектива безконечно блаженной жизни въ Богѣ и съ Богомъ всецѣло усваивается человѣческимъ сознаніемъ, а чувство обрѣтаетъ отраду и утѣшеніе. Радостная волна жизни объемлетъ все существо, когда помыслишь и ощутишь блаженную безконечность, идѣже нѣсть болѣзнь, печаль и воздыханіе. „И увидѣлъ я, пишетъ Тайнозритель конечныхъ

¹⁾ 1 Кор. XIII, 8.

²⁾ 1 Иоан. IV, 16,

судебъ, ап. Іоаннѣ, новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновала, и моря уже нѣтъ. И увидѣлъ я святыи городъ Іерусалимъ, новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голосъ съ неба, говорящій: вотъ скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ; и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже, ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло¹⁾). Вотъ гдѣ вождельнное отечество наше,—въ жизни съ Богомъ, въ общей скинии: тамъ наша радость, тамъ покой, тамъ вѣчная память, тамъ жизнь безконечная.

Но по ту сторону бытія человѣческаго есть и обратная сторона. Червь неумирающій и огонь неугасимый, тьма крокъшняя, плачь и скрежетъ зубовъ, таковы символы дурной безконечности, ожидающей грѣшника. Наряду съ покоемъ, радостью, блаженствомъ, со всѣмъ, что опредѣляетъ и обусловливаетъ полноту блаженнаго, индивидуальнаго бытія, уготованнаго отъ сложенія міра любящимъ Бога, вѣчное безпокойство, мученіе и жажда неудовлетворенности ожидаютъ тѣхъ, кто сознательно говоритъ въ сердцѣ своемъ нѣсть Богъ, произноситъ хулу на Духа Святаго, отвергаетъ Искупителя Іисуса Христа, имѣя всѣ средства убѣдиться въ Его Божество, и Кровь Завѣта, которою освященъ, не почитаетъ за святыню¹⁾). И невольно поднимается чувство страха, тоски и унынія предъ одною возможностью такого бытія, которое не заслуживало бы самаго названія бытія.

Но больше всего возмущается и протестуетъ разсудокъ. Для рациональнаго мышленія адъ и геенна являются сильнѣйшимъ противорѣчіемъ всему содержанию христіанства, ученію о Богѣ, какъ милосердомъ и всепрощающемъ Отцѣ, и основному христіанскому догмату объ Искуплении. Протесты разума начались очень давно. Знаменитый учитель церкви Ори-

¹⁾ Апок. XXI, 1- 4.

²⁾ Псал. XIII, 1; Мѡ. XII, 31—32; 3 Петр. II, 1; Евр. VI, 6; X, 39.

генъ полагаєть, что паденіе духовныхъ существъ, ангеловъ и людей, должно вызвать со стороны Бога дѣйствія, направленныя къ возстановленію ихъ первобытнаго блаженнаго состоянія и къ приведенію всѣхъ въ единеніе съ Богомъ. Мнѣніе Оригена о всеобщемъ возстановленіи (апокатастасисѣ) гармонировало съ его общимъ, но необоснованнымъ на свящ. Писаніи убѣжденіи въ послѣдовательномъ существованіи многихъ міровъ и въ предсуществованіи душъ. Душа чело-вѣческая, благодаря свободѣ воли, которая составляетъ неотъемлемую принадлежность чело-вѣка и никогда имъ не утрачивается, можетъ подняться изъ самаго глубокаго паденія, очиститься отъ грѣховной скверны и получить отъ Бога прощеніе ¹⁾. Мнѣніе Оригена раздѣлялось Григоріемъ Нисскимъ и отчасти Григоріемъ Богословомъ, но въ измѣненномъ видѣ: загробныя мученія грѣшниковъ служатъ для нихъ очистительнымъ средствомъ и въ концѣ концовъ прекратятся ²⁾.

¹⁾ Оригенъ. О началахъ. Въ русск. пер. стр. 60—69. 294 и др.

²⁾ Твор. св. От. ч. VII стр. 514—534. Москва 1868. Кромѣ Оригена идею апокатастасиса раздѣляли—Дидимъ, Діодоръ Тарсійскій, Феодоръ Мопсуетскій. По свидѣтельству блж. Августина, Иеронима и Амвросія Медиол. въ ихъ время существовали цѣлыя секты, отвергавшія вѣчность мученій. Въ средніе вѣка идею апокатастасиса защищаль знаменитый въ исторіи схоластики Іоаннъ Дунсъ Скоттъ, разошедшійся съ Фомаю Аквинскимъ въ ученіи о предопредѣленіи. Вопреки послѣднему, Д. Скоттъ отвергалъ ученіе бл. Августина о безусловномъ предопредѣленіи и признавалъ участіе чело-вѣческой воли въ процессѣ спасенія (Функъ. Исторія христ. церкви въ пер. Гидулянова стр. 393). Въ новое время той же идеи держится большинство сектъ мистическаго характера, арминіане, анабаптисты, піэтисты и др., и нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ. Въ средѣ нашей интеллигенціи (говоримъ о вѣрующей интеллигенціи, а не о той, которая презираетъ догматы) идеи оригенизма пустили глубокіе корни. Характернымъ показателемъ интеллигентскихъ настроеній по данному вопросу могло-бы служить письмо нѣкоего топографа А. З. архіепископу Томскому Макарію (нынѣ Митроп. Моск.) съ вопросами о загробной участи людей и о вѣчномъ мученіи грѣшниковъ (май 1911 г.). Чело-вѣкъ, повидимому, православный, вѣрующій и глубоко-привязанный къ церкви выражается о вѣчныхъ загробныхъ мученіяхъ такъ: „всѣ эти страхи и угрозы святой православной церкви есть не что иное, кака запугиваніе народа“. Ему кажется, что спастись должны всѣ.

На основані прямого Богооткровеннаго, евангельскаго и апостольскаго ученія Церковію на V вселенскомъ соборѣ установленъ догматъ о вѣчности мученій грѣшниковъ, а мнѣніе Оригена подверглось осужденію ¹⁾). Но несмотря на это, указанный пунктъ въ системѣ христіанской эсхатологіи остается камнемъ соблазна для многихъ. Строгость, проявленная церковію въ этомъ пунктѣ, очень понятна. Съ одной стороны, положительное ученіе Божественнаго Откровенія не даетъ мѣста сомнѣніямъ; съ другой,—его отрицаніе поколебало бы и другіе основныя христіанскіе тезисы (объ искупленіи, о свободѣ воли и т. д.). Наконецъ оригенизмъ незамѣтно, но тѣмъ не менѣе вѣрно расшатывалъ бы нашу нравственную устойчивость. Стоитъ только внушить человѣку мысль, что его ожидаетъ другая жизнь съ возможностью возстановленія, какъ психологическія послѣдствія такого внушенія тотчасъ же обнаружатся въ нерадѣннй, безопасности и легкомысленномъ поведеніи. Нужно-ли особенно беспокоиться о нравственномъ исправленіи, если возможность къ этому не устранена въ потустороннемъ бытіи ²⁾). Поэтому не удиви-

¹⁾ Осужденію Оригена предшествовало посланіе (слово) Импер. Юстиніана патріарху Царьграда Минѣ и папѣ Вигилію. Авторъ посланія считаетъ Оригена родоначальникомъ манихейской, арианской и др. ересей, и находитъ, что самъ Оригенъ уклонился отъ истины подъ вліяніемъ языческой философіи Пифагора, Платона и Плотина. По сохранившимся соборнымъ актамъ не видно, чтобы сама личность Оригена подверглась осужденію, но его ученіе о предсуществованіи душъ и о прекращеніи загробныхъ мученій несомнѣнно были осуждены. Дѣянія всел. соборовъ. Изд. въ русск. перев. при Каз. д. акад. 3 изд. 1889 г. стр. 200, 232, 256.

²⁾ Всѣ эти послѣдствія и выводы изъ ученія Оригена указаны въ посланіи имп. Юстиніана патр. Минѣ. „Приверженцамъ Оригена, пишетъ Юстиніанъ, какъ будто недостаточно было нечестиваго ученія его о предсуществованіи душъ и богохульствъ о Св. Троицѣ (Оригену ставилось въ вину, будто онъ училъ, что Отецъ больше Сына, а Сынъ больше Св. Духа): руководствуясь превратно понятыми словами его, они къ заблужденію своему присоследили и то мнѣніе, будто мученія всѣхъ людей и даже демоновъ невѣчны и будто нечестивые и демоны возвратятся въ первобытное состояніе. (Извѣстно, что Оригенъ спасеніе грѣшниковъ за гробомъ, а также и

тельно, что такое положительное и строгое отношеніе церкви находить большое число искреннихъ апологетовъ, которые съ большимъ восдушевлениемъ защищаютъ возможность и неминуемость вѣчныхъ адскихъ мученій, попутно разбивая оригенистическую аргументацію ¹⁾. Правда, подобная защита никогда не способна усладить горечь возмущеннаго чувства и не имѣетъ характера убѣдительности. Перспектива вѣчныхъ мученій, какъ-бы и чѣмъ-бы ее ни аргументировали, создаетъ много недоумѣній и всегда будетъ служить толчкомъ къ возрожденію идеи апокатастасиса. Нельзя скрывать и

демоновъ ставилъ въ зависимость отъ ихъ воли: можетъ спастись и дьяволъ, если захочетъ). Говоря такъ, они даютъ людямъ поводъ быть нерадивыми относительно исполненія Заповѣдей Божіихъ, отвлекаютъ ихъ отъ тѣснаго и узкаго пути и заставляютъ ихъ блуждать по пути широкому и пространному. Они идутъ совершенно наперекоръ словамъ Великаго Бога и Спасителя Нашего, Который въ Св. Евангеліи учитъ, что нечестивые идутъ въ муку вѣчную... Итакъ, когда Господь ясно возвѣстилъ, что мученія вѣчны, то очевидно, что послѣдователи Оригена ставятъ басни выше словъ Господа. А отсюда открывается ихъ безуміе: ибо если-бы кто-либо, увлекаясь его пустословіемъ, допускаетъ, что мученія имѣютъ конецъ, то онъ по необходимости долженъ допустить, что имѣетъ конецъ и обѣщанная праведнымъ вѣчная жизнь, потому что вѣчность одинаково обѣщана тому и другому. А если мученіе и блаженство имѣютъ конецъ, то для чего и вочеловѣченіе Господа нашего Иисуса Христа? Для чего и распятіе, и смерть, и гробъ, и воскресеніе Господа? Какая выгода тѣмъ, которые подвигомъ добрымъ подвизались и подверглись мученію за Христа, если и демоны и нечестивые чрезъ возстановленіе достигнуть того-же состоянія, какъ и святые? Но да обратится это на головы тѣхъ, которые баснословятъ это; ибо слова Христовы пребываютъ непоколебимыми и въ душахъ вѣрующихъ и въ самой истинѣ дѣла*. Дѣянія V всел. соб. въ русск. пер. Изъ слова Юстиніана патр. Минѣ. Стр. 246—247.

¹⁾ *Стуковъ*. Происхожденіе въ христіанской церкви мнѣнія противъ христ. ученія о вѣчности мученій. 1892 г. Казань.

Голубинскій. Премудрость и благодать Божія въ судьбахъ міра и челоука. Москва. 1885 г.

И. П. Оцѣнка возраженій противъ ученія о вѣчности адскихъ мукъ. Вѣра и Жизнь. 1012. № 21—24.

того, что въ самой защитѣ буквальнаго пониманія догмата открывається много слабыхъ сторонъ, которыя опять же даютъ поводъ къ появленію оригенизма въ томъ или другомъ видѣ.

Никто не долженъ спорить съ авторитетомъ евангелія, и всякій долженъ согласиться, что слова „идуть сіи въ муку вѣчную“ сказаны тѣми же Божественными устами, какими сказаны и слѣдующія: „праведницы же (идутъ) въ животь вѣчный“¹⁾. Но въ то же время едва-ли можетъ возникнуть даже предположеніе о томъ, что Божественный Учитель приносилъ эти слова съ мыслью объ отмщеніи грѣшнику Правосуднымъ Богомъ за грѣхи его. Все содержаніе христіанства, самый духъ евангелія противъ такого пониманія. Въ своемъ мѣстѣ было нами указано, что даже земныя страданія не могутъ имѣть характеръ отмщенія или наказанія человѣку со стороны Бога²⁾, хотя обычно мы представляемъ ихъ въ этомъ видѣ, не вдумываясь въ смыслъ страданій и часто несправедливо называя ихъ зломъ. Мстить и удовлетворяются мщеніемъ недостойно Бога. И въ смыслѣ педагогическомъ наказаніе совсѣмъ нельзя назвать полезнымъ средствомъ, потому что оно не приводитъ къ исправленію, а къ ожесточенію и большому озлобленію грѣшника. Тѣмъ болѣе вѣчныя муки не могутъ служить исправительной мѣрой.

Между тѣмъ, и въ прежнемъ, и отчасти въ современномъ представленіи о вѣчныхъ мученіяхъ отразилось именно такое пониманіе, какъ пережитокъ юридической теоріи. Схоластическая богословская мысль, не будучи въ состояніи отрѣшиться отъ юридизма въ вопросѣ о взаимныхъ отношеніяхъ между человѣкомъ и Богомъ, считала всѣ виды человѣческихъ бѣдствій, какъ земныхъ такъ и загробныхъ, Божиимъ наказаніемъ человѣку. Чѣмъ тяжелѣе вина и грѣхъ, тѣмъ тяжелѣе небесная кара, а самый тяжкій грѣхъ, хула на Духа Святаго, не простится человѣку ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій и будетъ наказанъ вѣчными муками ада. При такомъ пониманіи выводъ очевиденъ: объективной причиной вѣчныхъ мученій является Богъ, карающій грѣшника. На

¹⁾ Мѡ. XXV, 46.

²⁾ Стр. 81—82. 86. 104—105.

то есть воля Божія, чтобы грѣшному человѣку мучиться вѣчно ¹⁾).

Указанная юридическая точка зрѣнія не могла удержаться въ богословской наукѣ, потому что она не только не объясняетъ догмата, напротивъ отнимаетъ у него всякій смыслъ: несправедливость наказанія вѣчными мученіями, хотя-бы за самые тяжкіе человѣческіе грѣхи, очевидна сама собою. На это и указываютъ всѣ, кто возмущается ученіемъ о вѣчности мученій и видитъ въ немъ противорѣчіе безконечной любви, благодати, милосердію и правосудію Божію. Такая объективная точка зрѣнія непременно должна повести къ идеѣ апокатастасиса, какъ къ единственному выходу изъ противорѣчія. Но, вѣдь, и самая идея апокатастасиса не устраняетъ всѣхъ противорѣчій въ бытіи. Если міръ, созданный Богомъ, нуждается въ восстановленіи, то ясно, что онъ оказался неудачнымъ твореніемъ Божіимъ. Мысль глубоко несправедливая по отношенію къ Богу, совершеннѣйшему Существу съ абсолютною мыслию и волей, вѣчному, неизмѣняемому.

Все это заставило отвергнуть юридическое пониманіе догмата, радикально измѣнить прежнюю объективную точку зрѣнія на вѣчность загробныхъ мученій. Причина мученій потустороннихъ, такъ же какъ и земныхъ, лежитъ не тамъ, гдѣ ее видѣли, не въ Богѣ, а въ самомъ человѣкѣ, не въ волѣ Божіей, а въ свободной волѣ человѣка, въ его характерѣ, въ его грѣховномъ, эгоистическомъ, самоутверждающемъ я. Анализъ внутреннихъ переживаній грѣшной души, — вотъ что можетъ дать намъ объясненіе самой возможности вѣчныхъ адовыхъ мукъ. Центръ тяжести при объясненіи догмата лежитъ именно въ томъ, чтобы опредѣлить, при какихъ условіяхъ возможны адъ и геенна, чертъ неусыпающей

¹⁾ Этотъ взглядъ является преобладающимъ почти во всѣхъ слояхъ церковнаго общества. Различіе касается формы: простой народъ представляетъ адскія муки въ чувственномъ видѣ, а люди интеллигентные (говоримъ опять о вѣрующихъ) въ значеніи духовныхъ мученій. Но объективная причина тѣхъ и другихъ одна, — воля Божія, карающая грѣхъ. При этомъ у каждаго невольно является тайная мысль, выражающая худо скрытую обиду: можно-ли карать вѣчно за временные грѣхи?

и огонь неугасающий въ душѣ грѣшника. Что такое грѣхъ какъ психическое состояніе,—таковъ первый вопросъ, рѣшеніе котораго можетъ пролить свѣтъ на перспективу дурной безконечности, ожидающей грѣшника.

Внутреннія настроенія праведника и грѣшника еще здѣсь на землѣ, согласно евангелію, оказываются состояніями полной противоположности. Вотъ двѣ евангельскія картины. Два человѣка, фарисей и мытарь, вошли въ церковь помолиться. Фарисей, ставъ, молился: „Боже благодарю Тебя, что я не таковъ, какъ прочіе люди“. Мытарь же, стоя издавеча, не смѣя очей своихъ возвести на небо, и бія себя въ грудь говорилъ: „Боже! Милостивъ буди мнѣ грѣшнику“ ¹⁾. Чтобы, придя въ одинъ и тотъ же храмъ съ одной и той же цѣлю молитвы, произносить слова столь непохожія, нужно обладать совершенно различнымъ до противоположности душевнымъ настроеніемъ. Еще болѣе рѣзкій контрастъ даетъ извѣстное голгоѣское событіе. Одинъ изъ повѣшенныхъ злодѣевъ въ агоніи предсмертныхъ мукъ имѣлъ силы злословить Христа, а другой въ томъ же положеніи чистосердечно созналъ себя достойнымъ казни и произнесъ неподражаемо смиренное: „помяни мя, Господи, во Царствіи Твоемъ“ ²⁾. Когда праведникъ обращаетъ взоръ свой на небо, когда изъ груди его вырывается покаянный вопль, нѣчто субстанціально-противоположное творится въ душѣ грѣшника. Когда я одного растворяется въ Богъ, точнѣе сказать, въ любви къ Богу и ближнему (ибо одна любовь не мыслима безъ другой: I Іоан. IV, 20), я другого замыкается само въ себѣ, изолируется наглухо со всѣхъ сторонъ, не пропуская въ себя никакихъ свѣтлыхъ, живительныхъ и согрѣвающихъ лучей. Грѣхъ является заразой столь глубоко проникающей въ духовную природу человѣка, что совершенно измѣняетъ ее. Въ самомъ мученіи, доставляемомъ грѣхомъ, кроется какъ-бы нѣкоторое наслажденіе, до того грѣхъ измѣняетъ душу. Наслажденіе мученіемъ состояніе психологически понятное для извращен-

¹⁾ Лук. XVIII, 10—33.

²⁾ Лук. XXIII, 39—42.

ныхъ душъ закоренѣлыхъ грѣшниковъ ¹⁾. Это язва, поражающая, подобно гангренѣ, весь духовный организмъ личности, жало, уязвляющее свое собственное тѣло. Когда грѣхъ воцарился и властвуетъ, тогда душа теряетъ свое субстанціальное единство, разрушается творческая работа самосознанія. Я перестаетъ быть господиномъ своихъ собственныхъ душевныхъ состояній, перестаетъ быть ихъ субстанціей, захлебывается въ потокъ мысленномъ страстей ²⁾. Человѣкъ теряетъ ясность мысли, перестаетъ отличать истину отъ лжи. Однимъ словомъ, наступаетъ хаосъ ума и чувства, полная духовная растерянность.

Такова психол огія грѣха. Когда я обособилось и отдѣлилось отъ другихъ я, внутри человѣка, въ душѣ его воцаряется адъ. Вѣчное исканіе, ненасытное алканіе и неутолимая ничѣмъ жажда. Хочется любви, но ея нѣтъ: нѣтъ любви къ другимъ, нѣтъ и отвѣтной любви ближнихъ. Хуже того, нѣтъ способности, нѣтъ почвы въ душѣ, чтобы принять эту любовь со стороны другихъ, если она въ чемъ нибудь обнаруживаетъ себя. Отвѣтная любовь только еще болѣе озлобляетъ, ожесточаетъ сердце грѣшника. Когда Иисусъ Христосъ на Тайной Вечери подалъ Іудѣ кусокъ хлѣба, въ Іуду вошелъ діаволъ: актъ вниманія и любви со стороны кроткаго Учителя былъ послѣдней каплей, ожесточившей грѣшную душу. Пелена грѣха окончательно затмила сознание, и ученикъ пошелъ предать своего Учителя³⁾. Недаромъ Свящ. Писаніе называетъ грѣшниковъ слѣпыми. Грѣхъ есть потемнѣніе разсудка, мракъ и темнота. Когда человѣкъ умираетъ въ этомъ состояніи, его ожидаетъ адъ и геенна, состояніе полной безпросвѣтности⁴⁾. Вся сила адовыхъ мученій въ томъ и заклю-

¹⁾ Подобными типами пестрѣютъ произведенія Достоевскаго. Особенно въ Братьяхъ Карамазовыхъ типы—Карамазова отца, и Смердякова.

²⁾ *Флоренскій*. Столпъ и утверженіе истины. Стр. 174.

³⁾ Іоан. XIII, 25 - 30.

⁴⁾ Ἄδης или Ἀϊδης происходящее отъ ἰδεῖν (ὄραω—вижу неоп. аор. 2) и отрицательной частицы α указываетъ на безвидное, темное, мрачное мѣсто. Состояніе душъ въ этой темницѣ есть состояніе сна, мечты, тьмы. Одиссея Гомера въ пер. Жуковскаго стр. 310.

чается, что грѣшникъ чувствуетъ свою полную духовную изолированность, ищетъ выхода изъ этого состоянія и не находитъ его, ибо не видитъ его. Если бы онъ могъ полюбить, онъ нашелъ бы выходъ и изъ ада. Но полюбить любовію дѣятельною онъ уже не можетъ, не такова его природа: между нимъ и лономъ Авраама (состояніемъ души праведника) „пропасть велика утвердися“ ¹⁾). По выраженію святителя Теофана Затворника, оставившаго послѣ себя полное глубокаго психологическаго анализа письма, для человѣка грѣшнаго „и рай въ адъ превратится: вкусить сладостей райскихъ у него нѣтъ органа; тамъ все противоположно его настроенію. Введите въ кругъ людей высшаго тона человѣка простеца, для него пребываніе тамъ будетъ настоящей пыткой. Тоже долженъ испытать и грѣшникъ, если неочищеннымъ втянуть его въ рай“ ²⁾). Вся сила адовыхъ мученій будетъ заключаться въ томъ, что грѣшная душа, одинокая, изолированная въ своемъ самоутвержденіи, отринувшая Бога и ближнихъ, возлюбившая только саму себя, не найдетъ и тамъ радости богообщенія, не почувствуетъ тамъ Бога любви и милосердія. Если для праведниковъ и по ту сторону объектомъ любви будетъ Богъ и ближній, то для грѣшной души не будетъ радости ни въ какомъ другомъ я, ни въ Богѣ, ни въ ближнемъ. Какъ здѣсь грѣшникъ сквозь призму свсей гордой исключительности видѣлъ въ Богѣ жестокаго господина, который жнетъ, гдѣ не сѣялъ, и собираетъ, гдѣ не расточалъ ³⁾, такъ и тамъ; и какъ на землѣ между ближними онъ не находилъ алчущихъ и жаждущихъ, закрывалъ глаза, проходя мимо нагихъ, больныхъ, заключенныхъ въ темницу, не возрастилъ въ себѣ добрыхъ братскихъ чувствъ ни къ кому, такъ и тамъ. Тамъ онъ будетъ такъ же жалокъ, нищъ, и слѣпъ, и нагъ, обнаженъ всякаго дѣла блага ⁴⁾), какимъ былъ

¹⁾ Лук. XVI, 26. Психологія адовыхъ мученій живо предстаетъ у Достоевскаго въ разсужденіяхъ старца Зосимы. Бр. Карамаз. т. II. стр. 71—73.

²⁾ *Еп. Теофанъ*. Письма къ разнымъ лицамъ о разныхъ предметахъ вѣры и жизни. Стр. 10.

³⁾ Мѡ. XXV, 24.

⁴⁾ Слова четвертой молитвы на сонъ грядущимъ св. Макарія Великаго.

и здѣсь. Его я будетъ испытывать невыносимую тоску одиночества, осудивъ само себя на вѣчное безсильное созерцаніе безостановочно идущаго потока своихъ грѣховныхъ чувствъ, мыслей, желаній, страстей, не находящихъ ни въ чемъ удовлетворенія. Вотъ гдѣ червь неусыпаемый и огонь неугасимый, тьма кромѣшняя, плачь и скрежетъ зубовъ ¹⁾. Они внутри человѣка, и тамъ-же лежитъ ихъ причина.

Такова субъективная точка зрѣнія на догматъ.

Но передъ нами вопросъ захватывающаго значенія. Можетъ ли богословское пониманіе догмата остановиться на субъективной точкѣ зрѣнія въ вопросѣ о вѣчности адскихъ мученій?

Нѣтъ, не можетъ, рѣшительно не можетъ.

Когда перевѣсъ былъ на сторонѣ объективнаго, схоластически юридическаго пониманія вѣчныхъ мученій, богословская мысль встрѣчала непреодолимое затрудненіе: никакъ нельзя было примирить вѣчныхъ мученій съ благостію и правосудіемъ Божиимъ; противорѣчіе выступало слишкомъ ясно. И теперь, когда перевѣсъ оказался на сторонѣ субъективнаго пониманія, противорѣчія не только не устраняются, напротивъ возрастаютъ. Субъективизмъ перенесъ центръ тяжести вопроса о конечныхъ судьбахъ грѣшниковъ на человѣка, какъ на существо свободное. Обладая свободою самоопредѣленія, чѣловѣкъ добровольно избираетъ для себя широкій путь жизни и увлекается зломъ. Грѣхъ, самость овладѣваетъ имъ, и адъ воцаряется въ душѣ человѣка. Такимъ образомъ чѣловѣкъ мучается свободно; воля его дѣлается сатанинскою, характеръ демоническимъ. Въ этомъ и заключается смерть вторая (Апок. XX, 14).

Такое пониманіе прежде всего создаетъ сомнѣніе въ цѣлесообразности чѣловѣческой свободы, какъ дара Божія и

¹⁾ Такое пониманіе вѣчныхъ мученій раздѣляется Арх. *Сергіемъ* въ его книгѣ—Православное ученіе о спасеніи. Спб. 1903 г. Оно же въ соч. еп. *Иустина*—Вѣчность адскихъ мученій. 1886 г. Москва; еп. *Сильвестра* въ V т. Опыта правосл.-догм. богословія. 1891 г. Кіевъ; въ соч. *Бяляева*—Любовь Божественная 1884 г. Москва. Въ указ. выше соч. *Стукова* и *Голубинскаго*; въ ст. Существуетъ-ли адъ? Мисс. Обзор. 1914 г. № 9—10.

знака любви Божіей къ человѣку, или, что тоже, образа Божія въ человѣкѣ. Для всякаго представляется яснымъ, что лучше бы не давать человѣку свободы съ возможностью уклоненія въ сторону принципиальнаго и вѣчнаго демонизма. Кромѣ того, при субъективномъ пониманіи догмата остается неясною проблема потусторонней свободы человѣка грѣшника. Что свобода остается и тамъ,—это положеніе нужно признать несомнѣннымъ, если признать, что она есть вѣчный свободный даръ Божій человѣку. Отнять ее у человѣка значило бы лишить грѣшника возможности свободной любви къ Богу, свободного обращенія падшаго созданія къ Отцу своему. Нѣтъ, любя свое созданіе, Богъ не можетъ лишить человѣка свободы ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ. Если же свобода выбора между добромъ и зломъ останется вѣчно во власти человѣка, то нѣтъ никакихъ основаній думать, что любовь Божія никогда не тронетъ грѣшника, и онъ никогда не обратится къ Отцу своему въ покаянномъ воплѣ. Но думать такъ не позволяетъ евангеліе, которое притчею о богатомъ и Лазарѣ учитъ, что за гробомъ нѣтъ покаянія: грѣшника, нераскаявшагося на землѣ, ожидаетъ тьма кровѣшная, вторая смерть. Говоря иначе, евангеліемъ какъ будто отвергается свобода человѣческой воли въ потустороннемъ бытіи, въ будущемъ вѣкѣ, и самыя мученія представляются какъ бы автоматическими. Однимъ словомъ, и при субъективномъ пониманіи получается рядъ антиномій непримиримыхъ въ разумѣ.

Всѣ указанныя противорѣчія можно было бы смягчить и даже совсѣмъ устранить допущеніемъ вѣчнаго послѣдующаго дуализма добра и зла: грѣшники вмѣстѣ съ духами злобы образуютъ навѣки отдѣльное отъ Бога и святыхъ Его царство зла ¹⁾. Но и этому предположенію Откровеніе не

¹⁾ Любопытно отмѣтить, что нѣкоторые апологеты, въ пылу полемическаго задора, не останавливаются признать вѣчный дуализмъ, лишь бы остаться вѣрными буквѣ. Въ статьѣ I. П.— „Оцѣнка возраженій противъ ученія о вѣчности адскихъ мукъ“ (въ журналѣ Вѣра и Жизнь № 24, стр. 24—25) авторъ договорился до того, что превратилъ христіанство въ самую настоящую дуалистическую систему. „Добро и зло, смѣшеніе которыхъ

даетъ мѣста. Въ словѣ Божіемъ ясно говорится, что конецъ тварнаго бытія долженъ совпадать съ его началомъ. „Когда послѣдній врагъ истребитъ смерть, когда все будетъ покорено Богу, тогда и Самъ Сынъ покорится Покорившему Ему все, да „будетъ Богъ все во всемъ“¹⁾. Рядомъ съ Бытіемъ Абсолютнымъ не можетъ быть никакого абсолютнаго бытія,—истина слишкомъ ясная для здраваго смысла. Рядомъ съ вѣчнымъ царствомъ Божіимъ, Іерусалимомъ небеснымъ, не можетъ быть никакого совѣчнаго ему царства. И если бы можно было допустить такое царство, то въ противоположность первому, Бытію Абсолютному, его слѣдуетъ мыслить царствомъ полнаго ничтожества, абсолютнаго небытія. Ничего объективно реальнаго въ такомъ царствѣ нѣтъ и быть не можетъ. Это есть одна возможность бытія, а не самое бытіе, одна голая субъективность, мечта, граничащая съ химерою.

Если-бы религиозно-философская мысль остановилась на этомъ выводѣ, что будущность грѣшниковъ есть небытіе, это, понятно, принесло бы нѣкоторую отраду человѣческому сердцу. Человѣка могло бы радовать сознание, что будущему блаженству праведниковъ не помѣшаютъ стоны грѣшниковъ

представляетъ настоящій міръ, тогда раздѣлятся между собою и обособятся въ два совершенно противоположныя между собою царства, въ два различныя, ничѣмъ не связанныя, организма“. Правда, въ дальнѣйшей рѣчи авторъ добавляетъ, что связи между этими двумя царствами не будетъ, что для царства добра, для царства Христа въ будущей жизни *какъ-бы вовсе не будетъ существовать зла*“ (стр. 26), но отъ этого не легче. Если произойдетъ на вѣки обособленіе двухъ царствъ, дуализмъ несомнѣненъ, и никакими словесными ухищреніями его не уничтожить. Отъ такихъ *апологій* христіанскій догматъ яснѣе не дѣлается.

¹⁾ У св. *Макарія Великаго* высказана мысль, что грѣшники для царства Христова (для царства праведныхъ) являются тѣмъ-же, чѣмъ трупъ для живыхъ. *Стуковъ* указ. соч. стр. 118. Св. *Феофанъ* высказываетъ мысль, что у праведниковъ чувство сродности съ грѣшниками пресѣчется, подобно тому какъ и здѣсь сознание кровнаго естественнаго родства иногда исчезаетъ между родными, если они являются чуждыми другъ другу духовно. Письма къ разн. лиц. стр. 17.

и скрежетъ зубовъ, потому что геенна и тѣма кромѣшная есть отрицаніе бытія. Съ другой стороны, исчезло бы всякое опасеніе за благость Божию, съ которой не мирятся вѣчныя мученія грѣшниковъ. Но при всѣхъ выгодахъ такого взгляда, подобное толкованіе геенны въ сущности есть отрицаніе геенны, какъ реальности. Между тѣмъ всѣ богооткровенные символы, въ которыхъ изображается геенна, говорятъ о ея реальности, а не мнимости. Грѣшниковъ ожидаютъ плачь и скрежетъ зубовъ, самыя положительныя муки, подобныя тѣмъ, которыя даетъ неутолимая физическая жажда ¹⁾. Участь грѣшниковъ въ огненномъ озерѣ, горящемъ огнемъ и сѣрою ²⁾. Да, наконецъ, объективная реальность вѣчныхъ мученій—постулять всего содержанія христіанства. Вѣчная потусторонняя жизнь есть продолженіе жизни земной: она будетъ столь же дѣйствительною, какъ и земная жизнь. Если наше *я* въ этомъ мірѣ опредѣляется, какъ нѣчто дѣйствительно существующее, другимъ *я*, т. е. *не я*, если субъектъ опредѣляется объектомъ, а не исчерпывается одной субъективностью, то и будущее наше *я* опредѣлится объектомъ же. И это одинаково для праведниковъ и грѣшниковъ. Нельзя сказать о праведникахъ, что они только одни сохраняютъ въ будущемъ объективно-реальное бытіе, а грѣшники будутъ его лишены. Сказать такъ, значитъ признать величайшую несправедливость, что только праведники жить будутъ, а грѣшники будутъ уничтожены, и въ потустороннемъ мірѣ ихъ не будетъ. Это ниспровергало бы все содержаніе христіанства, которое идетъ противъ такого взгляда. Такимъ образомъ, и при субъективной точкѣ зрѣнія вопросъ о вѣчныхъ мученіяхъ остается въ той-же плоскости противорѣчій и полной неразрѣшимости.

Онъ такъ и останется въ плоскости вѣчныхъ противорѣчій, если мы будемъ освѣщать его односторонне. Адъ и вѣчныя муки никогда не будутъ поняты, если примѣнять къ нимъ одну изъ вышеуказанныхъ точекъ зрѣнія и разсматривать ихъ подъ угломъ зрѣнія крайняго субъективизма или

¹⁾ Мѡ. XXV, 30; XXIV, 51; XXII, 13; Лук. XVI, 24 и др.

²⁾ Апок. XX, 15; XXI, 8.

не менѣ крайняго объективизма. Приближеніе къ истинѣ даетъ среднее субъективно-объективное пониманіе конечныхъ судебъ грѣшника. Потустороннія мученія грѣшниковъ выражаются въ томъ, что грѣшники не будутъ въ состояніи воспользоваться любовью всеблагаго небеснаго Отца, любовью, отпечатлѣвшею себя въ челоуѣкѣ, какъ образъ Божій, и будутъ сознательно и свободно отвергать ее. Въ этомъ субъективный источникъ будущей вѣчной жажды и муки геенскаго огня. Но образъ Божій, какъ выраженіе любви Божіей, въ челоуѣкѣ останется, и будетъ вѣчно направлять свои живительные лучи до самаго дна ада, въ глубину самой послѣдней степени духовнаго паденія. Вѣдь ни съ чѣмъ несообразно было бы думать, что въ мірѣ настоящимъ или будущемъ возможно такое мѣсто или такое состояніе, которое было бы совершенно недоступно для Бога. Еще ветхозавѣтному религіозному сознанію открывалась истина вездѣприсутствія Божія не въ пространственномъ только, но и въ духовномъ смыслѣ: „Камо пойду отъ Духа Твоего и отъ Лица Твоего камо бѣжу: аще възду на небо, Ты тамо еси, аще сниду во адъ, Ты тамо еси“ ¹⁾. Такъ говоритъ псалмопѣвецъ Давидъ. А Іовъ не менѣ извѣстный богатствомъ религіозныхъ переживаній и глубоко чувствовавшій Бога въ душѣ своей, восклицаетъ: „О дабы во адъ мя сохранилъ еси“ ²⁾. Мысль, что адъ и преисподняя не исключены изъ сферы владычества Божія, ясна для религіознаго сознанія обоихъ завѣтовъ, Ветхаго и Новаго, особенно послѣдняго. Евангеліе неоднократно упоминаетъ о томъ, что бѣсы повинуются Христу, трепещутъ Его имени, исполняютъ Его волю ³⁾. Ап. Петръ ясно говоритъ о сошествіи Христа во адъ для проповѣди непокорившимся во дни Ноя духамъ ⁴⁾. Полной несообразностью была-бы мысль и о томъ, что грѣшники во адѣ будутъ лишены образа Божія. Это вѣчный даръ Божій челоуѣку, въ немъ заключается самая сущность челоуѣка, какъ существа разумно-свободнаго. Если бы чело-

1) Псал. СXXXVIII, 8.

2) Іов. XIV, 13.

3) Мѣ. VIII, 29—32; Марк. I, 24; Лук. IV, 33—35 и др.

4) I Петр. III, 18—20.

вѣкъ лишился хотя-бы на одинъ моментъ образа Божія, онъ пересталъ бы быть человѣкомъ.

Итакъ, никакой адъ не въ состояніи положить предѣлъ Божественной любви, „хотящей всѣмъ человѣкомъ спастися“, и никакая душа человѣческая, хотя-бы она оказалась во адѣ, никогда не будетъ состояніемъ полной и абсолютной изолированности и отчужденности отъ Бога и Божіей любви. Ада, какъ особаго самостоятельнаго и конкретнаго царства зла, совершенно изолированнаго отъ Бога, быть не можетъ. Христіанству не свойственно дуалистическое міровоззрѣніе. Поэтому и не можетъ быть ни одной грѣшной души, которая навсегда лишилась бы воздѣйствія Божественной любви и милосердія. Да, любовь Божія одинаково изливается на праведныхъ и грѣшныхъ ¹⁾, но неодинаковы результаты ея дѣйствія. Въ душѣ праведника, покорившаго свою волю волѣ Божіей, любовь Божія вызываетъ чувство высшаго и полного блаженства. Наоборотъ, въ душѣ грѣшника она дѣйствуетъ, какъ пожирающій огонь. Въ этомъ именно воздѣйствіи и заключается объективная сторона вѣчныхъ мученій, ибо грѣшники будутъ вѣчно сознавать, что они существа недостойныя и не могутъ пользоваться изливаемою на нихъ любовію и благодатію Божіею, что эту возможность они утратили разъ и навсегда, сознательно и свободно, безъ всякаго принужденія избравъ для себя широкій путь служенія своему я, приведшій къ гибели.

Такимъ образомъ, указанная точка зрѣнія въ психологіи грѣха и ада считаетъ свободу человѣка субъективнымъ моментомъ, а любовь Божію объективнымъ.

Но эта, такъ сказать, двухсторонняя точка зрѣнія можетъ быть принята христіанскимъ сознаніемъ и богословскою наукою не въ видѣ отвлеченной теоретической истины, не въ качествѣ требованія здраваго разума или философской необходимости, а въ качествѣ ученія Богооткровеннаго, когда для нея найдется подтвержденіе въ словахъ св. евангелія и апостольскихъ писаній. А такъ какъ Слово Божіе живо и дѣйственно, такъ какъ оно не отвлеченная теорія, а самая

¹⁾ Мѡ. V, 45.

жизнь, осуществляющаяся и оправдывающаяся въ религиозномъ опытѣ святыхъ, то, понятно, въ ихъ жизни нужно искать опытнаго, фактическаго подтвержденія указанному пониманію догмата вѣчныхъ мученій грѣшниковъ.

Слово Божіе, Логосъ Божій, есть конкретное выраженіе любви Божіей. Обращаемое на человѣка, оно, по словамъ ап. Павла ¹⁾, проникаетъ въ глубину человѣческаго существа „до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ“. Дѣйствіе его подобно обоюдоострому мечу, разсѣкающему надвое и обнажающему внутренніе тайники организма. Оно обнаруживается въ томъ, что все скрытое во тьмѣ ²⁾, все содержаніе человѣческой личности, все поле сознанія со всѣми его темными и свѣтлыми областями, всѣ чувства, мысли, желанія обнажаются и раздѣляются на пшеницу и плевелы ³⁾. Что въ человѣческой личности является пшеницей и что плевелами, въ Божественномъ Откровеніи указано ясно. Сущность человѣка заключается въ томъ, что въ Библии называется образомъ Божиимъ. „И сотворилъ Богъ человѣка, по образу Божию сотворилъ его, мужа и жену сотворилъ ихъ ⁴⁾. Вотъ гдѣ человѣческое *самъ* (αὐτός), вотъ въ чемъ его духовная субстанція, конкретно выявляющая себя, какъ разумъ и свобода, какъ личность, обладающая самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ. Но этимъ не все сказано. Само Божество, сообщившее человѣку Свой образъ, въ Откровеніи обнаруживается какъ Тріединство, какъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, Троица единосущная и нераздѣльная. Высочайшая и Абсолютная Личность Божества, стало быть, не есть только Субъектъ (легова, Сый, Богъ Отецъ), закрытая со всѣхъ сторонъ духовная монада, и не есть только Объектъ (Слово Отчее, Премудрость Божія, Богъ Сынъ), чувственно воспринимаемый міръ или временно пространственное матеріальное бытіе, но тотъ и другой вмѣстѣ, Субъектъ—Объектъ, Духъ Святой. Божественное *Я* никогда не остается только *Я*, но всегда

¹⁾ Евр. IV, 12; Еф. VI, 17; ср. Апок. 1, 16

²⁾ Лук. XII, 2—3; VIII, 17; Мѡ. X, 26; Мрк. IV 22; ср. Іов. XI!, 22.

³⁾ Мѡ. III, 11—12; Лук. III, 17.

⁴⁾ Быт. 1, 27.

пребываетъ также и *Ты*, при чемъ *Я* и *Ты* вмѣстѣ даютъ гармонию бытія вѣчно пребывающаго, Бога Любви, Духа истины ¹⁾). Созданная по образу Божію человѣческая личность должна найти саму себя, постигнуть себя, познать себя въ этомъ именно Тройческомъ единствѣ, въ Духѣ истины, въ любви, въ единеніи съ Богомъ и ближними. „Святымъ Духомъ всяка душа живится и чистотою возвышается, свѣтлѣется троическимъ единствомъ священнотайнѣ“ (Степ. антиф. IV гласа на утр.). Въ этомъ цѣль и задача человѣческой жизни, и если языческому сознанію трудно было понять и осуществить эту задачу, найти въ себѣ самого себя и познать свою истинную сущность, то для христіанина она не должна казаться непонятною и непосильною. Конкретный примѣръ цѣльной Личности намъ данъ въ Иисусѣ Христѣ, въ Которомъ образъ Божій сохранился во всей неприкосновенности, во всемъ блескѣ первоизданной красоты.

Образъ Божій въ человѣкѣ прежде всего и есть та пшеница, которую не уничтожаютъ, а собираютъ въ житницу для новаго посѣва. Онъ есть талантъ, данный человѣку для приумноженія, чтобы на него приобрести другой талантъ ²⁾). Поэтому, когда мечъ обоюдоострый и огонь палящій, символизирующій собою Божій судъ, коснется человѣческой души, предстоящей суду Божію, онъ не можетъ истребить въ ней того, что по своей природѣ и по самой сущности своей неуничтожимо, является чистой пшеницей, образомъ Божіимъ; не можетъ истребить и тѣхъ добрыхъ сѣмянъ, которыя повторивъ собою чистое зерно пшеницы, дали хорошій урожай ³⁾). Всѣ добрыя качества и свойства индивидуальной личности, свободно проявившіяся въ любви къ ближнимъ, въ добрѣ, въ самопожертвованіи, въ служеніи другимъ до samozабве-

¹⁾ 1 Юан. IV, 16; III, 24.

²⁾ Мѡ XXV, 14—30. Лук. XIX, 12—27. *Таланты* (Мѡ.) и *мины* (Лук.) у св. ап. Павла названы *дарами Духа*. 1 Кор. XII, 3—11, но смыслъ того и другого выраженія одинаковъ: все, чѣмъ человѣкъ обладаетъ, какъ разумно свободное существо, есть Божій даръ, который долженъ быть приумноженъ свободно дѣятельностью человѣка.

³⁾ Мѡ. XIII, 8—23.

нія, удворяють, утрояють въ челоуѣкѣ талантъ, данный отъ Бога. Подобно тому, какъ пшеница, брошенная въ хорошую почву, даетъ лучшее, болѣе полное и тучное зерно, такъ и образъ Божій, осуществившійся въ прекрасныхъ качествахъ души, какъ бы восполняется и возрастаетъ, становясь Божиимъ подобіемъ. Челоуѣкѣ, возлюбившій ближняго своего, какъ самого себя, приносящій себя, свое я въ жертву другому я, чувствуетъ не потерю или утрату своей личности, не горе и погибель, а полноту личнаго бытія, радость и блаженство. Никогда наше самосознаніе не бываетъ такъ устойчиво и крѣпко, какъ въ минуты самоотреченія, и никогда цѣль и задача жизни не бываетъ такъ ясна и понятна челоуѣку, какъ въ то время, когда онъ готовится положить душу свою за други своя ¹⁾. Въ эти святые моменты духовнаго подъема челоуѣческое я (образъ Божій) возвращается къ челоуѣку въ обновленномъ, утучненномъ, удвоенномъ видѣ ²⁾. Понятно, что и этотъ приумноженный талантъ, какъ добрая пшеница Божія, не можетъ потерпѣть урона въ день страшнаго суда. вмѣстѣ съ богоданнымъ талантомъ, образомъ Божиимъ, являя собою полную и цѣльную индивидуальную личность, праведный челоуѣкѣ наследуетъ жизнь вѣчную ³⁾.

Но слово Божіе, „проникающее до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ“, находитъ въ челоуѣкѣ кромѣ пшеницы и плевелы. Какъ могли примѣшаться къ образу Божию плевелы, и что разумѣть подъ плевелами, которымъ угрожаетъ неугасающій огонь?

На первый вопросъ отвѣчаетъ все содержаніе христіанства ученіемъ о грѣхѣ ⁴⁾, заразившемъ челоуѣческую душу искажающемъ образъ Божій и нерѣдко преображающемъ челоуѣка въ бессмысленное животное. Грѣхъ не составляетъ сущности челоуѣческой души, но стремится ею стать при обстоятельствахъ тому благопріятствующихъ. Богъ есть Любовь: въ этомъ внутренняя, сокровеннѣйшая Его сущность и

¹⁾ Іоан. XV, 13.

²⁾ Мѣ. XXV, 29; XIII, 12; Мрк. IV, 25; Лук. VIII, 18; XIX, 26.

³⁾ Мѣ. XXV, 46.

⁴⁾ Быт. III гл.

тайна Тріединства. Человѣкъ, какъ существо, имѣющее образъ Божій, долженъ любить, чтобы пребывать въ Богѣ и Бога имѣть въ самомъ себѣ. Но любить понятно не себя, не свое я, не на себя любоваться. Если-бы любовь человѣческая выражалась въ самовлюбленности, въ человѣкѣ не стало бы ничего подлинно человѣческаго, никакого образа Божія въ немъ не было бы, а былъ бы образъ животнаго, которое все обращено на себя и для себя, въ которомъ одна голая пассивная субъективность, покорность себѣ и своимъ природнымъ физическимъ инстинктамъ. Нѣтъ, человѣкъ долженъ найти себя въ другомъ, свое я въ другомъ я, свою личность въ другой личности. Это даетъ ему возможность приумножить свой талантъ, конкретно осуществить въ себѣ образъ Божій, который безъ этого оставался бы не сознаннымъ и не осуществленнымъ, какъ потенциальная сила и скрытая энергія, или какъ талантъ, закопанный въ землю¹⁾).

Грѣхъ есть обращеніе человѣка на самого себя, любовь къ себѣ, сосредоточеніе вниманія на своемъ я. Тамъ, гдѣ центромъ всего является я, начинается рабство самому себѣ, вѣчное служеніе себѣ, какъ идолу²⁾). Я не нужно ни Бога, ни ближнихъ, ничего кругомъ него не существуетъ. Я само себѣ богъ и ближній. Я не нужно заботиться объ умноженіи таланта, потому что оно считаетъ себя выше всѣхъ другихъ. Я можетъ постоянно жить среди другихъ и не замѣчать ихъ. Я грѣшника свободно, но вся его свобода выражается въ томъ, чтобы не служить никому и быть покорнымъ рабомъ себѣ самому³⁾). Когда человѣкъ богатѣетъ въ себя, а не въ Бога, съ нимъ случается тоже, что съ пьющимъ соленую воду: жажда не утоляется, а все больше растетъ⁴⁾). Но и оторваться человѣкъ не можетъ, потому что не знаетъ о существованіи живой прѣсной воды. Ему представляется, что

¹⁾ Мѡ. XXV, 25.

²⁾ Дан. I—IV гл. Примѣръ гордости въ Навуходоносорѣ, царѣ Вавилонскомъ.

³⁾ Гал. V, 13; 1 Кор. VIII, 9; 1 Петр. II, 16.

⁴⁾ Лук. XII, 16—21.

кромѣ того сосуда, изъ котораго онъ пьетъ, другого нѣтъ, и что всѣ пьютъ ту же соленую воду.

И получается совѣмъ другой человѣкъ съ какой-то особой, извращенной духовной сущностью. Образъ Божій въ немъ облекся въ разодранную ветхую ризу принципиальнаго эгоизма и служенія своимъ страстямъ. Въ душѣ царствуетъ грѣхъ, одна голая субъективность, становящаяся второю природою и образующая въ немъ какую то другую личность, имѣющую образъ звѣря ¹⁾). Поэтому, для закоренѣлаго грѣшника единственнымъ средствомъ спасенія было-бы полное отсѣченіе своей грѣховной природы, рѣшительное признаніе своей духовной нищеты, коренной разрывъ со всѣмъ прошлымъ и рожденіе для новой жизни. Необходимость этого прекрасно символизирована въ евангеліи словами Христа: „Если правый глазъ твой соблазняетъ тебя, вырви его и брось отъ себя; ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое было ввержено въ геенну; и если правая рука твоя соблазняетъ тебя, отсѣки ее и брось отъ себя; ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не всѣ тѣло твое было ввержено въ геенну“ ²⁾). Чтобы человѣкъ сталъ другимъ, нужно измѣнить все его духовное содержаніе, а для этого человѣку нужно духовно перродиться или вновь родиться. „Кто не родится свыше, не можетъ увидѣть Царствія Божія“, сказалъ Иисусъ Христосъ Никодиму ³⁾). Если же такого коренного измѣненія въ душѣ грѣшника не произойдетъ, если не смотря на всѣ призывы къ покаянію, онъ останется упорнымъ въ своемъ самоутвержденіи и съ этимъ настроеніемъ перейдетъ въ жизнь другую, эта голая субъективность не покинетъ его и тамъ. Но тамъ произойдетъ уже окончательный разрывъ человеческой личности, раздвоеніе сознанія. Если здѣсь такого разрыва не происходитъ, то благодаря только тому, что личность здѣсь еще только создается въ особую индивиду-

¹⁾ Апок. XIII, 1—8

²⁾ Мѡ. V, 29—30; X^{VIII}, 8—9; Мрк. IX, 43—47.

³⁾ Іоан. III, 3; ср. Іак. 1, 18; 1 Петр. 1, 23; 2 Кор. V, 17; Гал. V, 15.
Гит. III, 5.

альность, въ особую духовную организацію, имѣя основаніемъ образъ Божій. У человѣка здѣсь было много матеріала ¹⁾, чтобы строить на основаніи Божьяго образа свою личность. И никто въ этомъ отношеніи не могъ стѣснять человѣческой свободы. Много разъ человѣкъ могъ измѣнить и самый матеріаль и его употребленіе, такой или иной способъ постройки; могъ разрушать созданное и снова строить, могъ умереть, доведя свое дѣло до конца, могъ умереть не достроивши, даже въ самомъ началѣ постройки ²⁾. Разные сроки жизни даются человѣку Домовладыкой, и никто изъ нѣсъ не можетъ знати „въ кій часъ тать придетъ“ ³⁾. Но когда совершится переходъ изъ этой жизни въ другую, постройка личности пріостаювлена и дѣло каждаго подвергнется огненному испытанію Божьяго суда ⁴⁾. Въ моментъ начала испы-

¹⁾ Приводимое и разбираемое мѣсто 1 Кор. III гл. 5—17 ст. ближайшимъ образомъ касается трудовъ апостольской проповѣди, которые будутъ подвергнуты оцѣнкѣ на судѣ Божиѣмъ. Но съ одинаковою силою выдвигается и субъективный смыслъ апостольской рѣчи. Обязанность каждаго быть храмомъ Божиимъ, вмѣсти лищемъ Духа Божія. Ст. 16: οὐκ ὀδοῦτε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστέ, καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; Устроение сего храма есть дѣло т. е. обязанность каждаго; достоинство дѣла обнаружится на судѣ, при испытаніи огнемъ; ст. 13: ἐκάστου τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται... καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι, το πῦρ δοκιμάσει. На дѣло постройки употребляются разные матеріалы: золото, серебро, драгоценные камни, дерево, сѣно, солома: цѣнность каждаго испытывается огнемъ, — ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται ст. 12. Въ такихъ образахъ раскрываетъ апостоль картина Божьяго суда надъ человѣкомъ.

²⁾ Разумѣется судьба дѣтей, умершихъ въ раннемъ возрастѣ, а также грѣшниковъ, покаявшихся предъ своею смертію, но неуспѣвшихъ сотворить плодовъ покаянія. О таковыхъ на основаніи примѣра благоразумнаго разбойника (Лук. XXIII, 43) церковь вѣруеть, что они будутъ помилованы и не лишатся райскаго блаженства.

³⁾ Мф. XXIV, 43—50; Лук. XII, 39; 1 Сол. V, 2; Апок. XVI, 15.

⁴⁾ Огненное испытаніе, какъ символъ Божьяго суда, извѣстно было въ Ветх. Заветѣ: Ис. XLVIII, 10; Іер. XXIII, 29. Тоже 1 Петр. 1, 7, IV, 12; 2 Петр. 1, 19. Дѣломъ каждаго (τὸ ἔργον ἐκάστου) нѣсколько дальше апостоль Павелъ называетъ внутреннія расположенія, тайные совѣты сер-

танія произойдетъ разсѣченіе ⁵⁾, раздѣленіе, или, какъ выше было сказано, разрывъ въ самомъ содержаніи личности. Произойдетъ отвѣиваніе пшеницы отъ плевелъ, (Мѡ. III, 11—11; Лук. III, 17), отдѣленіе основанія отъ постройки. Объективное основаніе личности, образъ Божій, ея духовная субстанція останется нетронутой⁶⁾. Огонь коснется собственно дѣла каждаго, постройки, воздвигнутой на данномъ основаніи, тѣхъ строительныхъ матеріаловъ, изъ которыхъ сложилась личность, духовно индивидуальная организація. Суду Божію, испытанію огнемъ подвергнется внутреннее содержаніе человѣческой личности, его субъективная сторона, которая проявлялась въ извѣстныхъ индивидуальныхъ особенностяхъ, выражалась какъ характеръ, какъ сумма вѣ-

дечные (1 Кор. IV, 5), которые обнаружитъ судъ Божій: „ὁ Κύριος... φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, καὶ φανερώσει τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν.“

⁵⁾ Мѡ. XXIV, 50—51; Придетъ Господи́нь раба того... и разсѣчетъ его надвое—διχοτομήσει αὐτόν. Никакое другое слово не могло бы лучше выразить мысль объ этомъ первомъ дѣйствиіи суда Божія надъ человѣкомъ, какъ διχοτομήσει. Обычай разсѣченія мечемъ нерадиваго раба былъ общепринятымъ у восточныхъ деспотовъ; отсюда онъ и взятъ евангелиемъ, какъ образъ будущаго суда Божія надъ человѣкомъ.

⁶⁾ Словами „если чье дѣло сгоритъ, потерпитъ уронъ, - самъ-же спасется, но такъ какъ-бы отъ огня“—„εἴ τις τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζῆμιωθήσεται· αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός“ (ст. 15 гл. III 1 Кор.) ап. Павелъ высказываетъ очень ясно, что и грѣшникъ, котораго дѣло сгоритъ, спасется, но какъ спасется, вотъ вопросъ. Въ грѣшникѣ будетъ спасена его человѣческая богодарованная сущность (αὐτός), образъ Божій, котораго никакой огонь истребить не можетъ, и при этомъ спасена будетъ какъ-бы отъ огня (ὡς διὰ πυρός). Личность спасеннаго представляется какъ-бы въ обнаженномъ, опаленномъ, обгорѣломъ видѣ, ибо ея то собственное дѣло потерпѣло уронъ. Представлять-ли это спасеніе блаженствомъ, наградой? Нѣтъ, потому что радость и блаженство зависятъ отъ полноты жизни, отъ сознанія исполняемаго долга (собственнаго дѣла), личныхъ заслугъ, личныхъ усилій. Пассивное участіе въ общемъ спасеніи не принесетъ радости, напротивъ принесетъ вѣчное нравственное страданіе при мысли о собственномъ недостойнствѣ.

роvanій, убѣжденій и сообразныхъ съ ними дѣлъ, поступковъ и всего поведенія. Каковъ будетъ этотъ матеріаль, поскольку онъ окажется соотвѣтствующимъ предвѣчному назначенію и цѣли человѣка, какъ образа Божія, будетъ ли онъ изъ золота, серебра, камней, дерева, сѣна или соломы, все это покажетъ огненный судъ Божій. Все субъективное въ человѣкѣ, его собственное, личное, индивидуальное, какъ результатъ свободнаго изволенія, поскольку оно будетъ отвѣчать данному объективному основанію, образу Божію и цѣли человѣка, если оно будетъ состоять изъ золота, серебра, камня,—останется, пребудетъ ¹⁾, и съ этимъ содержаніемъ перейдетъ въ жизнь вѣчную. А все несоотвѣтствующее образу Божію, какъ основанію и предвѣчному назначенію человѣка (дерево, сѣно, солома) будетъ горѣть вѣчно, горѣть и не сгорать, потому именно горѣть и не сгорать, что въ основаніи и этихъ матеріаловъ лежитъ тотъ же неуничтожимый никакимъ огнемъ образъ Божій. Какъ знакъ вѣчной любви Божіей, онъ будетъ вѣчно пронизывать собою этотъ горючій матеріаль, и въ этомъ будетъ состоять вѣчная мука грѣшниковъ. Происшедшій разрывъ личности не отниметъ у нея образа Божія, такъ какъ образъ Божій составляетъ ея сущность. Если бы грѣшникъ лишился этой сущности, въ немъ ничего реального не осталось бы, никакого реального бытія; и тогда не было бы и вопроса о будущихъ мученіяхъ. Нѣтъ,—человѣкъ, нося образъ Божій, не на время получилъ его изъ руки Творца, а на вѣки. Поэтому, что бы ни строилъ человѣкъ на этомъ основаніи, оно при всѣхъ измѣненіяхъ человѣка пребываетъ въ немъ постояннымъ и неизмѣннымъ. И по смерти образъ Божій остается въ человѣкѣ, и въ праведникѣ и въ грѣшникѣ, но съ тою разницею, что для праведниковъ ясное сознаніе въ себѣ образа Божія даетъ гармонію жизни, полноту блаженства, восторгъ любви, а для грѣшниковъ тоже сознаніе будетъ источникомъ вѣчныхъ му-

¹⁾ Тамъ же ст. 14. „Чье дѣло остается—μένει“. Наст. вр. вмѣсто будущаго для выраженія устойчивости, постоянства, вѣчности личныхъ заслугъ, добрыхъ дѣлъ. Все соотвѣтственное образу Божію въ личности человѣка остается, пребываетъ вѣчно.

чений, невыразимой скорби, огня неугасающаго. „Любовію Твоею уязви души наша“, читаемъ мы въ молитвѣ св. Василия Великаго въ заключеніе службы шестого часа. Да, любовь уязвляетъ грѣшника, до самой глубины души уязвляетъ. Даже наша несовершенная и непостоянная любовь собираетъ горячіе уголья на голову врага, когда мы, вмѣсто отмщенія, утоляемъ его жажду и голодъ¹⁾, даже она способна уязвить душу врага мученіями совѣсти. Что же сказать о любви Божіей къ нераскаянному грѣшнику. Она будетъ жечь его огнемъ неугасающимъ, какъ мечъ обоюдоострый будетъ проникать въ него до раздѣленія души и духа.

Въ приводимомъ пониманіи догмата вѣчныхъ мученій находятъ мѣсто обѣ точки зрѣнія, субъективная и объективная. Какъ и въ другихъ пунктахъ (напр. въ ученіи о Царствѣ Божіемъ) оно идетъ по царскому пути равнодѣйствующей, примиряя остроту крайнихъ воззрѣній и сглаживая противорѣчія. Истина всегда лежитъ посрединѣ между крайностями. Нѣтъ сомнѣній, что мученія грѣшниковъ будутъ не внѣшними, а внутренними, субъективными, и въ этомъ смыслѣ они имманентны человѣку. Но не можетъ быть сомнѣній и въ ихъ трансцендентномъ характерѣ, въ томъ, что они будутъ обязаны объекту, Любви Божіей или Образу Божію, которымъ съ самаго момента бытія своего человѣкъ отмѣченъ и съ которымъ пребудетъ во вѣки.

Въ ученіи Откровенія о послѣднихъ судьбахъ грѣшника не слѣдуетъ опускать изъ вниманія одно весьма важное обстоятельство. Въ Словѣ Божіемъ загробное существованіе грѣшниковъ послѣ суда надъ ними нигдѣ не названо жизнью. Праведники идутъ въ жизнь вѣчную, грѣшники въ муку вѣчную²⁾. Повсюду жизни вѣчной противопоставляются вѣчныя муки. Праведные возстаютъ для жизни вѣчной, грѣшники на вѣчное поруганіе и посрамленіе³⁾. Въ откровеніи св. Іоанна противоположность загробной участи праведниковъ и

¹⁾ Римл. XIII, 19; ср. Притч. XXV, 22—23.

²⁾ Мѡ. XXV, 41. 46; XVIII, 8; III, 12; Мрк. IX, 43—48; Іоан. V, 2 ; 2 Сол. I, 9--10; Іуд. 7 ст. Апок. XIV, 11; XX, 10.

³⁾ Дан. XII, 2.

грѣшниковъ по окончаніи суда выражена еще сильнѣе, судя по метафорѣ: имена праведниковъ записаны въ книгѣ жизни, имена грѣшниковъ не записаны, изглажены; ихъ участь смерть вторая ¹⁾. Это не значитъ, что грѣшники не будутъ существовать и будутъ уничтожены. Если бы это было такъ, то не было бы въ Словѣ Божіемъ и рѣчи о вѣчныхъ мученіяхъ. Изглаженіе именъ грѣшниковъ изъ книги жизни не можетъ быть понято иначе какъ въ смыслѣ, утраты ими основного предиката жизни, того, что дѣлаетъ жизнь разумно-свободнаго, богоподобнаго существа, какимъ является человекъ, жизнью въ собственномъ смыслѣ и отличаетъ ее отъ смерти. Человекъ живетъ тогда, когда живетъ въ Богѣ и съ Богомъ. Такой жизни не можетъ быть конца: это жизнь безпредѣльная и безконечная. Существенная особенность такой жизни въ томъ, что ею преодолевается пространство и время. Въ Богѣ начало и конецъ бытія ²⁾; въ Немъ нѣтъ прошедшаго и будущаго, но всегда пребывающее настоящее. Живя въ Богѣ и съ Богомъ, т. е. живя вѣчною Любовію (Богъ есть Любовь), которая вѣчно требуетъ объекта, человекъ нѣкоторымъ образомъ приобщается Троическому Бытію, и въ этомъ состояніи преодолеваетъ голую субъективность, всецѣло подчиненную времени. Чѣмъ живетъ грѣшникъ, углубившійся въ свое я, замкнувшійся въ самого себя? Онъ живетъ временемъ, т. е. непрерывнымъ потокомъ своихъ переживаній, кружащихся около своего я, какъ идола, и не находящихъ изъ него выхода. Непрестанная смѣна такихъ переживаній даетъ время, постоянное ощущеніе чего то вѣчно текучаго, мимоидущаго, вѣчное томленіе, ожиданіе, исканіе, никогда и ни въ чемъ не находящее удовлетворенія. Только смерть могла бы положить конецъ этому томительному, безрадостному существованію, и не даромъ жизнь грѣховная, тупо эгоистичная даетъ такъ много побужденій къ самоубійству. Смерть, какъ прекращеніе такого бытія, является до нѣкоторой степени желаннымъ выходомъ изъ положенія, освобожденіемъ изъ темницы. Да, для грѣшника смерть и время

¹⁾ Апок. II, 11; III, V; XIII, 8; XX, 12- 15; XXI, 8.

²⁾ Апок. I, 8. 17; II, 8; Ис, LXI, 4.

царяты на землѣ. Но даетъ ли тѣлесная смерть освобожденіе изъ темницы? Откровеніе говоритъ, что грѣшника ожидаетъ смерть вторая. Смерть тѣлесная могла не прекратить, а только приостановить эту бесплодную, не знающую радостей любви и богообщенія жизнь. За нею слѣдуетъ смерть вторая, т. е. осужденіе грѣшной души на вѣчную длительность во времени, на вѣчную субъективность. Но то, что всецѣло подчиняется времени, не составляетъ постояннаго бытія, потому что мгновенно уносится временемъ. Время есть нѣчто текучее и субъективное; вся его психологическая сущность заключается въ неудержимомъ вытѣсненіи предшествующихъ психическихъ моментовъ послѣдующими ¹⁾). Если у времени отнять это свойство постоянной текучести, измѣняемости явленій, то и времени для насъ уже не будетъ. Но, очевидно, такую вѣчную измѣнчивость истиннымъ бытіемъ назвать нельзя; истинное, постоянное, всегда пребывающее бытіе не уносится временемъ, а господствуетъ надъ нимъ: оно сверхвременно.

Когда мы говоримъ о потустороннемъ бытіи, о жизни будущаго вѣка и рѣшаемъ вопросъ о вѣчности мученій, вызывающій такъ много недоразумѣній, мы не должны забывать, что этотъ вопросъ тѣсно соприкасается съ вопросомъ о времени. Будетъ ли время въ потустороннемъ бытіи или нѣтъ? Въ бытіи настоящемъ время опредѣляется, какъ смѣна однихъ душевныхъ состояній другими, прошедшихъ будущими, отчего получается непосредственное ощущеніе длительности, продолжительности, текучести бытія. Но уже въ этой жизни бывають моменты какъ-бы нѣкоторой приостановки этой текучести душевныхъ явленій, а, слѣдовательно, и времени, когда человѣкъ, забывая о себѣ и своемъ я, все свое вниманіе сосредоточить на другомъ, что всецѣло захватываетъ все его существо, не давая мѣста душевной разсѣянности и раздвоенности.

Таковыми моментами, по свидѣтельству людей благочестивыхъ и святыхъ, служить глубокое молитвенное настроеніе

¹⁾ *Лопатинъ Л. М.* проф. Положительныя задачи философіи. Ч. II стр. 295—296. Его-же.—Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта. *Вопр. Филос. и Психол.* 1896 г. кн. 32. стр. 264—298.

ніе, состояніе релігійознаго одушевленія, которое называется ими жизнью „въ духѣ“¹⁾ и достигается „бодреннымъ сердцемъ и трезвенною мыслію“²⁾. Въ состояніи духовнаго релігійознаго экстаза человѣкъ чувствуетъ себя преодолѣвшимъ всякую ограниченность и какъ-бы перешагнувшимъ въ иную высшую область бытія безпредѣльнаго³⁾, неограниченнаго ни временемъ ни пространствомъ. Таково состояніе человѣка, возлюбившаго Бога всѣмъ сердцемъ и всею мыслію своею, и стремящагося къ соединенію съ Нимъ въ молитвахъ, въ уединеніи, въ безмолвіи, въ созерцаніи. Тѣ же моменты преодолѣнія времени сообщаетъ человѣку исполненіе второй заповѣди, любви къ ближнимъ. Восторги любви, готовность къ самопожертвованію даютъ ощущенія вѣчности, непередаваемые психическія мгновенія, въ которыхъ тоже нѣтъ ощущенія времени. По словамъ св. Іоанна Златоуста „любящій живетъ на землѣ, какъ-бы на небѣ, наслаждаясь всегда спокойствіемъ и соплетая себѣ тысячи вѣнцовъ. Любовь измѣняетъ самое существо вещей и неразлучно приноситъ съ собой всѣ блага“⁴⁾. Все это, и любовь къ Богу, и любовь къ ближнему, на высшихъ ступеняхъ духовной жизни являются мгновеніями такого счастья и блаженства, для передачи которыхъ нѣтъ словъ на языкѣ человѣческомъ. Но каждый, переживающій эти святые мгновенія, могъ бы засвидѣтельствовать, что въ этомъ то настоящая жизнь и есть,

¹⁾ Св. *Теофанъ Затворникъ* говоритъ, что „молитва у св. отцовъ была признакомъ духа. Есть молитва,—живетъ духъ; нѣтъ молитвы, нѣтъ и жизни въ духѣ“. Четыре слова о молитвѣ. 1904 г. стр. 4.

²⁾ Молитва утренняя 5-я. Св. *Василія Вел.*

³⁾ Препод. *Никита Стифать* состояніе духовнаго релігійознаго озаренія, выражающагося въ безмолвіи, характеризуетъ какъ „тишину свободы отъ страстей“ и какъ „стояніе сердца въ Богѣ нетревожимое“. Авва *Фалласій* пишетъ: „Блаженъ кто достигъ въ безпредѣльную безпредѣльность; достигшимъ-же его можетъ быть только тотъ, кто перешелъ все предѣльное“. *Лодыженскій*. Сверхсознаніе. Спб. 1912 г. стр. 323. Изъ *Добротолюбія* III. стр. 293.

⁴⁾ 32 бесѣда на 1 Кор. въ русск. пер. Изъ собр. Святоотеч. поученій на воскресн. дни. Сост. *Кирилловымъ* и *Григорьевымъ*. Новочеркасскъ. 1892 г.

что для такого мгновения можно пожертвовать всѣмъ, даже самую земною жизнью. Каждый могъ бы сказать, что его жизнь была доселѣ феноменомъ, призракомъ, бываніемъ, а не бытіемъ, что настоящимъ бытіемъ было вотъ это самое мгновение, въ которомъ не было ощущенія смѣны противоположныхъ настроеній, не было прошедшаго и будущаго, а постоянство, единство и ясность сознанія,—вѣчное настоящее. Такое состояніе психологически возможно у дѣтей, которыя, переживая постоянную юную радость и восторгъ неиспорченной души, совершенно не замѣчаютъ времени. Не поэтому ли они такъ близки къ Царству Божію¹⁾. Что такія мгновения возможны среди взрослыхъ, объ этомъ говоритъ религиозный опытъ всѣхъ праведниковъ, посвятившихъ себя на служеніе Богу и ближнимъ. Они совсѣмъ не заботятся о себѣ, не ищутъ въ земной жизни временныхъ утѣшеній и стремятся къ отечеству небесному. Смерть и время царятъ на землѣ, но праведники не признаютъ ихъ владычества надъ собою. Они ищутъ жизни нескончаемой, бытія сверхвременнаго, вѣчнаго, постояннаго. И нѣтъ сомнѣнія, что они получаютъ его, и въ этомъ будетъ состоять ихъ блаженство. Праведники идутъ въ жизнь вѣчную.

А для грѣшниковъ остается текучее время, которое и будетъ для нихъ вѣчнымъ горниломъ, постояннымъ источникомъ мученій. Но жизни вѣчной для нихъ нѣтъ и не будетъ: имена ихъ изглажены изъ книги жизни. „И се есть вторая смерть“²⁾.

¹⁾ Мѡ. XVIII, 3.

²⁾ Апок. XX, 14; XXI, 8. Въ Словѣ Импер. Юстиніана патріарху Миніе не мало удѣлено мѣста полемики съ оригенистами по вопросу о *вѣчности* мученій. Желая опровергнуть мнѣніе оригенистовъ о будущемъ всеобщемъ возстановленіи (апокатастасисѣ), Слово заключаетъ всѣ приводимые доводы въ такихъ выраженіяхъ: „Итакъ, если и Божественное писаніе, и св. отцы ясно научаютъ насъ, что не будетъ конца мукамъ нечестивцевъ и обожармыхъ ими демоновъ, то о какомъ возстановленіи мечтаютъ единомышленники Оригена, когда мученія безконечны? Ибо св. церковь Христова какъ праведнымъ возвѣщаетъ вѣчную, нескончаемую жизнь, такъ и нечестивымъ возвѣщаетъ нескончаемое мученіе. Въ этомъ все дѣло. И мы нашли нужнымъ

Многихъ терзаеъ вопросъ, кого разумѣть подѣ грѣшниками, которые будутъ испытывать вѣчныя мученія. Ука-

изъ многого сказаннаго въ Божественномъ писаніи и у св. отцовъ, привести только немного для обличенія нечестія оригенистовъ“. Дѣян. всел. соборовъ т. V. Въ русск. пер. изд. Каз. ак. 1878. стр. 249. Разъяснень-ли догматъ о вѣчности мученій приводимыми соображеніями, равно какъ и тѣми мѣстами св. писанія и мнѣніями св. отцовъ, на которыя ссылается Слово Юстиніана? Намъ кажется, нѣтъ. Во всемъ свящ. писаніи, а главное въ словахъ Іисуса Христа вѣчныя мученія грѣшниковъ нигдѣ не названы жизнью, хотя бы мучительною жизнью. Сказано: „идуть сѣи въ муку вѣчную, праведники-же въ жизнь вѣчную“ (Мѡ. XXV, 46). Хотя на первый взглядъ оба эти выраженія, „въ муку вѣчную“ и въ „жизнь вѣчную“ (*εις κόλασιν αἰώνιον*—*εις ζωῆν αἰώνιον*), заключаютъ одну и ту же мысль о жизни будущей, одинаково вѣчной для тѣхъ и другихъ, но уже одно разсужденіе Апокалипсиса о вѣчномъ огнѣ, какъ о смерти второй (Апок. XX, 13—15; XXI, 8), не даетъ права считать вѣчныя муки грѣшниковъ жизнью. Очевидно, Откровеніе, называя будущую участь грѣшниковъ смертью второй, хотѣло сказать не совсѣмъ то, что мы понимаемъ подѣ жизнью. Жизненный духовный процессъ есть процессъ вѣчнаго духовнаго возрастанія, безостановочнаго движенія къ Идеалу, образу къ Первообразному. Духовною же смертью называется обратный процессъ паденія, приниженія, умиранія, обращенія въ ничтожество. Будетъ-ли этотъ процессъ вѣчнымъ? Вѣруемъ, что будетъ по слову Божію, рекшему, „идуть сѣи въ муку вѣчную“. Но при этомъ должны признать и добавить, что, если его и можно назвать вѣчнымъ, то во всякомъ случаѣ не въ качествѣ жизни. Когда рѣчь идетъ о вѣчномъ бытіи Абсолютнаго, о вѣчной жизни праведниковъ въ Богѣ и съ Богомъ, вѣчность становится намъ до нѣкоторой степени понятною, ибо эту вѣчностью преодолевается время. Но какъ же понять вѣчность бытія грѣшниковъ, хотя бы и мучительнаго? Въ примѣненіи къ нимъ самое понятіе вѣчности не должно ли имѣть нѣсколько иное значеніе, въ смыслѣ подчиненія времени, а не господства надъ нимъ? Въдѣ грѣшники еще въ здѣшней жизни отличались тѣмъ, что насильно подавляли въ себѣ все вѣчное, всѣ идеальные порывы богообразной души, чтобы имѣть временную грѣха сладость. Въ будущемъ вѣкѣ они пожинаятъ посѣянное. Во всякомъ случаѣ, едва ли кому вибудѣ понятными стануть вѣчныя мученія грѣшниковъ въ томъ богословскомъ объясненіи ихъ, которое дано въ догматическомъ богословіи Митр. Макарія. „Различаясь между собою по степени, мученія грѣшниковъ во адѣ ни мало не будутъ различны

зываютъ на массу язычниковъ, магометанъ и вообще ино-
вѣрцевъ, не знающихъ Христа. Неужели все это жертвы вѣч-

по отношенію къ продолжительности, потому что для всѣхъ равно будутъ вѣчны и нескончаемы*. (Прав.-догм. богословіе т. II, стр. 656—657). Всякому ясно, что въ подобномъ объясненіи богословская мысль встала въ явное противорѣчіе сама съ собою. Понятія *вѣчности* и *продолжительности* несомнѣстимы. Первое относится къ бытію внѣвременному, второе говоритъ о срокѣ и времени. И всякому, разсуждающему о вѣчности бытія съ точки зрѣнія продолжительности, не мѣшало бы вспомнить слова Иисуса Христа, сказанныя апостоламъ по поводу ихъ ожиданій на землѣ Божія Царства: „Не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отець положилъ въ своей власти“ (Дѣян. 1, 7). Здѣсь мы видимъ лишнее подтвержденіе того, что догматъ о вѣчности мученій является въ богословской наукѣ совершенно нераскрытымъ даже въ своей откровенной основѣ. Христіанская эсхатология имѣетъ своимъ базисомъ не одинъ апокалипсисъ, а и многія мысли, разсѣяанныя въ разныхъ мѣстахъ апостольскихъ посланій, особенно у ап. Павла. Въ разсужденіи конечныхъ судебъ человѣка и человѣчества, праведниковъ и грѣшниковъ, нельзя забывать такихъ мѣстъ, какъ Римл. XI, 32—36 и I Кор. XV, 24—28. Въ Апокалипсисѣ ст. 14 гл. XX читаемъ: „и смерть и адъ повержены въ озеро огненное: это есть вторая смерть“— „καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ἄδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός· οὗτος ἐστὶν ὁ δεύτερος θάνατος“. Въ I Кор. XV, 26, говоря о послѣднихъ судьбахъ міра, ап. Павелъ пишетъ: „послѣдній врагъ истребится (слав. испразднится) смерть“— „ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος“. Объ упраздненіи какой смерти здѣсь говорится? Все заставляетъ думать, что рѣчь идетъ о *δεύτεροθ θάνατος*. А если такъ, то какъ же нужно понимать вѣчность мученій?

Въ послѣднее время русская богословская литература обогатилась замѣчательнымъ во всѣхъ отношеніяхъ трудомъ проф. о. П. Флоренскаго „Столпъ и утвержденіе истины“ (Москва 1914), на который мы уже дѣлали указанія въ различныхъ мѣстахъ настоящей книги. Помимо официальныхъ рецензій, о книгѣ появилось много отзывовъ въ духовной и свѣтской печати. Книга о. Флоренскаго безспорно выдающееся явленіе въ позднѣйшей богословской литературѣ по самой постановкѣ и оригинальному освѣщенію основныхъ богословскихъ вопросовъ. Въ ней, между прочимъ, затронутъ этотъ *вѣчный* вопросъ о вѣчности мученій (Письмо восьмое. Геенна. Стр. 205—260). Автору кажется, что вопросъ о гееннѣ, какъ и вообще о всѣхъ догматахъ

ныхъ мученій, неужели адъ и геенна мѣсто ихъ обиталища въ будущемъ вѣкѣ? И за что, чѣмъ они виноваты? На это недоумѣніе евангеліе отвѣтило притчей о страшномъ судѣ.

христіанства, не укладывается въ плоскости разсудка, будучи внутренне антиномичнымъ, и что смыслъ геенны можетъ быть раскрытъ только живымъ религіознымъ опытомъ. Такимъ образомъ, симпатіи автора склоняются въ сторону крайняго субъективизма. Это, однако, не помѣшало автору примѣнить къ вопросу и объективный рационалистическій методъ. Въ этомъ духѣ, впрочемъ, идетъ рѣшеніе и другихъ вопросовъ, затронутыхъ въ книгѣ: автору нигдѣ не удалось избѣгнуть работы разсудка.

Проблема геенны рѣшается о. Флоренскимъ въ такомъ смыслѣ. Выходя изъ эмпирическаго факта раздвоенія личности, о. Фл. находитъ, что такое раздвоеніе переживаетъ грѣшникъ, злая воля котораго дѣлается тьмою кромѣшною, гдѣ нѣтъ Бога. Тьма кромѣшняя или геенна есть отрицаніе Троичности, пустое самотожество я, полное отсутствіе любви къ другому. Такимъ образомъ, рѣшеніе вопроса сводится къ раздѣленію въ человѣкѣ образа Божія и свободы, или образа Божія и подобія Божія. На основаніи Евр. IV, 12 и I Кор. III, 10—15 о. Фл. приходитъ къ выводу, что въ человѣкѣ спасется *самъ* (αὐτός), т. е. образъ Божій, а огню вѣчному предана будетъ самость, (эгоизмъ) которая сама себя пожираетъ, терзаетъ; а это и есть вѣчное огненное мученіе. „Если окажется, что сокровенный образъ Божій не раскрылся въ конкретномъ подобіи Божіемъ, если человѣкъ зарылъ въ землю данный ему образъ Божій, не использовавъ его, не обоживъ самости своей, не доказавъ себя, то отъ необоженной самости его отнимется образъ Божій; если же самость претворена въ подобіе Божіе, то человѣкъ получитъ награду (μισθόν), внутреннее блаженство видѣнія въ себѣ подобія Божія,—творческую радость художника, созерцающаго твореніе свое“ (стр. 230). Человѣку, лишившемуся образа Божія, остается геенна,—ложная призрачная безконечность. Геенна есть реальность въ собственномъ сознаніи и ничто въ сознаніи Бога. Такимъ образомъ, въ человѣкѣ та часть его личности, которая составляетъ образъ Божій, должна быть спасена, а та, которая составляетъ характеръ, эмпирическую личность,—подобіе Божіе, можетъ и не быть спасенною, погибнетъ. Точка зрѣнія довольно своеобразная и двойственная. Прямого отвѣта на вопросъ о вѣчности мученій не дается, ни да, ни нѣтъ; и будутъ вѣчныя муки, и не будутъ (стр. 255). Такое рѣшеніе едва ли кого удовлетворить можетъ. Въ немъ осталось не выясненнымъ понятіе вѣчности и смерти второй (Апок. XX, 14; XXI, 8).

Нелицеприятность Божественнаго правосудія тамъ выражена очень ясно. Суду Божию предстануть всѣ люди, и христіане и нехристіане. Но стояніе по правую и лѣвую сторону праведнаго Судіи опредѣлится не тѣмъ, кто какую исповѣдывалъ вѣру. „Не всякій говорящій, Господи, Господи, войдетъ въ Царство Небесное, но исполняющій волю Отца“¹⁾). Исполненіе воли Отца Небеснаго,—вотъ что опредѣлитъ положеніе человѣка на страшномъ Судѣ²⁾). Во всякомъ народѣ боящійся Бога и дѣлающій добро угоденъ Ему³⁾). Это не то значитъ, чтобы люди пренебрегли христіанствомъ, избирали какую угодно религію. Перефразируя слова ап. Павла о евреяхъ⁴⁾), мы должны сказать, что быть христіаниномъ великое преимущество во всѣхъ отношеніяхъ. Ужь если еврей самую свою принадлежность къ избранному народу, знаніемъ закона и обѣтованій былъ въ состояніи знать и различать, что добро и зло, и болѣе или менѣе сознательно относиться къ задачѣ и цѣли своей жизни, то тѣмъ болѣе христіанинъ. И язычники естествомъ законное творять⁵⁾), симпатизируютъ добру и дѣлаютъ добро, какъ умѣютъ. Все это имѣетъ цѣну въ глазахъ правосуднаго Бога и все будетъ взвѣшено на вѣсахъ Божьяго правосудія. Самое малѣйшее добро будетъ зачтено человѣку. Чаша студеной воды, поданная жаждущему, не останется безъ награды⁶⁾). Но христіане, имѣя передъ собою не одинъ формальный законъ и не одну природную склонность къ доброй жизни, а самую эту Жизнь въ Лицѣ Богочеловѣка, Иисуса Христа, понятно, должны быть болѣе чуткими къ добру и совершенно сознательно слѣдовать ему. И если, тѣмъ не менѣе, нѣкоторые изъ христіанъ не слѣдуютъ ему, а напротивъ насмѣхаются надъ этою Жизнью, со-

1) Мѡ. VII, 21.

2) Мѡ. XXV, 31--46.

3) Дѣян. X, 35

4) Римл. III, 1—2.

5) Римл. II, 14.

6) Мрк. IX, 41; Мѡ. X, 42.

вершенно сознательно и принципиально отвергають Ее ¹⁾, то не христіанство виновато въ томъ, что они добровольно избирають для себя. Благодать, милосердіе и любовь Божіи неисчерпаемы: это родникъ живой воды, никогда не изсякающій. Но насильственное привлеченіе людей въ обители Царства Божія не угодно Богу: Ему угодно, чтобы люди сами, сознательно и свободно достигали небеснаго отечества.

Большое недоумѣніе вызываетъ мысль, что на страшномъ судѣ нѣтъ покаянія. Покаяніе есть актъ свободнаго и добровольнаго подчиненія своей воли волѣ Божіей. Такое свободное изволеніе должно быть проявлено въ чемъ нибудь конкретномъ и положительномъ, т. е. опять же въ любви и добрѣ. Но конкретно проявиться въ будущемъ мірѣ оно уже не можетъ; ближнихъ, на которыхъ могла бы излиться любовь, тамъ нѣтъ: никто тамъ не ищетъ, не проситъ, не алчетъ, не жаждетъ, не наготуетъ. Остается одно пассивное сожалѣніе о времени, потерянномъ напрасно и бесплодно. Если это сожалѣніе будетъ вызвано страхомъ мученій, оно не можетъ служить знакомъ нравственнаго исправленія, потому что не будетъ актомъ свободнымъ. Но евангеліе допускаетъ возможность и нѣкотораго безкорыстія въ этомъ пассивномъ раскаяніи. Если не дѣланіе добра, то по крайней мѣрѣ желаніе добра возможно для грѣшника и тамъ. Въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ допущена одна многозначительная подробность. Въ душѣ богача, страждущаго во пламени пробуждается забота о другихъ, желаніе предостеречь своихъ братьевъ, чтобы они во время обратились на путь покаянія. Безъ сомнѣнія, эта подробность притчи приведена не для того, чтобы служить доказательствомъ немыслимости раскаянія на страшномъ судѣ. Помнить необходимо, что Судією міра будетъ Спаситель міра Христосъ. И если Онъ во дни Своей жизни земной произносилъ судъ міру сему и его князю ²⁾, т. е. сознавалъ и являлъ Себя Судією міра, то и на

¹⁾ Евр. VI, 6; X, 29.

²⁾ Іоан. XII 31.

страшномъ судѣ ничто не можетъ ему воспрепятствовать быть Спасителемъ міра. И вообще, когда вопросъ о спасеніи грѣшниковъ разсматривается въ широкой перспективѣ, когда рѣчь идетъ о судьбахъ не отдѣльныхъ людей, а всего человѣчества, о будущемъ всего міра, мы должны смиренно положиться на благой Промыслъ Божій, помня великія наставленія ап. Павла, изложенныя въ IX—XI гл. посланія къ Римлянамъ. Духомъ Божиимъ руководимый умъ великаго апостола здѣсь возвышается до проникновенія въ міровыя тайны. Участью всего человѣчества настоящаго прошедшаго и будущаго руководятъ особыя таинственные Божественныя планы, ведущіе все человѣчество къ одной цѣли, одному результату,—спасенію всѣхъ. Избраннымъ народомъ Божиимъ нѣкогда былъ еврейскій народъ. Но онъ не принялъ Христа и отвергъ Его, ополчился на Господа и на Христа Его. За это и Богъ отвергъ его, какъ раньше отвергъ язычниковъ. вмѣсто Израиля, близкими Богу сдѣлались вѣрующіе во Христа изъ всякаго народа. Но и христіане этимъ избраніемъ гордиться не должны, ибо если мы будемъ непокорны Богу, Онъ и насъ отвергнетъ, какъ нѣкогда отвергъ непокорныхъ евреевъ. И не будетъ ничего невозможнаго въ томъ, что въ концѣ временъ нынѣшнее озлобленное противоборство Христу, замѣчаемое среди христіанъ, послужитъ къ новому призванію евреевъ и другихъ народовъ, до сихъ поръ блуждающихъ во тьмѣ религіознаго невѣдѣнія. Такъ міровыя судьбы разныхъ народовъ тѣсно соприкасаются между собою, но въ общемъ планѣ Божественныхъ предначертаній направляются къ одному утѣшительному результату: „Богъ заключилъ всѣхъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать!¹⁾“

Такова сущность міровой тайны, касающейся послѣднихъ судебъ человѣчества, тайны, которую нѣсколько пріоткрылъ великій, богодухновенный апостоль. Въ дѣлѣ спасенія людей, въ вопросѣ о будущемъ міра и человѣчества таится глубина премудрости и разума Божія: суды Его не испытаны, пути не изслѣдованы. Кто можетъ уразумѣть

¹⁾ Римл. XI, 32.

умъ Господень, постичь Его Божественные планы? Кто былъ Ему совѣтникомъ, когда Онъ призывалъ къ бытію міръ и человѣка? И можетъ ли человѣкъ требовать отъ Бога что нибудь, какъ свое право, когда онъ получилъ самое бытіе свое отъ Бога? „Ибо все изъ Него, Имъ и къ Нему.

Ему слава во вѣки“. Аминь. (Римл. XI, 33—36.).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Въ религіи человѣкъ находитъ отвѣтъ на основныя вопросы бытія. Вѣчныя проблемы обладаютъ неодолимой притягательной силой, тревожатъ, будятъ совѣсть, привлекаютъ вниманіе. Самая наличность этихъ проблемъ въ сознаніи свидѣтельствуетъ, что настоящее бытіе человѣка сковано невидимыми и неразрывными узами съ бытіемъ вѣчнымъ. Никакими усиліями воли не можетъ человѣкъ порвать эти узы: по отношенію къ нимъ онъ чувствуетъ себя подневольнымъ, подвластнымъ. Какъ будто сама человѣческая свобода теряетъ свою реальность, когда дѣло касается вѣчныхъ вопросовъ....

Но это говоритъ о томъ, что свобода человѣческая антиномична, потому что тамъ, гдѣ происходитъ ея умаленіе, отрицаніе или уничтоженіе, тамъ начинается ея торжество, утвержденіе и осуществленіе. Въ стремленіи постичь вѣчныя тайны человѣкъ освобождается отъ тяжелаго рабства матеріальнымъ стихіямъ, законамъ физической необходимости, поднимается надъ уровнемъ конечнаго, феноменальнаго, временно-пространственнаго бытія и приводится къ вратамъ вѣчности и безпредѣльности.

Однако привести къ вратамъ вѣчности и указать на нихъ еще не значитъ открыть входъ и получить туда доступъ. Религіозное знаніе не обезпечиваетъ человѣку полной духовной побѣды и не дастъ обладанія бытіемъ вѣчнымъ, если не найдетъ себѣ вѣрнаго союзника въ свободѣ самоотреченія отъ своей эгоистической самости и въ вѣрѣ спасающей. Исторія Богооткровенной религіи свидѣтельствуетъ, что человѣкъ шель и этимъ путемъ постепеннаго освобожденія изъ подъ власти эгоистическаго самоутвержденія, стремился

къ истинной свободѣ и торжеству духа. Но всѣ стремленія его были бесплодны, пока освобожденіе не стало совершившимся фактомъ въ Личности Богочеловѣка Иисуса Христа. Съ тѣхъ поръ Богосыновство и Богочеловѣчество стало идеаломъ чловѣка: въ Немъ (Христѣ) вѣчность показала свою реальность. „Въ Немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ чловѣковъ“ (Іоан. I, 4).

Первую часть своей книги мы начали указаніемъ на возможность сомнѣнія, можетъ ли богословіе быть наукой: „Бога никтоже видѣ нигдѣже“. Вторая часть представляетъ собою разрѣшеніе сомнѣнія. Вопросъ не въ томъ, можетъ ли богословіе быть наукой, а въ томъ, какое богословіе должно быть наукой.

Религія хотя-бы и христіанская, но безъ Христа, какъ Богочеловѣка, осуждена на медленное, но вѣрное исчезновеніе. Положеніе, которое нужно признать безспорнымъ въ виду его фактической очевидности: нынѣшняя ужасная война воочію показала всю несостоятельность научнаго протестантскаго христіанства. Тоже случится и съ богословіемъ, если оно будетъ держаться принциповъ голаго раціонализма; и оно должно умереть медленною, но вѣрною смертію. Если христіанское богословіе есть только слово о Богѣ, а не самое Слово Божіе, не Логосъ Божій, вѣчно звучащій въ душѣ чловѣка и стучащій въ наше сердце (Апок. III, 20), то значеніе его слишкомъ ничтожно: оно останется доктриной сухой, непонятной и никому ненужной. И вѣчныя проблемы останутся въ немъ вѣчными тайнами, и вѣчность навсегда прбудетъ чуждою, туманною областью бытія.

Не разсудкомъ познается вѣчность и безпредѣльность, которая насъ ожидаетъ. Въ жизни земной она переживается, а не познается, переживается опытно, когда чловѣкъ, возвысивъ умъ свой къ Богу и сердце очистивъ отъ скверны страстей, дѣлается храмомъ св. Духа. Вѣрою сердечною, внутреннимъ созерцаніемъ, интуитивно мы проникаемъ въ высшія сферы вѣчности. Для людей, живущихъ вѣрою въ Сына Божія и носящихъ Христа въ сердцѣ своемъ, совершенно понятно, какимъ образомъ высшій міръ и вѣчность нахо-

дится съ нами ѣ въ насъ. Телескопъ можетъ раздвигать границы міра до какихъ угодно предѣловъ, и теорія эволюціи можетъ измѣрять міровое бытіе милліонами лѣтъ, но это не мѣшаетъ людямъ истиннаго благочестія преодолѣвать пространство и время, чувствовать и переживать безпредѣльную вѣчность. Когда Царство Божіе внутри человѣка, для сознанія дѣлается яснымъ, что не духовный міръ занимаетъ мѣсто въ матеріальномъ, а наоборотъ, матеріальный, какъ-бы онъ ни былъ великъ, содержится въ духовномъ, какъ меньшее въ большемъ, а время поглощается вѣчностью и совершенно исчезаетъ въ ней.

Такое торжествующее сознаніе сообщается христіанину тѣмъ богословіемъ, которое является Словомъ Божіимъ (Λόγος Θεοῦ), Свѣтомъ Истиннымъ, просвѣщающимъ человѣка (Іоан. I, 1. 5. 9. 18). Если-бы богословская наука встала когда нибудь на путь опытнаго богопознанія, вмѣсто раціональнаго, дальнѣйшее развитіе и успѣхи ея были бы обезпечены. Въ этомъ видѣ она явилась бы величайшею міровою силою, идущею впереди всѣхъ другихъ наукъ и указывающею имъ точку опоры и настоящую цѣль для дальнѣйшаго развитія.



О П Е Ч А Т К И.

Во II части.

Страница.	Строка.	Напечатано.	Должно быть.
15	1 сверху	выражающимъ ¹⁾ .	выражающимъ.
32	4 сверху	поводъ	поводъ
—	13 св.	міровое бытія	міровое бытіе
—	16 св.	отказался	отказался
—	17 св.	пониманія бытіе	пониманія бытія
62	9 сн. прим.	1 Цар. Цар.	1 Цар.
118	2 сн. прим.	1990 г.	1890 г.
121	1 сн. прим.	христа	Христа.