

Курс Богословия

(аполгетического)

Пособие студентам

к повторению догматико-аполгетического курса лекций по
Богословию.

Профессора Богословия
в Университете Св. Владимира
П. И. Светлова.

Киев.

Тип. С. В. КСальженко Ново-Елизаветинская Ст. Сов. Д.
'жж.

КСрс

АПОЛОГЕТИЧЕСКОГО
БОГОСЛОВИЯ

Профессора Богословия в Университете
Св. Владимира
П. И. СВЕТЛОВА.

КНОВ.

Тип. С. В. Кальченко, Пушкинская 5а., сов. Дом, 5.

7ж66.

Предлагаемый «Курс Богословия» составлен применительно к курсу лекций по богословию, читаемому автором в Университете Св. Владимира, к его системе и программе, и предназначен в пособие студентам для приготовления к экзамену по богословию, заключаю в себе краткое и точное воспроизведение курса лекций по богословию. Более подробное разъяснение тех или иных вопросов, входящих в содержание «Курса Богословия», желающие могут находить в подробных записях лекций и отчасти в другом сочинении автора «Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения», которое со- ставлено главным образом по записям лекций автора в Педагогико-филологическом Институте кн. Безбородко и предназначено для публики, а потому по системе и программе не совпадает с курсом лекций богословия в Университете Св. Владимира. (На это сочинение, под кратким названием *Апо- логетики*, делаются по местам прямые ссылки в *Курсе Богословии* для облегчения труда читателей.) Точно так же сверхвысочайшим трудом со сторо- ны готовящихся к экзамену по богословию было бы чтение во второй час- ти «Курса Богословия» сжатого текста, содержащего в себе разъяснение под- робнейших вопросов, но весьма ответственном делом со стороны интересующихся богословием «про себя», а не по поводу только экзаменов из богословия.

В заключение приятным долгом считаю выразить благодарность Универ- ситету Св. Владимира, нашедшему возможность при своей службе наске по- служить и делу религии значительным материальным содействием к изданию *Курса Богословии* как бы в подтверждение той несомненной истины, что в тяжелой борьбе человечества за лучшее будущее истинная наска и подлинно- христианская религия не враги, а лучшие союзники.

Книга 1-я г.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДОГМАТИКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКОГО КУРСА ЛЕКЦИЙ ПО БОГОСЛОВИЮ

- 1. ВВЕДЕНИЕ В БОГОСЛОВИЕ.
- 2. ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ОСНОВ ХРИСТИАНСТВА.

ОТДЕЛЕНИЕ

(ВВЕДЕНИЕ)

Общие вопросы

- 1. О МЕСТЕ БОГОСЛОВИЯ В СИСТЕМЕ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ, ИЛИ О ЗАДАЧЕ УНИВЕРСИТЕТСКОГО КУРСА БОГОСЛОВИЯ (1')

Что должно разуметь под именем *богословия* в Университете? Каково его значение и каковы задачи его в Университете? Исходя из различных взглядов на богословие одни хотят в богословии дать нечто вроде энциклопедии богословской, вводи для такой цели в богословские чтения отрывки разных богословских наук, напр., в таком сочетании: Св. Писание, Библейская история, Основное Богословие, Догматика, Правительное Богословие; другие, предлагая в чтении религиозно-правительную воспитательную цель, соединяют в чтениях Догматику с Правительным Богословием, причем чтения носят характер проповеди; третьи, по своим соображениям, под именем богословия дают соединение догматики с апологетикой, четвертые же и их большинство ограничивают объем своих чтений, а следовательно богословия, одним апологетикой. Но среди такого разнообразия взглядов на предмет и задачи бо-

богословия в Университете выделяется в качестве господствующего един, который разделяется большинством. Богословие по фетому взглядом имеет целью своею обоснование или утверждение в учащейся молодежи христианских религиозных и нравственных убеждений посредством углубления и расширения религиозных познаний, полученных ею в средней школе. Такая задача представляется возможною и осуществимою: она достигается христиаником требованием бесконечного совершенствования во всем, как и в познании, а равно большего сознательного зрелостях учащейся молодежи в высших учебных заведениях. Однако надо пожалеть, что при существующих условиях или обстоятельствах цель богословия приходится формировать несколько иначе приспособительно к фетим условиям. Вышеуказанная прекрасная цель обычно не достигается, как следуют: познания религиозные не расширяются, не совершенствуются, остаются на уровне с прежними, полученными на уроках Закона Божьего, забываются даже фети последние; остаются, что выходят из Университетов без религиозных убеждений, даже без всяких каких бы то ни было напр., научно-филологических убеждений, довольствуясь специальными знаниями, необходимыми для избираемой профессии. Наблюдается и обратное явление в лучшей части учащейся молодежи: стремление к самообразованию, к выработке определенного мировоззрения, как конечной цели самообразования и университетского образования; замечается настойчивое искание истины и отчетов, говоря словами Гейне, на pewno тревожные и страшные вопросы. Главная особенность явления в том, что в настоящее время в образованном обществе и учащейся молодежи при полном ярком сиянии света Христовой истины на земле спорно и искренно ищут истины иной и взамен приниженного на земле Христом мировоззрения ищут и изобретают новые — вот факт, застававший вздрогнуть или видоизменить поглавнишь выше задачи богословия — утверждать учащейся молодежи в христианской истине! Приходится выполнять более сложную и трудную задачу — привлекать учащейся молодежи к христианской истине прежде, чем утверждать ее в фетой истине, содействовать ей на пути к истине вообще, когда имеешь дело с людьми, еще только ищущими истины. Это стремление в молодежи к выработке мировоззрения или, короче, искание истины нельзя считать явлением временным и преходящим. Оно источник

своей имеет не только в психологических особенностях высшего возраста, но в условиях самого университетского образования. В конце концов, высшей и последней целью университетского образования, как что теперь означает многие, может быть только познание истины, приобретение цельного мировоззрения: в науке теоретический момент познания истины выше и прежде практического приложения истины к жизни. Полное и законченное университетское образование должно быть соединением того и другого моментов его, что и видим в лучших, выдающихся его представителях. Обладая специальными профессиональными знаниями, они в то же время возвышаются над узкими рамками своей специальности благодаря достижению ими общего, цельного миропонимания. Высокие примеры этого представляет выдающийся ученый вроде Д.Б.С. Рэймона, Гельмгольца, Гексли, Ног, Миллера, Пирогова и им подобных. Вообще философия, даже в виде метафизики, как известно, является неизбежно применима к точной науке и в виде материализма, позитивизма, неокантианства и эволюционизма она прокралась во все самые скрытые уголки естествознания, которое нельзя себе представить без философской подкладки. Естественно поэтому, что не только на историко-филологическом, юридическом, но и на прочих факультетах самым чтением научных трудов мысль учащихся, даже самая вялая и ленивая, несколько направляется в область затрагиваемых вопросами высшего теоретического порядка, общих вопросов, а в конце концов в все того же старого вопроса, что есть истина и где ее искать. Ответ на последний вопрос является естественной и неизбежной потребностью, создаваемой самым университетским курсом в учащихся. Таким образом, изыскание истины становится естественным и неотъемлемым явлением в жизни учащихся молодежи и университетов, с которым прежде всего должно считаться богословие. Оно должно выйти навстречу нуждам истины, оказать воздействие им в искании истины или в разработке определенного мировоззрения. В этом именно и заключается настоящая задача богословия в университете, и иначе она не может быть формулирована: богословие является в организме университетского образования одним из необходимых и научных функций его, поскольку оно способствует достижению последней и высшей цели университетского образования, т. е. по-

Знание истины, создание правильного общего взгляда на мир и все сущее. В такой постановке богословие стоит не вне системы университетского знания, но представляет нераздельную составную часть его столь же необходимую как и другие его части: оно в подлинном смысле несет службу университету или прямую интересам университетского образования. Действием служителям в выработке мировоззрения. Конечно, не одно только богословие выполняет эту роль в системе университетского образования, но оно является одним из необходимых моментов в процессе выработки мировоззрения — таким моментом, без которого самый процесс был бы во всех отношениях неправильным и бесплодным как в логическом, так в психологическом отношении. В интересах правильности мышления его выводы логиков требуются, чтобы материал, над которым работает мышление был достаточен по количеству: ведь правильность выводов зависит от прочим обуславливающей степенью широты опыта или объемом материала мышления, а также соблюдением элементарного правила: *ἀσφάλειον ἐστὶν ἀλλ' ἄπειρα ψάλλεσθαι*. Но ни каким образом не может быть правильным в логическом отношении прием, когда на пути к истине, в искании истины, хотят обойти То, Кто называл Себя Самым Истинным и Светом, и Жизнь мира; а если прием во внимание, что это наименование оправдано историей, то и в историческом смысле прием этот должен будет признаться непригодным, как несоответствующий указаниям и урокам, какие дает история, сама жизнь. Точно так же и в психологическом отношении без момента, предлагаемого богословием, процесс выработки мировоззрения становится ненормальным. Выработка нового мировоззрения всегда вызывает недовольство старым мировоззрением, сомнение в его истинности, и оно начинается критикой старого: «Зачем и почему, справедливо говорить профессор Н. Карев, Вели ясно и отчетливо не знаешь и не докажешь себе неистинность и непригодность старого». Это первая обязанность, которую должна исполнить молодежь, ищущая истины. Но когда же и где это может быть исполнена эта обязанность? Конечно, исполнение этого первого долга наиболее в средней школе по своему возрасту, предполагаемому шко-

Проф. Н. Н. Карев: *Письма к Славянской молодежи о самовоспитании*. СПб. Изд. 1898, Стр. 7.

лов. Для убеждения в необходимости замены христианского мировоззрения новым творчеством и достаточная самостоятельная зрелость, и больше обычного знакомство с богословием. Другими словами, исполнение такой обязанности падает как раз на университетский период в образовании.

Обстоятельным изучением богословия молодежи дается возможность отчетливо и ясно определить свои отношения к христианской религии, в которой она рождена и воспитана, и только тогда считать вопрос религиозный поконченным. Но совершенно не естественно, когда отрицают, да еще и свернонотать, старое и строят новое, не убедившись *должным образом* в негодности старого, даже без достаточного знания *чего* старого. Совершенно протирочтвенно и в высшей степени удивительно также, когда люди, воспитанные или выросшие в известных готовых взглядах или преданиях не чувствуют потребности ясно определить к ним свои отношения, а при серьезном, фтичском отношении ко всем едва ли все назовут *что* и моральным.

Из указанного нам товов следует вывод: *богословие является нужное для университетского образования дело, и добровольное изучение его студентами университета есть прямой результат их добросовестного отношения к университету и понимания задач университетского образования.*

1. Состав, метод и план университетского курса богословия (1)

Состав университетского курса богословия определяется указанным заданием его содействовать правильной выработке мировоззрения путем ознакомления с христианством. *Догматическое богословие* более всех прочих богословских наук пригодно для *чего* цели; оно занимается изложением догматов или истин христианской веры, в своей совокупности представляющих христианство именно как определенное религиозное мировоззрение. Поэтому именно догматическое богословие должно быть предметом университетского курса богословия. Оно должно быть положено в основу курса богословия также в виду недостаточного знакомства ищущих истины вне христианства с верованиями или догматами поладного; а незнание *что* в значительной степени обуславливается их пренебрежением к догматической стороне христианства и ложным понятием о бесполезности и даже вреде догматов для нравственно-сти (гр. А. Толстой). Правильное понятие о взаимном отношении между

моралью и догматами в христианской религии напротив делает необходимым изучение догматики для понимания христианской этики: в догматах даны теоретические основания христианской морали и ее специфическое отличие от всяких иных образцов морали в философии и религии.

Метод Университетского курса богословия точно так же вытекает из задачи его служить выработке мировоззрения в учащихся путем ознакомления с христианским мировоззрением или, как это теперь вышлось, путем изучения именно догматического богословия. Метод изучения последнего должен быть строго согласован с общей задачей курса. Совершенно излишне обоснование догматов учением Св. Писания и Св. Предания, или самая установка догматов там, где на первом месте стоит понимание, разъяснение догматов, или христианского мировоззрения в целом. Принимая без исследования в качестве христианского мировоззрения даваемое нам в вероучении православной церкви, Университетское богословие берет на себя задачу соединять только его понимание, знание. Понимать вещь везде и значит сравнивать ее с другой вещью: различать и находить сходства. На этой же психологической природе знания, как сравнения, стоит и изучение догматического богословия или христианского мировоззрения в целом и в отдельных догматах. Понимать христианское учение можно лишь тогда, когда мы по-своему будем ставить христианские идеи в отношении к другим идеям и понятиям, входящим в состав современного человеческого знания. Здесь найдем мы идеи, враждебные или противоречащие христианским идеям, и даем их *опровержение*; здесь есть немало научно-философских идей, близких или чуждых христианским, и богословие пользуется ими для *положительного обоснования* истин христианской религии. Другими словами, оно руководствуется исключительно *апологетическим методом* в изложении догматики (от греческого ἀπολογία защита), а потому самый курс богословия справедливо должен называться *догматико-апологетическим*, а также потому, что при таком методе многое из науки апологетики естественно входит в состав курса, так что в общем он представляет собой органическое соединение двух богословских наук: *догматики* и *апологетики*.

План Эпистемологического курса богословия точно так же находится в связи с его задачей содействия выработке мироозерцания. Выработка мироозерцания есть познавательный процесс, следующий законам логики и психологии, или короче, законам познания. *Порядок* и *способ* изложения предмета по-прежнему должен согласоваться с законами познания и даже прямо вытекать из правильного понятия о познании вообще и религиозно-христианском в частности. Вот почему такое понятие дается здесь непосредственно самим.

II

Об условиях религиозно-христианского знания

1. О необходимости согласия правильного познания христианства с психологическими законами познания вообще (1^е)

На пути к истине важен первый шаг; поэтому, чтобы овладеть истинной, заключенной в христианстве, и следовать ее, необходимо приобрести истинные и правильные отношения к христианству, т. е. сознать себе наперед, что, как и насколько должно быть предметом нашего знания. Между тем наблюдение показывает, что в среде интеллигентных людей не существует правильного отношения к христианству, на что оказывает влияние дух времени, в особенности так называемый *интеллектуализм* или *рационализм*, господствующий через европейской жизни и образованности. (Под этим разумеется не оценка разума, его значения и особенно в познании.) Естественно поэтому, что интеллектуализм проникает и в область религиозную и здесь отражается неправильными приемами в изучении христианской религии. Интеллигентные христианские религии хотят здесь все сознать и понять одним только разумом, различные вопросы жизни и знания решить так, как решаются, например, какие-нибудь несложные задачи. Разум делает судью и мерку истины; что не складывается в рамки разумного понимания, то из христианства отбрасывается как лишнее, непонятное, ложное. Возражение: Мы не понимаем того-то и того-то в христианстве считается очень сильным и великим. Такое знакомство с христианством строит на неправильной почве и чтобы установить правильное отношение, необходимо дать точное понятие о истинности и

Словениях христианского знания согласно с правильной теорией знания вообще и сущностью христианства в частности.

Рационализм дает некачественное значение в познании рассудка, выдвигает его на первое место, но также господствующие положения рассудка невозможно в познании вообще, чем более религиозном. Как была аналитическая, рассудок более пригоден к тому, чтобы размышлять, а не возидать в нашем познании; поэтому он прекрасно показывает ложь, но не способен показать истину. Поэтому в области религиозной значение рассудка в том, что он указывает на религиозные заблуждения, опровергает их и вообще имеет отрицательное значение. Но в деле выработки положительного мировоззрения является более важным не рассудок, а воля, если бы мировоззрение выработывалось самоотчетливо, а не получалось извне. Доказательство такого положения воли в познании религиозном может дать общий очерк механизма или процесса познания вообще.

Всякое знание складывается из двух моментов: *материального* и *формального*. В первом моменте посредством чувственных восприятий получаются содержание, материя или предмет знания; во втором моменте, в формальном, этот материал, доставляемый нам соответствующими чувственными восприятиями, обрабатывается рассудком по законам, ему свойственным. Таким образом механизм познания везде, даже и в религии; и здесь религиозная философия в настоящее время склонна признавать для объяснения происхождения религии или идеи Бога источник в соответствующем чувственном восприятии или ощущении действия на нас со стороны Божества, подобно тому, как мы ощущаем действия внешних предметов (теория происхождения идеи Бога проф. В. Кудрявцева). Поэтому, кто не чувствует действия Божества на свои души, тот не может иметь и познания о Боге. Но в материальный момент всякого знания входит не одно только чувственное восприятие; сюда надо отнести все, что влияет на наше знание независимо от рассудка: все особенности душевного склада субъекта, его характер, нравственность, его стремления и идеалы — одним словом, все живое личное познание. В особенности сильное влияние на познание всегда оказывает *чувство* и *воля*. Взаимодействием по опыту известно, как меняются наши взгляды на

вещи под влиянием капризного чувства: надежда, радость окрашивают все в розовый цвет, отчаяние все рисует в мрачных красках и п. Но еще важнее влияние боли: боль всецело управляет мышлением. Мышление как методическая деятельность познания, тем и отличается от представлений, мечтаний, что оно управляет им. Боль приводит в действие познавательные способности, начинает познание, направляет мышление на известный предмет, оттачивает внимание на известных сторонах его; боль поддерживает напряженность мышления, боль, наконец, заканчивает процесс мышления, иногда намекает вперед результат, к которому должно прийти мышление (превзидное мышление). Без боли нет внимания, потому что вниманием называется познание, направляемое в ту или другую сторону. Боль господствует над копированием, потому что в наше сознание проникают только такие впечатления, которые затрагивают наш интерес; боль господствует над памятью, потому что мы лучше запоминаем то, что связано с нашим интересом, и легко забываем такие впечатления, которые не имеют живого отношения к нашим интересам. Боль господствует над представлениями, потому что в наше сознание vstupает легче представления, которые нам приятны или нужны. Боль влияет на суждение: в суждениях о вещах не только в жизни, но и в научном мышлении нередко прокатывается тот или иной интерес, связанный с этими вещами. Чем больший интерес получает для нас знание, тем большее влияние приобретает на него боль. Под влиянием боли вырабатывается именно религиозно-философские убеждения человека. Боль поставляет по одному и тому же шаблону: все, что не входит в связь с нашими интересами, что не имеет для нас ценности, отбраковывается как ненужное, непонятное, ложное, а вводит в построение мироозерцания лишь то, что затрагивает наши интересы. Влияние боли на познание становится тем больше, чем более затрагиваются предметами его наши живые интересы. Но такова именно область религиозно-философского знания, и здесь есть область, где понимать вещь и хотеть ее — одно и то же; это — Евангелие. В Евангелии неверие иудеев ко Христу объяснено ни чем иным, как нравственным несовершенством народа иудейского. «В мире, — говорит апостол Иоанн, — свет был, но люди возабели более тьмы, нежели свет» (Ин. III, 19). Иудей

не хотели истины и потому не приняли ее, когда она явилась в лице Иисуса Христа. Воле можно сравнить с архитектором, который наперед определяет план, характер (стиль) здания, а рабочий П с другим рабочим, который только выполняет план. Прекрасно сказано Гоголем: «Рабочий не есть высшая сила способная; его обязанность чисто полицейская: располагать в порядок то, что он уже есть». Отсюда видно, как неправильно и категорично рабочное отношение к христианству. Если на познание влияет нравственное состояние человека, то какое значение могут иметь наши возражения против христианства? Большею частью им приписывается ищущими истины значение объективное: думают, что христианство противоречит истине.

Но лучше в этих случаях думать, что отрицательные отзывы о христианстве могут говорить и о недостаточной подготовке к пониманию христианской истины. Надо еще вырасти до понимания христианства: кроме умственной зрелости требуется здесь и нравственная зрелость человека.

О необходимости согласия правильного познания христианства с предметом, т. е. сущностью христианства, или о сущности христианства (4^ю).

Рабочное отношение к христианству противоречит и сущности христианства.

Один из типичных представителей современного скептицизма, а вместе и рационализма, г-н Л. Н. Толстой, в одном месте своей «Исповеди» говорит по отношению к богословию следующее требование: «Я не ищу объяснения всего в христианской религии, так как объяснение всего находится в бесконечности, но я хочу понять христианские истины так, чтобы быть приведенным к неизбежно-необходимому, чтобы последнее представлялось требованием самого же разума, а не другим обязательством поверить». В этих словах ясно указывается смешение в сознании г-на Л. Н. Толстого истин христианских с истинами чисто научными, даже математическими, по их сущности и по способу их знания нашим разумом. В геометрии, напр., практикуется метод доказательства от противного, но г-н Л. Н. Толстой требует применения

«того метода и к христианским догматам. Чтобы удовлетворить требование, предъявляемое Толстым, очевидно, христианство должно быть совершенно не тем, за что оно выдается здесь. Оно должно быть какой-нибудь доктриной или философской системой вроде гегелевской, или спинозовской, шеллинговской и др. Действительно до их пор там и там мы можем встретить взгляд на христианские догматы, как на систему отдельных истин. Такой взгляд особенно наглой проповедался в начале нынешнего столетия так называемой спекулятивной, эмпирической богословской школой, состоявшей под влиянием Шеллинга, Гегеля и Фихте. Но должно отбрасывать такого взгляда на христианские религии, как на философские системы, в высшей степени неограниченного и самым жестоким христианской религии. Когда называют христианские догматы систематической совокупности эмпирических истин, то не смешивают с философскими системами (обыкновенными немецкими). В философской системе все положения связаны внутренней логической связью, вытекают одно из другого, как в логике заключение вытекает из посылок и в математике теорема из аксиомы. Здесь впрочем философское положение есть вывод разума, но христианский догмат имеет совсем другой характер. В догмат о Св. Троице, о первородном грехе, о творении мира и т. п. не могут быть требованиями разума, необходимыми истинами мышления, так как эти положения для христианской мысли являются внешним откровением свыше. Словом, рассматриваемый взгляд на христианские догматы, как на философские системы, находится в противоречии и происхождением христианского учения, основанного на Божественном Откровении. Вследствие своего происхождения из сверхъестественного Откровения христианские истины не помещаются в рамках разума; если же они выводятся из разума, то это происходит вследствие того, что здесь отбрасывается сверхъестественный характер догматов христианских, проще сказать, богословы подгоняют эти догматы к мерке понимания разума и искажают их. В системе Гегеля догмат представляется ясным и очевидным требованием разума: для него христианский догмат, напр., о трех лицах Божества есть только символ идеи о чуждом проявлении Божества в мире; у Шеллинга догмат воплощения является символом идеи о тождестве материи и духа и т. д. Итак, по са-

мом с сверхъестественном прохождение христианство не может подаваться расклад. Но оно исключает расщепленное отношение и самым существом своим.

Что в христианстве главное? Ответ дан в Евангелии, в писании Нового Завета. Христианство по Евангелию не есть система или ряд идей, оно по своей сущности есть ряд исторических фактов, которые происходят в одном факте всемирного значения, в факте явления Бога во плоти для спасения мира. Христианство есть Евангелие или радостная весть о величайшем мировом событии, есть свидетельство о личности И. Христа, о Его жизни, Служении и делах и в особенности о крестной смерти и воскресении. Апостол Павел в 1 Кор. так резюмирует сущность христианства: оно есть слово о Кресте и о Распятии; Пмы, говорит он, проповедаем Христа распятого, для Иудеев слава, а для Еллинов безумие, для глупых же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость. Апостол Павел требует, чтобы его считали не философом, а простым свидетелем о Христе и Его Служении (1 Кор. II, 14 и др.). Из всего этого видно, что христианство есть факт исторический.

Каждый факт имеет две стороны: внешнюю и внутреннюю. Факт христианства имеет также две стороны.

Рассмотрим христианство с внешней стороны: с этой стороны христианство есть объективный исторический факт явления в мир Бога во плоти: оно есть Сам Христос и Его жизнь. Отсюда первая обязанность изучающего христианство и удостоверяется прежде всего в его исторических основах, как удостоверяется всякие исторические факты. Ренан, Штраус и др. делают вид, что они интерпретируют исторические основы христианства, а в действительности это обманчивая видимость. У Ренана указывается чисто расщепленное отношение к христианству. Он отвергает все истинные стороны христианства: что невозможно по его представлению (хотя он приводит иные основания к отрицанию Христа). Такое отношение неправильно. Не надо говорить: Воплощение Божества мне кажется невозможным, а надо ставить вопрос так: действительно ли Христос был таков личностью, каков Он изображен в Евангелии? Не надо говорить: Я не верю в воскресение Христа, а надо удостоверяется в воскресении Христа. Из этого видим, что Ренан не пишет историю, а следует

шаблон, которому следуют и все рационалисты. Они подгоняют факты под свои идеи. Паргюшшая наука идеи выводит из фактов, а не факты подгоняет под идеи. Здесь происходит наоборот. Из фактов видно, что раздочное понимание христианства свидетельствует о недостатке научного отношения к явлениям жизни, о недостатке даже научно-дисциплинированной мысли. Но и к науке много фактов необычайных, Много есть такого, что не инилось нашим мудрецам (Шекспир).

Сверх внешней, достопной и невердеим, стороны в христианстве есть еще невидимая, более важная сторона. С внешней стороны христианство есть Иисус Христос, Его учение, а со стороны внутренней — христианство есть новая благодатная жизнь, принеенная к миру И. Христом, Божественной исторической личностью. В факт жизнь вводит вера во Христа, иужен христианский опыт в факт новой благодатной жизни, чтобы она стала достопна нашему пониманию. Кто не испытал ее сам на себе, томс чужда будет внутренняя сторона христианства. Мир христианских идей — отражение новой жизни, принеенной Спасителем. Христианство говорит об исполнении; но как учение об исполнении может быть понятно человеку, который не приведен опытом жизни и благодатью к сознанию своей греховности, к сознанию о необходимости Божественной помощи. Для человека, не признающего зла, не может быть понятно исполнение от зла. Сам Иисус Христос ставит понимание Его учения к зависимости от нравственного настроения слушающего: тот только может понять внутреннюю сторону христианства, сведитгия к его истинности, Божественности, кто по своей жизни соответствует фактомс учению (Св. Иоан. VII, 17).

Итак, из понятия о христианстве, как факте, следует необходимость опытного, а не раздочного его изучения; в основс изучения христианства должны быть положены: 1) *опыт внешний* или исследование исторических основ христианства, проверка внешних фактов, лежащих в основании христианства; 2) *внутренний опыт* или переживание на самом себе возрождающего и обновляющего действия христианства, или фактов, образующих собой историческое основс христианства. Первый псчт изучения достопен даже не принадлежащим к христианству и служит необходимом переходном ступенью ко второму вво-

дащем⁸ в полное понимание христианства. Беспристрастное овладение историческими основами христианства может вести к признанию достоверности евангельской истории и Божественности Основателя христианства. Но что признания здесь не может достигать высоты и силы убеждения, основанных на собственном опыте или восприятии фактов; оно не больше и не выше вообще исторического знания о прошлом, нами не виденном, основанного на *доверии* к историческим документам. Таким образом путь внешнего исторического изучения христианства соответствует начальному фазису христианского знания, когда в основу его полагаются только *вера* и *доверие* или *вера от слуха* (Рим. 10, 14, ср. Ио. IV, 23), или *πίστις ἀκούσθη* по терминологии школьного богословия. В более совершенной и высокой фазисе познания христианства истинный человек становится благодаря истинной, живой, действительной и самительной вере, *вере-убеждению* (Евр. 11, 1) или *πίστις ἀληθείας, ἀποφύλα* по школьной терминологии. Такой степени в развитии христианского познания соответствует второй путь познания христианства, путь внутреннего опыта. Только благодаря опыту или переживанию на себе обновляющей силы христианства, последнее перестает быть для нас внешним фактом и становится фактом внутренним нашей жизни, который переживаете всеми силами нашей души. На этой степени знание христианства поднимается на высоту живого размышления его и непоколебимого убеждения, основанных на опыте: свидетельстве истинности христианства и Божественности его Основателя здесь мы имеем не на стороне, а в самих себе, в общении новой вечной жизни, порожденной в нас евангелием (см. 1 Кор. пол. Ио. гл. 1, ст. 5, ср. Ев. Ио. VII, 17).

2. **Вывод главных элементов религиозно христианского знания из учения о познании вообще и о сущности христианства (1⁹).**

3. Учение об элементах правильного познания христианства может быть сведено к нескольким основным положениям. Из него следует прежде всего тот вывод, что *основой христианского знания является религиозно-нравственный опыт или еще точнее, сама жизнь, согласная с христианскими началами*. Этот вывод следует, во-первых, из правильного понятия о познании вообще, из широкого понимания на него *воли* и *убеждения*. Христианская

истина становится вполне доступной пониманию лишь тогда, когда пройдет далее рассудка и к самости души, сердце, деятельности достиганием творчества и воли, т. е. когда полвеет ее, становится жить по ней. Во-первых, такой вывод следует из понятия о христианстве, не только как учении, но и как жизни, и притом новой духовной, благодатной жизни, принесенной на землю И. Христом. Не рассудок и внешние творения вводят нас в обладание духовным миром и познание его, а Дух Святой Своим благодатью вводит наш разум и сердце в мир высшей неземной реальности, делая наш дух через возрождение его в церкви причастным миру истинной духовности. *Душевный человек* (не христианин) не принимает того, что от Духа Божия (напр., тайна искупления: Кор., 1, 16), потому что он почитает что безумием; и не может разуместь, потому что о нем надобно видеть духовно (Кор., 1, 17 ср. Ев. Ио. VI, 17). Этот мир есть мир света, правды, истины, мир Божественный в особном смысле: поэтому зла, лжи, лести, а также только земной мир души не может быть родном тем миром и постигать его. Отсюда требуется для познания его любовь к Богу, отречение от самолюбия, похотей и проч. (Ио. V, 17; 12, 34; VIII, 12; V, 16; III, 17), одним словом и то, что называется чистотой сердца (*чистые сердца Бога взрывает* // Мф. V, 8). Вообще все слово и миром сверхъестественным, ибо подобное познается подобным. Словом, знание христианства доступно только христианину. Но отсюда следует другой важный вывод и

о необходимости посредства церкви в деле религиозно-христианского знания.

Если христианство доступно только познанию христианина, то ясно, что познание это возможно лишь в церкви, где заключен очаг духовной христианской жизни, где совершается приобщение человеческой души к высшему духовному миру и становится ее общение с ним многочисленными способами: невидимым действием благодати и разнообразными видимыми средствами и установлениями церкви Христовой. Этот неопровержимо-логический вывод из всего предшествующего изложения должен быть признан важнейшим

даже из отрицающих сверхъестественный характер церкви, в частности и ее непогрешимость в деле верования.

Церковь оказывает и более прямое содействие познанию и не одним только воспитанием к духовной христианской жизни, но и *преданием* или *свидетельством истины*, в ней хранящимся и передаваемым из века в век от времен апостольских до нас. Признание придания церковного необходимым элементом христианского знания точно так же есть логический вывод из суждения об элементах христианского знания. Основное знание христианское складывается из внешнего исторического опыта, отношений к познанию христианства с его исторической внешней стороны, и фактов, складывающих его основание и заключающихся в особенности в евангельской истории; и внутреннего религиозно-нравственного опыта, отношений к познанию внутреннего смысла фактов или размышления Христа и Его учения. Протестантизм и рационалистическая богословская школа показывают недостаточность одного *личного* опыта верующего в познании христианства и в необходимости поддержки церковного предания, как и в обладании исторической основой христианства, в частности, так и в толковании или понимании основных начал христианства. Первое доказывает, что второе вытекает из ограниченности личного опыта, как во всяком познании вообще, так и в религиозном в частности. Какой бы высотой духовной ни достигал отдельный член Церкви, непогрешимое и совершенное размышление христианства им было бы недостаточно: христианская истина, как и научная, добывается коллективными силами людей в ее истории. *Предание или свидетельство церкви и есть именно факт коллективный опыт верующих в обществе христианином или церкви, выполняющий недостаток личного опыта верующих.* Оно складывает последние и твердые основы христианского знания, и основы знания о внешних фактах, отношениях к личности, жизни и учению Иисуса Христа и знания внутреннего смысла фактов или понимания Христа и Его учения, т. е. в обычных терминах, и церковь хранит в себе, в писании и в своем предании. Откровение Божественное, складывающее положительное основы христианства и правильное понимание или толкование последнего.

Истинное предание или свидетельство Вселенской церкви можно отличать от ложного, руководясь правилом св. Викентия Леринского, признавать принадлежащим Церкви, а поэтому истинным только то, что составляет в ней *поверхностное, поточное и общее* верование: *τὸ ὡς πάντοτε, ὡς οὐδέποτε, ὡς ἀπό πάντων, ὡς ἀπὸ πάντων πάντων ἐλάττω*. Это правило служит единственным средством к отличию непогрешимых истин в христианских верованиях или догматах от частных мнений отдельных лиц и целых поместных церквей, когда особняком заблуждаются. Незаменимые догматы в этом отношении правила св. Викентия Леринского оправданы самым делом. Руководясь этим критерием христианской истины, старокаатолицизм (общество, образовавшееся из недобольных догматическими новшествами латинской церкви членов ее, особенно ватиканским догматом о непогрешимости папы) смело решило очистить латинских догматиков от всех вошедших в нее с VIII века примесей, чуждых христианской истине, и вполне приблизилась к восточной православной церкви, справедливо поэтому ища соединения с нею, т. е. открытого или официального признания со стороны восточной церкви его единства в вере с нею. Западные православные христиане, какими справедливо называть старокаатоликов, отличаются от восточных православных христиан в том, что не составляют существа христианской веры, а поэтому и препятствия к взаимному общению. Отличия этого рода касаются богословских обрядов, одежды духовенства, частных богословских мнений, отношений к воле о свободе религиозного слова и т. п. Только при великом различии существенного от несущественного в христианстве можно соблазняться, как препятствием к единению, существованием в старокаатолическом богословии мнений и даже терминов, слов, неразрешенных в русском богословии, напр. *вечное* существование об исхождении св. Духа от Отца *через* Сына, не употреблением измышленного латинских схоластиков слова *присуществование* (ὡρίσθησαν ὡς ὡρίσθησαν) в сужении о сущности таинства Евхаристии. Еще менее правило св. Викентия в определении истинности веры позволяет соблазняться свечков одеждо старокаатолических епископов и священников, не мешающее, а содействующее сближению духовенства и мирян, чреватом и ин.

через вербальное слово, и самым духом христианской религии, религии мира и любви».

7. Среди всех христианских церквей одна православная церковь *содержит в себе правильное христианское знание*. Признанием в принципе равных прав в познании за *личным* опытом и *авторитетом* или *свидетельством* церкви, воплощенным в себе *коллективный* опыт, православная церковь может выйти к полной гармонии познания и заключает в себе основы плодотворного научно-богословского развития христианской мысли, что не достигается другими церквями. В прочтении *личного* опыта или *индивидуального* начала в познании господствует над общим или авторитетом церкви до полного его поглощения, в латинстве, наоборот, авторитет церковный, воплощенный в едином лице *«непогрешимого»* папы подавляет личность в познании.

III

Выводы из суждения об условиях религиозно-христианского знания

7. **Возможность и необходимость научного построения богословия (7)**

Религиозно-христианское знание зиждется на двояком опыте: на внешнем историческом свидетельстве, открывающем нам христианство с его внешней стороны, и на внутреннем личном опыте верующего христианина, открывающем христианство с его внутренней стороны не только как исторический факт, всем доступный для изучения, но и как новая жизнь, благодать и сила, понятные тем, с которыми они есть. Другими словами, христианское знание имеет совершенно эмпирический характер, и делает не только возможным, но даже необходимым эмпирическое построение богословия, соответствующее сущности христианства. Но в таком построении богословие становится на шаг в точном значении этого слова. Общественные тайны в религии или догматы, непостижимых разумом, не препятствуют научному построению богословия. Все главные догматы христианства основаны на исторических фактах и представляются только богословские их формулы, даже такие догматы, как о лице Иисуса Христа, о Св. Троице, о воскресении и т. п. Основание веры в Божественную личность Иисуса Христа нам дано в фактах Евангельской ис-

теории или земной жизни Иисуса Христа: вера в то, что дана нам явлением Бого-человека среди людей, так что истина о Божественности Христа не есть отвлеченное понятие, но факт живой действительности, доступной видению. В основании своего учения о Божественности Христа сами апостолы ставят не что иное, как непосредственный свой личный опыт (ср. 1-е посл. Иоан. I, 10; 6-е посл. Иоан. I, 7). Точно так же самый непотрясаемый из догматов, а именно Троица или лиц в Боге, имеет основания свои не в учении только, но и в фактах Евангельской и Апостольской истории, а именно в тройственном явлении или откровении Бога миру как Отца, Сына и Духа, в событиях Крещения, Преображения, Пятидесятницы, Воплощения и др. Точно так же, как известно, наша христианская вера в воскресение мертвых основана на воскресении Первенца из мертвых Иисуса Христа. Вообще для правильного понимания христианства необходимо совершенно бросить ложное понятие о догматах, как о каких-то абстракциях или школьно-богословских понятиях: догматы в сущности своем не суть понятия или идеи, а прежде всего факты. Поэтому существование тайн или догматов в христианстве никоим образом не лишает религиозное знание научного характера, как и наука не перестает быть наукой, несмотря на то, что весьма многое ускользает от ее объяснения и имеет характер тайн, не меньших, чем тайна в религии. Наука не отрицает фактов, если бы они даже были необъяснимы: она их констатирует и принимает к своему рассмотрению; точно так же нельзя отрицать и христианских догматов, лежащих в основе христианства, потому что только, что они непонятны. Пусть догматы не вполне понятны, но мы должны принять их, потому что они служат выражением фактов исторической действительности: они требуют не сомнительского, а только научной исторической проверки. В самой точной науке есть элементы, вполне соответствующие тому, что в богословии называют догматами. Это основные ее понятия о материи, атоме, силе, химическом процессе, флоре и т. п., лежащие точками отправления всего научного знания о мире. Понятия эти имеют несравненно меньшую объективную ценность, чем догматы, так как они плод чистой абстракции и представляют собой ряд гипотез, являющихся первоначальными критической мысли или анализа, но удобных для объяснения явлений. Между тем исходными началами или

отправными точками нашего христианского знания являются не фикции, а исторические факты; наше знание основано не на зыбкой почве разрозненных построений, но на твердом фундаменте фактов. И этих фактов столько же, сколько догматов. Некоторые догматы не имеют, по-видимому, фактической основы, напр., догмат о втором пришествии Христова и т. п. Но что по-видимому, ибо в действительности все подобные догматы имеют свою основу в одном общем для всех факте, в *Учении Иисуса Христа*. Учение Иисуса Христа есть совершившийся в истории факт; но что это Учение самого Бога, слово Божие. Большого и лучшего удостоверения истины нет и не может быть.

План и разделение университетского курса богословия (4^е)

Разделение курса лекций богословия на две половины является естественным выводом из Учения о христианском познании, в частности о двояком — *внешнем* и *внутреннем опыте*, лежащем в основе христианского знания. В соответствии с первым и вторым курсом распадается на *обследование исторических основ христианства* и *интеллектуальное изложение и значение христианства*. В первой части курса устанавливается историческая достоверность фактов-догматов и в особенности коренного, к которому сводится весь, — к Божественности Лица и дела Иисуса Христа, Основателя христианства. Во второй части, согласно с психологией христианского знания, в соответствии с вторым моментом его, устанавливается правильное понимание христианства или Учения Христа. Таким почти следовала и проповедь апостольская и ныне следует Свояние Евангелия: сначала надо *узнать* и признать достоверными евангельские факты или евангельскую истину в конце концов о спасении мира во Христе, принять ее сначала хотя бы внешне верой (*доверие*), а потом, после принятия их верой внешней или внешней знанием, путем приобретения к новой благодатной жизни в ответственной борьбе с силами зла постепенно по мере опытов и возматания в этой жизни, устанавливать в смысле фактов-догматов или христианского Учения, связывать его верой внутренней, живое, чтобы в конце всего прийти к разложению христианской истины и полностью непоколебимому убеждению в ней.

Отделение

II

(Об исторических основах христианства)

1. Об исторических основах христианства и об явлении в мире Бога во плоти, как последний основы христианства (4)

Основанием христианства служит сверхъестественное Божественное Откровение Ветхого и Нового Завета, представляющие собой совершенно исторический факт, доступный научному историческому изучению. Последовательный исторический ход Божественного Откровения в мире с большой наглядностью и точностью изображен ап. Павлом в послании к Евр. I, 1-11. Здесь Откровение в Ветхом Завете представляется началом, а Откровение Нового Завета во Христе — окончанием и завершением всего Божественного откровения в мире, и таким образом представляет правильный взгляд на отношения Ветхого и Нового Завета, по которому первый является начальными страницами, а последний — заключением в единой книге Божественного откровения. Христианское мировоззрение и догматическое и нравственное учение имеют корни свои в Откровении Ветхого Завета, где дается уже в книге Бытия, в ее повествовании о происхождении мира, грехопадении и проч., основание христианского учения о Боге, Личном и всемогущем Творце мира, о происхождении и сущности зла, о человеке и проч., а также еще в книгах Моисея (Лев. и Втор.) намечается ясно главное начало христианской морали о любви к Богу и ближним (Мар. 22, 37). Еще большее содействие оказывает Ветхий Завет к размышлению самой Личности Христа и Его дела (искупления мира). Главнейшая цель его и заключалась именно в подготовке людей к вере в Мессию. Иисуса по предтвом закона, пророчеств, обетований и прообразов. Сам Иисус Христос советовал обращаться к Писанию Ветхого Завета (Мат. 23, 29; Лк. 24, 27 и др.). Однако само Ветхозаветное Откровение ценность свою получает от свидетельства о его Божественности, данного Иисусом Христом (напр. Ио. 5, 39), и основывается на его Божественном авторитете. Не Новый Завет получает свою санкцию в Ветхом Завете, а последний — в первом. Поэтому позднейшие по времени факты евангельской ис-

тории или откровения Божественного в Новом Завете становится первым по своему значению в качестве основы христианства. Все эти факты в сущности сводятся, как к своему корню, к одному центральному факту явления в мире Бога во плоти в лице Иисуса Христа или Боговоплощения: из этого факта вытекают и все другие факты. Поэтому овладение исторической основой христианства в Евангельской истории сводится в сущности к овладению личности Иисуса Христа, к решению вопроса о Его Божественности, от которого зависит судьба христианства. Христианство выдвигает себя за абсолютную и безусловно совершенную форму религии потому что, что она указывает в лице Иисуса Христа осуществление полного откровения Бога миру и), полное избавление или исполнение от зла, к чему стремятся и все религии. Но на такое значение христианство может претендовать только в том случае, если Иисус Христос есть не простое человеческое существо, а единосущный Бог Отец Сын, каким Он изображен в Евангелии. Итак, в Божественности Иисуса Христа — главная опора христианства, непоколебимое основание христианской веры и надежды.

Но этот коренной факт Евангельской истории получает еще особенное значение в качестве эмпирической (опытной) основы религиозно-христианского знания и даваемого в христианстве мировоззрения, а через то возвышает наше христианское знание над простым разумением и его пустыми отвлеченностями и раздочными построениями, не подлежащими опытной научной проверке. Все и всякие религиозные вопросы до и вне воплощения Сына Божия должны были разрешаться на шаткой почве слабого человеческого разума, на почве философского мышления. Вершица метафизика сделала все необходимое для спасения высших идей человеческого духа и дала рациональные доказательства высших идей разума — доказательства бытия Божия, духовности и бессмертия души и т. п., но она не могла дать твердых основ в нашем уме мир духом. Нужен был очевидный исторический факт в качестве эмпирической основы религиозного знания; нужно было низвести религиозные идеи и туманных высот мышления в область осязаемого факта. Это сделано явлением Бога во плоти на земле. Отныне вера наша возводит на ступень знания и не требует разумительных оснований и доказательств. Кто

спросит нас, есть ли Бог, есть ли добро, истина, есть ли грех и наказание, есть ли мир духовный, душа и т. п. Мы не будем долго размышлять и скажем только на Того, в Кого дан ответ на все. Если агностицизм и неокантизм с другими философскими направлениями все еще продолжают видеть в религии продукт идейного творчества, не давая ему объективной ценности, то что забывают, что объективное оправдание четким Прозранием человеческого сердца дано в Боговоплощении. Не на пику философских спекуляций и не на зыбкой почве нравственного опыта построены наша религия, наше мировоззрение, а на историческом факте истинного и живого явления в мире Жизни, Истины, Света и Добра в Лице Господа нашего Иисуса Христа. Ибо жизнь являлась, и мы видели и вернем отныне в четкую верную Жизнь, Которая была у Отца и явилась нам (Ио. 1, 1).

Подлинность и историческая достоверность Евангелий, как свидетельств исторического факта явления в мир Бога во плоти или Божественности Основателя христианства (1)

В первое время по вознесении Иисуса Христа на небо, в христианском обществе в строгом предании обращались свидетельства об истине и жизни Иисуса. Но по мере распространения христианской церкви все более и более обнаруживалась необходимость в письменном закреплении сведений о фактах из жизни Иисуса. Таким образом, уже во времена апостолов являлись попытки живого описания Иисуса, или Евангелия, как видно из предисловия к Евангелию от Луки. Кроме канонических Евангелий в церкви появилось много и других Евангелий, не принятых Церковью и известных под именем апокрифических, хотя некоторые из них пользовались уважением в ней.

Синopticические Евангелия. Первые три из них представляют между собой большое сходство в содержании и даже в плане повествования. Все они говорят, большей частью, о деятельности Иисуса Христа в Галилее, передают почти одни и те же факты с разными подробностями, так что пополняют друг друга и могут быть рассматриваемы параллельно, почему и называются синоopticическими. Четвертое Евангелие, что оно стоит как бы особняком. Очевидно, что историческая достоверность Евангелий прямо пропорциональна истине их данных; поэтому рационализм требует как можно

дальше от апостольской эпохи отодвинуть происхождение Евангелий, так, напр., Штраус относит происхождение Евангелий к половине второго века по Р. Х. (ему нужно было выиграть время, чтобы объяснить происхождение в христианском обществе мифов об Иисусе: для образования легенд требовалось время, забвение фактов из жизни Иисуса). Но уже в Тевингенской школе Бадер, а потом и его ученики мало помалу, с успехами библейской критики, время происхождения Евангелий придвигали ближе к началу христианства. Великим богословским авторитетом в западной богословской школе, проф. Гарнаком, недавно (в '86 г.) происхождение всей Новозаветной письменности отнесено было к *первому веку* и легкий процесс образования ее, принятой Бадером и его школой (новотевингенской), сокращен в *пятнадцатилетний* (см. предисловие *ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς γαλιλαίας τῆς ἐουδαίου*, лнψαί, '86). Теперь происхождение трех апокалиптичных Евангелий отнесено к *100* гг. по Р. Х., т. е. ко времени жизни очевидцев евангельской истории. Рационалистическая библейская критика принуждена делать следующие шаги. Евангелие от Марка на основании подлинного исторического свидетельства ученика Иоанна Богослова, Папия, еп. Иерапольского, должно отнести к евангелисту Марку, который был учеником ап. Петра и, хотя не был очевидцем евангельских событий, но писал о них по слов ап. Петра, близкого ученика Иисуса Христа. Относительно Евангелия от Матфея рационализм на основании свидетельства Папия Иерапольского должен делать следующие шаги. В основании этого Евангелия лежит подлинная запись речей Иисуса на арамейском языке, сделанная Матфеем до разрушения Иерусалима, а потом переведена была на греческий язык с некоторыми фактическими комментариями и получила тот вид, какой она теперь имеет в Евангелии от Матфея. Автором Евангелия от Луки признан теперь Лука, один из 70, ученик ап. Павла. Относительно подлинности Ев. от Луки даже и в XVIII в. библейская критика возвышала свой голос с большою осторожностью.

Четвертое Евангелие и его подлинность.

Для доказательства достоверности четвертого Евангелия критика Сетонавила прочные основания. Иринеи, еп. Лионский (180 г.), считает четвертое Евангелие принадлежащим Иоанну Богослову на основании свидетельства Поли-

карпа Смирнского, Стеника Иоанна Боголова. Во всяком случае четвертое Евангелие написано раньше 70 г., потому что во времени 70 г. отсюда бы-
 держки из четвертого Евангелия 8 гностиков (Валентина, Василида), которые
 вылаивали на него, как на авторитет. В виду медленности распространения
 писаний в это время и приобретения ими авторитета, можно допустить, что
 четвертое Евангелие написано раньше 70 года. При этом необходимо принять
 во внимание и то, что ап. Иоанн жил дольше других апостолов и умер в
 начале II в. Чтобы подчеркнуть подлинность четвертого Евангелия, рациона-
 лизм старается как можно резче выдвинуть различия между ним и синопти-
 ческими Евангелиями и эти различия превратить в противоположности и
 противоречия. Поэтому если синоптические Евангелия подлинны, то четвертое,
 говорят, должно быть неподлинно. Различия, действительно, существуют.
 Четвертое Евангелие изображает и рассказывает такие факты, какие неиз-
 вестны в первых трех Евангелиях. Местом действия евангельских событий
 представляется не Галилея, а Иудея и в частности Иерусалим. Иисус Христос
 здесь произносит такие речи, каких не записано 8 синоптиков; наконец, Его
 личность здесь изображена в новом обличии. Но рационализм эти различия
 старается преувеличить. Так, рационализм предполагает, что факты синопти-
 ческих Евангелий неизвестны писателю четвертого Евангелия. Но в действи-
 тельности, хотя евангелист Иоанн и не упоминает о многих фактах, одна-
 ко он предполагает их общезвестными: напр., евангелист Иоанн не говорит
 об ищущих виноватых, но он предполагает подобного рода иудеи извест-
 ными, так, самая возможность влечения виа в человека им известна; об
 Иуде он замечает, что «в Иуде вошел сатана» (Жн., *). Кроме того, в
 конце Евангелия Иоанн говорит: «Многое и другое совершил Иисус: и если бы
 все это описать подробно, то весь мир не вместит бы напи-
 санных книг» (Ио. Жн., *). Точно так же, хотя ив. Иоанн изображает дея-
 тельность Иисуса Христа в Иудее, однако в 1-й и 2-й главах деятельность
 Его в Галилее представляется известной. В особенности старается преуве-
 личить различия в жизни Иисуса Христа 8 синоптиков и в четвертом Еванге-

В Жн. 70 читаем: «Многое сотворил Иисус пред Стениками Своими и других
 иудей, о которых не написано в книге сей».

ли, Сказывая на громадное различие речей Иисуса Христа: речи отличаются по объемам, форме и содержанию. По объемам речи 8 синоптиков отличаются краткостью; речи четвертого Евангелия отличаются длиннотой, что 8 продолжительные беседы, как, напр., прощальная беседа с учениками, беседа с самарянкай, Никодимом и др. У синоптиков Иисус Христос предлагает свое учение в форме притчей и кратких афоризмов, или изречений, наглядно изображающих евангельскую истину; в Евангелии от Иоанна Его речи имеют вид лекций с тонкой метаматрической диалектикой и представляются недоступными пониманию простого народа. Наконец, содержанием речей 8 синоптиков служит нравственное учение, те или иные правила морали; наоборот, в четвертом Евангелии речи носят философский, созерцательный характер. Предметом речей четвертого Евангелия служат, по большей части, метафизические или созерцательные истины: в четвертом Евангелии Иисус Христос излагает учение по преимуществу о своем Лице, об отношениях своих к Богу Отцу, и цель учения в четвертом Евангелии заключается в том, чтобы свести слушающих к Божественности Иисуса Христа; здесь Иисус Христос верит в самого себя, как Сына Божия, объясняет сущность евангельского учения. В таком представлении дела много преувеличений, хотя особенности речей в четвертом Евангелии и 8 синоптиков в общем отмечены верно. Но эти особенности не могут быть названы исключительными, т. е. они попеременно встречаются и 8 синоптиков, и в четвертом Евангелии. Длинные речи находятся и 8 синоптиков, напр., Нагорная беседа Спасителя. Есть и 8 синоптиков речи созерцательного характера, напр. Мф. 21, 33. С другой стороны и в Евангелии Иоанна часто встречаются символические изображения истины, притчи, напр. притча о виноградной лозе, о добром пастыре и т. п. Совершенно уже неверно то, что нигде в синоптических Евангелиях речи не имеют цели утвердить веру во Христа, как Сына Божия; и синоптические Евангелия изображают Иисуса Христа Сыном Божиим, Мессией, и последние цели свои имеют не одну лишь передачу фактов из жизни Иисуса Христа и изложение Его учения, но установление правильного отношения к самой личности Христа, как Иисуса Христа, Мессии. Вообще 8 первых трех евангелистов Иисус Христос, говорит нам, является в совершенно живых чертах исторической действительности, как

Считается моралист, или один из раввинов иудейских, а в четвертом Евангелии каким-то сверхъестественным существом или, короче, Божественным существом, Словом (Λόγος). Но рационализм замалчивает о том, что и синоптические Евангелия изображают Иисуса Христа Сыном Божиим, хотя они предпочитают действительно Иисуса Христа и Его жизнь больше с внешней видимой стороны, чем с внутренней, а евангелист Иоанн глубже входит в самые факты евангельские, старается проникнуть в их сущность, за их видимую сторону, и его Евангелие имеет ближайшую цель изобразить жизнь и Личность Иисуса Христа с Божественной, сверхъестественной стороны. Из изложенного в виде общего вывода следует, что различие между синоптическими и четвертым Евангелиями не есть противоположность или противоречие, а разнообразие: Евангелия не только не искажают друг друга, но дополняют, и в общем дают полный образ Иисуса Христа, который был бы неполным, незаконченным, если бы Церковь владела только синоптическими Евангелиями.

Подтверждение исторической достоверности Евангелий дает послания апостольские, и в этом отношении особенно важность имеют послания ап. Павла. Послания ап. Павла написаны в лучший период времени после распятия и таким образом охватывают собой эпоху, самую близкую к жизни Иисуса Христа: самое позднее из них не могло произойти позже 6 г. по Р. Х. (год кончины апостола Павла). При этом весьма важно то обстоятельство, что четыре послания (два к коринфянам, одно к римлянам и одно к галатам) признаны единогласно за подлинные даже неверующими. Но уже и этих четырех посланий достаточно для нашей цели: они в общем дают нам евангельский образ Иисуса Христа и содержат в себе указания, хотя и не подробные, на важнейшие события в жизни Иисуса и на Его учение, как они изложены в Евангелиях. Здесь мы имеем указания на происхождение Иисуса Христа из рода Давидова (Рим. I, 3), Его рождение от жены (Гал. IV, 4), на обрезание, установление таинства Евхаристии (Кор. XI, 23 и др.), Его распятие, смерть, особенно трехдневное воскресение даже с некоторыми отношениями сюда подробностями, напр., об осуждении египтянами Израиляками (Кор. II, 14), о предательстве (Кор. XI, 23), о явлении воскресшего ученикам (Кор. XV, 4).

Личность Иисуса Христа в посланиях ап. Павла рисуетя сходно с евангель-

ским Θ изображением. Иисус Христос по ап. Павлу более, чем безгрешный святой человек; Он Π Сын Божий (Рим. I, \sim ; Гал. IV, \sim и др.) и сын Давидов, от вечности сопричислявшийся к Отцу в Божественной славе и нас ради обнищавший (Кор. VIII. ж). Творец мира (Кор. VIII. \sim), сошедший с неба (Кор. жV , \sim) и теперь седящий одесью Отца (Рим. VIII. \sim) и имеющий придти судить живых и мертвых Господь и Бог наш (Рим. II, \sim). Послания точно так же содержат прямые ссылки и на Счастье Господа, сошедшего с Счастьем Θ в изложении евангельском, таково напр., Счастье и втором пришествии Господа или даже частная ссылка на заповедь Θ проповедующим евангелие жить от Евангелия (Кор. I ж . \sim и др. Лк. ж . \sim). Нет сказаний у апостола на ж дела, о которых ссылается Евангелия Π Но так как ап. Павел подробно говорит о ж делах, совершившихся именем Христовым в его время в Церкви и им самим (см. напр. Кор. жII . жIII . жIV), то ясно, что ж тими посланиями предполагается возможность и даже необходимость совершения ж дела самим Иисусом Христом, а не говорит он о них потому, что предполагает их вполне известными своим читателям. Вообще требование от посланий подробностей исторических касательно жизни Иисуса Христа не согласно с целью их: цель их заключалась не в первоначальном насаждении веры, а в утверждении ж же обратившихся к вере ко Христу. Сообщение фактов из жизни Иисуса Христа предшествовало всегда посланиям, письменным наставлениям в вере, и потому, видя знакомства с ними читателей, вспоминания делались о них мимоходом, когда ж то было нужно (см. Рим. II, \sim). Отсюда вполне понятны частые ссылки Ап. Павла на крестную смерть Иисуса Христа и Θ воскресение, и замечание о других менее важных фактах.

Свидетельство, даваемое посланиями ап. Павла, имеет громадную важность: оно отвечает самым строгим требованиям исторической критики. Свидетельство ж то дано в совершенно исторической обстановке: между распятием Христа и самым поздним посланием апостола лежит промежуток времени всего в \sim лет, так что свидетельство ж то принадлежит к эпохе очевидцев

Исторический элемент в писаниях ап. Павла признает, и притом считает его весьма значительным, сами представители отрицательно-критической школы, как церковный историк *Гиссарт* (ἀρ. λ. ὁδοῦ ἀδελφῶν III LIV, в ж . III, pp. ж , ἀψαλ ж).

жизни Иисуса Христа, деятельности апостолов. Свидетельство *«что»* принадлежит лицу, вращавшемуся в кругу непосредственных и ближайших очевидцев, *«и»* учеников Иисуса Христа, ап. Петра, Павла, Иоанна (Д. А. 13, 16, 17; Гал. II, 1, 2), бывшем свидетелем ап. Павла и Варнавы (из семидесяти) в их евангельской проповеди, имевшем кругом себя среди иудеев и христиан очевидцев Иисуса, Его современников (каковым мог быть и сам апостол, бывший Савл). Свидетельство *«что»* принадлежит лицу находившемуся в особенно благоприятных условиях для правдивости и беспристрастия: оно исходит от человека, который не был приближенным лицом к Иисусу Христу, не был из Его учеников, а напротив, был врагом христианства и гонителем его, и потому оно вызвано ни чем иным, как только познанием истины, результатом тщательного взвешивания всех данных за и против нее, которыми в таком обилии располагал апостол. Наконец, свидетельство *«что»* о Христе дано апостолом открыто на виду у всех его многочисленных и злейших врагов иудеев и христиан из иудеев, следивших за каждым словом и шагом его: оно было словом, которое не боялся света и обличения.

2. ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ЧУДЕС (4'0)

Если бы Иисус Христос не совершал чудес и не обладал *«сверхъестественным»* могуществом, что *«что»* доказывало бы, что он не Бог, и, кроме того, что он не мог бы быть Искупителем нашим. Задача Христа, как Искупителя, не в одном только том, чтобы научить людей доброму, но вместе с тем дать силы делать добро, обновить нравственную природу человека, создать даже во внешних обстоятельствах, *«и»* в природе, благоприятные условия для новой духовной жизни, дать новое небо и новую землю. Отсюда решение вопроса, обладал ли Иисус Христос *«сверхъестественным»* могуществом, является неизбежным для Его дела исполнения. Но и независимо от *«что»* историческая достоверность евангельских чудес во всяком случае должна быть оправдана в интересах доказательства исторической достоверности евангелий вообще: чудеса занимают большое место в евангельской истории и вся последняя пронизана *«сверхъестественным»* характером.

1. *Об историчности достоверности евангельских чудес вообще.* Отвечать историчности достоверности евангельских чудес можно: или ковенно, **II ист.** **венным** объяснением чудес, или прямо отрицанием в чудесах всякой исторической основы в виде хотя бы истинного факта, обязательного евангелистами в чудесах оболочек. Первого способа особенно держался старый рационализм XVIII и начала XIX в., второй способ господствует в мифической школе Штрауса.

Чаще всего в истинном объяснении чудес рационализм прибегает к фризистическому приему, т. е. к превращению или перетолкованию чудесного в истинное, напр., евангелист говорит (Мф XV, 2) о хождении Иисуса Христа *на* море (ἀκούει ἐν ἕξει), или *по* морю, а критика превращает *что* в хождение *при* (ἀν ἕξει). Она исходит здесь из предположения о неточной передаче евангелистами евангельских фактов, вида прищипывания к точной и правильной передаче фактов учениками Христа в их несении истинными силами объяснить истинные факты, и в стремлении при этом видеть чудо в простых истинных явлениях, в легковерии, любви к чудесному, в живом воображении. Но и без школьных познаний в истинных наваках ученики Христовы обладали всеми условиями к правильному различению необыкновенного от истинного или обыкновенного и к точной передаче своих впечатлений, обладали здравым умом, элементарной наблюдательностью, внешними чертами и правдивостью. Теория в своем пренебрежении к историческому достоинству евангельских повествований о чудесах идет гораздо дальше предположения в очевидцах евангельских событий протой неспособности правильной оценки и понимания фактов в жизни и деятельности Иисуса Христа, преувеличивая *что* неспособность до степени какого-то существенного поворота жизнепечалений и заставляла евангелистов не видеть того, что есть, и видеть что, чего нет; евангелист передает, напр., как великое чудо, схождение божии повелением Иисуса (Мр. IV, 39), а рационализм разрешает *что* чудо в весьма истинное маленькое дело, о котором можно было бы и не говорить: словом Иисуса была водворена тишина не в стихиях, а в душе учеников, споконных Им: море *показало* ученикам спокойным, когда стало спокойно в них на душе. Другими словами, они подверглись галлюцинации. Если в *что* и

дѣлѣхъ подобныѣхъ и случаевъ евангелисты рассказываютъ о тѣхъ или иныхъ событи-
 яхъ, какъ о чуждыхъ, что вѣрно, конечно, лишь потому, что они таковыми
 были в действительности; они рассказываютъ именно о чуждыхъ, и чуждо-то
 именно вида и характера побуждением для рассказовъ ихъ. Вторичная чуждость
 в рассказѣ, справедливо говоритъ *Ульгорн*, Оксфордска Вторичная главное в рас-
 казе, его цель, зерно, ради котораго только и передается рассказъ (ἀρ.
 Οὐκ ἔστιν ἄλλ' ἵνα ἴδωμεν ὅτι καὶ ἡμεῖς ἐκείνου ἀπὸ τῆς ἀλλοτρίου ἀποδοῦμεν.
 ἀποδοῦμεν ἡμ., ψ. *). Особый видъ фекзигетического объяснения чужды
 предметамъ объяснение ихъ *аллегорическое* или *символическое*, даваемое тогда, когда не
 удается Вторично чуждый элементъ в евангельскихъ рассказахъ средствами
 обыкновеннаго фекзигезиса. Тѣмъ воскресение Лазаря отъ мертвыхъ им-
 колломъ нравственнаго обновления людей, ихъ духовнаго воскресения словомъ Хри-
 стова Сина, чуждость насыщение хлѣбомъ аллегорическою интеграцией изрече-
 ния Христа о Сибѣ: *Азъ емь хлѣбъ животный* и т. п. (Примъ Вторичный.) *Фи-*
зикское объяснение евангельскихъ чуждыхъ рассказовъ стремится Вторично чуж-
 ды элементъ в нихъ указаниемъ естественныхъ физическихъ причинъ событий,
 напр., преобразование внешнего вида Христа на Фаворѣ, блантанне Его одежда и
 ивание лица Его были отблескомъ протѣ солнечныхъ лучей, спавшихъ на Христа
 к моменту, когда Он вѣдывалъ с какими-то незнакомцами и т. п. Тѣмъ
 приемъ применяется к чуждымъ *инцеллиамъ*, которые здѣсь объясняются дейст-
 виемъ тѣхъ или иныхъ внешнихъ средствъ, напр. воды, масла, слезны, смешанной с
 пылью (*брунны*), боли того П прикосновения к больнымъ, возложения на нихъ
 рѣкъ Индусомъ. Во всехъ вѣдѣхъ символическихъ действияхъ сообщения целебной бла-
 годати больнымъ рационализмъ видитъ намекъ на действительное лечение боль-
 ныхъ обычными средствами восточной медицины, а в самомъ Индусѣ необычно-
 веннаго врача и целителя. Конечно ни в какомъ случаѣ спомощныхъ средствъ
 недостаточно для излечения болезней, особенно П какъ природная элепта (*Но-*
Иѣ), да и нельзя допустить, что бы Индусъ могъ сделать больше, чемъ дела-
 ютъ наши современные врачи с помощью бесконечно дальше шедшей в своемъ
 развитии медицины, сравнительно с современною Индусомъ Христомъ.

Начинательность и невещественность такъ наз. Вторичнаго объяснения
 чужды слишкомъ ясны для всякаго, чтобы вѣрно объяснение могло долго про-

держатся: евангелисты несомненно рассказывают нам о чудесах и ведут рас-
каз этой в тоне историческом. Рационализм никак не старается доказать
нам, что евангелисты рассказывают не о том, о чем действительно рассказы-
вают - и что главный и общий недостаток объяснения. Его старается
стремится устранить мифический принцип объяснения Чудесного в Евангелиях. По теории
Штрауса Евангелия - собрание мифов, - как венок, сплетенный благоговейно
фантазией последователей Иисуса, Мессии, и возложенный на главы Его.
Канков, по которой эта фантазия вышивала образ Иисуса-Мессии, должны
были изжить иудейские представления о Мессии, сложившиеся сами, между
прочим, под влиянием ветхозаветных прообразов и пророчеств. Естественно,
прообразы эти и пророчества должны были исполниться на Мессии. Откуда
на личность Иисуса и Его жизнь переносится и переводится в действитель-
ные события все черты мессианско-иудейского образа, а также в преувеличен-
ном виде черты из жизни ветхозаветных лиц, бывших прообразами Мессии:
если Моисей извел воду из камня, то Мессия должен был сделать боль-
ше, - превратить воду в вино; Моисей ходил с горы Синаи с просветленным
лицом, - Мессия должен был преобразиться на горе Фаворе и т. д. В Еван-
гелиях Штраус старается найти доказательства того, что Иисус не был
Чудотворцем и что таким сделала Его народная молва. Здесь говорит
иногда, что Иисус отказывался исполнять гробы предъявлявшиеся к Нем
иудеями требования совершить знамение в доказательство мессианского Его
догматизма (Мф. 23, 29; 23, 34; Лк. 11, 29); - как он огорчался требова-
нием от Него Чуда (Ио. 4, 21; Мф. 8, 29) и т. п. Все это говорит
всего бы, что слава Чудотворца несомненно навязана была Иисусу. Если
и были совершены какие-либо чудесные исцеления, то такие исцеления могли
быть независимым от Его воли действием Его обязательной личности на
воображение народа и следствием веры в Него... Настоящее действительность,
однако, Евангелия представляют совсем иначе. Наш Иисус часто Сам предлага-
ет исцеление больным и совершает его, когда больные не ожидают и не про-
сят от Него исцеления (Ио. 12, 13; 5, 14). Действительный Иисус Евангелий
объявляет сверхъестественное могущество необходимым для выполнения Сво-
его мессианского назначения, для совершения дела исполнения, и совершая Ч.

дела, Он выполняет воле посланного Его Отца (Ио. V, 30 и др.; IЭ, 20). Иисус Христос придавал большое значение чудесам Своим, как наглядным и для всех убедительным доказательством Его Божественности или Его мессианского достоинства (Ио. Э, 20, 21; ЭV, 20 и др.); но при этом Он предпочитал, чтобы люди обращались к Немю по любви к Немю и Его учению, а не по внешним побуждениям. Таким образом, что Иисус Христос отказывался иногда совершить чудо, запрещал разглашать о чудесах, совершенных уже и проч. Кроме Евангелий и другие священные книги Нового Завета дают свидетельства о действительности чудес Иисуса Христа и изобилуют во всем мифическою школою (Деван. Ап. II, 1; Э, 20, 21; Рим. ЭV, 1, 2; Кор. ЭII, 1; Кор. ЭIII, 1, 2, и др.) Свидетельства этим же дают: 1) древняя христианская церковь в лице учителей и отцов, близких в первоначальной евангельской эпохе, как св. *Ириней Лионский*, утверждающийся на показаниях своего учителя св. *Поликарпа Смирнского*, ученика Иоанна Богослова, *Кодрат Афинский* в своей апологии перед Адрианом, утверждающий, что еще в его время живы были лица, исцеленные и воскресшие Иисусом Христом, и 2) даже само древнее язычество в лице философов из стоиков и неоплатоников, которые в своих сочинениях оставили нам доказательства действительности евангельских чудес, напр. Пеллз (во II в.) в своем соч. *Λόγος ἀληθής* не подвергает сомнению действительность евангельских чудес, объясняет их только действием волшебства, согласно языческим понятиям; неоплатоник Филострат (около 160 г.) прочтительно высказывает основателя христианства какого-то мифического Аполлония Тианского, как реформатора язычества, и дает в жизнеописании Аполлония жалкое копие евангельской истории, между прочим приписывая этому же герою те же чудеса, какие совершал Иисус Христос. Наконец, чтобы на мифологической почве Штрауса, совершенно невозможно объяснить необычайно громадного впечатления, произведенного Иисусом на иудейский народ, или бы Он не совершил чудес, каких ожидали от Мессии в иудейском народе (Ио. VII, 1; Мф. ЭII, 1; Ио. VI, 1).

3. Об исторической достоверности евангельских чудесных исцелений. Среди различных объяснений чудесных исцелений самое видное место занимает объяснение *психологическое*, основанное на известном законе психического

влияния или воздействия души на тело. Душа в силу своей связи с телом может действовать на тело неблагоприятным образом, болезнетворно, или же действует благотворно на тело, т. е. способствует его выздоровлению, в особенности силе воображения. Доказательств огромной роли воображения в излечении болезней много свидетельствует гипнотизм, - лечение болезней при помощи *внешних*, т. е. при помощи утверждения в больном уверенности в выздоровлении. (Отсюда *исцеление веро* равносильно выражению - *исцеление воображением*.) В особенности поддается излечению путем психическим так называемые неврозы, обширная область болезней, вызванных с тем или иным расстройством нервной системы, без повреждения органов. Под эту категорию подпадают и евангельские чудесные исцеления. Иисус Христос должен был в необыкновенной степени обладать способностью действовать на воображение больных и входить им веро в выздоровление при вере последних в Его сверхъестественное могущество, или даже обыкновенные врачи и целители до некоторой степени владеют этой способностью. Поэтому совершенные И. Христом исцеления не говорят о беспредельном могуществе Иисуса и от исцелений других людей отличаются только по степени, а не по качеству: евангельские исцеления совершаются не без внешних физических посредств и относятся к болезням, излечимым путем психического влияния. Доказательствами этого далее служат неполнота исцелений или рецидивы (возврат) болезней и медленность исцелений, свидетельствуемые впрочем текстами по отношению к некоторым чудесам. Евангелист в одном случае сам не скрывает, что Иисус Христос не мог совершить чуда в Назарете (Мр. VI, *).

Сравнение евангельских исцелений с гипнотическими со стороны ') самого фактора исцелений, начала психического влияния или веры, и ') результатов или размеров его действия показывает неприменимость психофизиологического объяснения к евангельским исцелениям и доказывает их чудесный характер.

Иисус Христос при излечении больных по психическому методу, надо предполагать с точки зрения теории психофизиологической, располагать какими-нибудь особенно благоприятными условиями, способствовавшими возникновению этого целебного фактора, т. е. веры. Ученые врачи школы Шарко склонны к предположению, что Иисус Христос имел дело с истеричными субъектами, т. е.

людьми, у которых нервная система вследствие общего болезненного состояния отличалась слабостью и у которых возникали разные болезни на почве именно истерии. Опыт и практика врачей-гипнотизеров показывает, однако, что истерические лица менее всех восприимчивы к внешнему; с другой стороны, мы должны отбросить мысль, что Христос имел дело с больными, поддающимися лечению психическим путем. Он вообще имел дело с больными в бодрственном состоянии, т. е. не прибегал к их усыплению, не приводил их к такому состоянию (гипноза), в котором внешнее достигает максимальной величины. Что же, спрашивается, должно заменить здесь силу гипнотического внешнего? В ответ на этот вопрос врачи единогласно прибегают к сказанию на громадную силу веры в больных, именно религиозной веры. Но факты говорят, вопреки теории, совсем другое, — не об сильном действии этого агента, но о более слабом; здесь иногда совершенно отчетливо есть психический фактор, т. е. вера; иногда же мы замечаем лишь слабое его присутствие. Для доказательства этого можно привести из Евангелий факты исцелений без веры со стороны больных, неожиданно для них самих, без предварительного психического процесса в их душе, (напр. исцеление слепорожденного в Иерусалиме и расслабленного, страдавшего 38 лет, исцеление апостолом Петром хромого в притворе Иерусалимского храма и, наконец, четвертый случай неожиданно для исцеления для самого больного — это обращение священного духа архиепископа Малхуса в Гефсимаником езд). Без веры со стороны больного, при полном отчетливости ее, совершались исцеления заочно, на расстоянии, напр. — слуги сотника капернаумского, сына царедворца в Кане и дочери хананейки. Эти исцеления совершались по просьбе посторонних лиц, без ведома самих больных об этой просьбе, потому что они были в таком состоянии, которое исключало возможность веры в них и вообще даже сознание окружающего: дочь хананейки была безумица, а слуга сотника и сын царедворца лежали в бессознательном состоянии, в бреду. Исцеление большею частью совершалось не по вере самих больных, а по вере их родственников, знакомых, посторонних лиц. Кроме того, теория психического влияния вообще страдает важным недочетом, — отчетливостью правильного понятия о той вере, которая в Евангелии представляется словом чудесного исцеления. Вера эта по своей

психологической природе ничего общего с гипнотическим внушением не имеет; здесь нет миста такой всепоглощающей, непоколебимой уверенности в исцелении, какая замечается у загипнотизированных. Но существует дела вера религиозная не может быть таковой в человеке, который всегда утверждает свою греховность и виновность перед Богом и невозможность попросту требовать от Него чуда: его вера вследствие этого является всегда более или менее твердой надеждой на исцеление, надеждой на то, что Бог услышит его молитву. Иисус Христос действительно всегда требовал веры от тех, которые обращались к Нему за помощью, - или от самих больных, или от родственников, поручителей, прошивших за них. Но в то время, как психофизиологическая теория приписывает целебное действие самой вере или, лучше сказать, воображению, Иисус Христос и ученики Его целебное действие приписывают не вере, а Божественной силе. Сила веры, таким образом, не в ней самой, но в порученной причине - в Божественном могуществе; чуда здесь совершаются, так сказать, за веру, в награду за веру, а не силой нашей веры. Иисус Христос нередко говорил о громадной силе веры в таких, напр., образных выражениях: *«вели будете иметь веру и горчичное зерно, и скажете горе сей: перейди отсюда туда, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас»* (Мф. 17, 20; Лк. 17, 6; ср. Мф. 21, 21; Мр. 11, 23; 1 Кор. 13, 2); *«все возможно верующим»* (Мр. 16, 17; *«все что ни попросите и верою, что получите»* (Мф. 21, 22; Мр. 11, 24). Иисус Христос говорит здесь о громадной *нравственной* силе, свойственной вере, о ее способности привлекать на человека благодать, милость Бога, и делать его достойным чуда, а не о ее *физиологической* силе. Поэтому там, где говорится в Евангелии, что Иисус Христос не мог совершить чуда, надо разумеать невозможность нравственной, а не физической, т. е. в тех случаях у больных не было достаточной нравственной подготовки к чуду. В Божественной деятельности всякое событие и действие, в том числе и чудо, имеет высшую цель. Возвращая человека к телесному здоровью, Иисус Христос пользуется только случаем дать ему душевное здоровье, укрепить веру в Него, как Сына Божия, Спасителя мира, а вместе с тем и фактор верою дать и спасение человека. Поэтому Иисус Христос не мог и не должен был исцелять непременно всех больных.

Не находя явлений для повышения или усиления фактора целений в целенных больных, теория психического влияния старается указать их в личности самого Исцелителя, Иисуса Христа. Иисус Христос был в глазах народа Мессией, одаренным способностью совершать чудеса, а по теории, говорит Штраус, следует, что где есть вера, там непременно исцеления и чудо, так что Иисус Христос мог быть невольным поводом к многочисленным чудесам, о которых Он не знал. Но по многим причинам Иисус Христос не производил на деле такого неотразимого влияния на умы всех современников Своих, которое можно бы было сравнить с действием гипнотизирующего на больного - гипнотизируемого. В Евангелии мы часто встречаем указания на то, что несмотря на многочисленные Свои чудеса, Иисус Христос не встречал веры в людях и часто не мог совершать чудес по неверию людей; можно указать, что в Галилее, напр., неверие в Иисуса Христа было общим, повальным и настолько значительным, что Иисус Христос должен был перенести Свою деятельность в Иудею. Даже Мессией не был признан Иисус Христос в еврейском народе. Обратительств, далее, показывают, что часто Иисус Христос совершал исцеления над такими больными, которые даже не знали Его, кто Он, и потому не могли веровать в Него, как в Мессию (напр., исцеление слепорожденного (Ио. 12); исцеление расслабленного при овчей коже (Ио. V, 1); Исцеленный же не знал, кто Он).

Сила психического влияния действует лишь в области тех болезней, которые имеют нервно-происхождение, а в области органических болезней действие веры ограничивается только временным облегчением болезни. По свидетельству Евангелий, могущество Иисуса Христа простиралось на все болезни, и здесь мы часто слышим, что к Иисусу Христу приводили всяких больных - и Он исцелял всех их (Мф. IV, 23; 12, 9; Лк. VI, 18). Статистика исцеленных исцелений в клиниках врачей-гипнотизеров показывает, как далеко действует естественная сила психического влияния по своему действию или Богочеловека, а показателем этой силы в данном случае служит количество чудес. В то время, как Иисус Христос никогда не отпихивал больного целенным, больше от врачей-гипнотизеров большую часть уходит в прежнем состоянии. Здесь выделение исцелений идет процентами и притом незначитель-

ными. Рационализм старается всеми силами замалчивать чудотворность сил Иисуса Христа и представить незначительным количество чудес, совершенным Им. В Мф. I, 23, говорится, указано, что к Иисусу Христу приносили всех больных, а в 17 ст.: Он Он исцелил многих; в Иерусалиме, в Овечьей заставе, лежало много больных, но Иисус Христос избрал для исцеления только одного. Это в свою очередь доказывает, что Иисус Христос не всех больных мог исцелять, но между больными делал выбор. Отрицать действительность выбора нельзя. Выбор Сатанкилла сам собой: имевшие веру исцелялись, а не имевшие были неспособны к исцелению. Здесь выбор имел иные побуждения, чем те, которые предполагает теория. Иисус Христос в этом случае руководился высшими соображениями: исцелил больных, Он имел в виду не самое исцеление, но другие, высшие цели, так, при исцелении слепорожденного Он явно выказал, что целью исцеления этого больного была слава Божия (Мт. 18, 13): Он исцелил его для того, чтобы на нем явились дела Божии.

Возражают: или бы Иисус Христос совершил бесчисленное множество чудес, что было бы всех за собой. Возражение это показывает понимание того, что называется верой. Возможно, напр., что евреи не уверовали бы в Иисуса Христа, или бы даже Он пошел со скрежетом... Вера, как показывает наблюдение, не зависит от очевидности факта, а прежде всего от нравственного настроения человека, желающего верить, от известного предположения к вере. Кто не хочет верить, тот отрицает самое чудо. Книжники и Фарисеи, не желая верить, обвинили изгнания бесов, совершенные Иисусом Христом, действием силы Пельзевала, князя бесовского...

Наглядное представление о способе действия целебной силы в естественных излечениях дают врачебные дневники или протоколированные записи некоторых случаев излечения психическим влиянием, в частности гипнотическим внушением. Но в каком-то смысле в глаза, как особенность этого способа лечения, его медленность, неполнота или нестойчивость исцелений и вообще заурядность исцеления. Совершенно другим картина представляет исцеления евангельские. Отличительной особенностью их является несомненно исключительная или быстрая, мгновенность. Конечно, нельзя этого признака считать абсолютно необходимым в чуде. Есть и в Евангелии случаи исцелений не мгновенных, но,

сравнительно, медленных, напр. исцеление слепого (Мф. VIII, 12, ср. Лк. 22, 22). В этих случаях медленность исцелений могла иметь чисто компилятивную цель: дать время образоваться в душе больных вере и вообще соответственным настроением. Божественное могущество несколько не колеблется признанием медленности его действия, совершающегося во времени и пространстве: лишь в наиболее представлении о могуществе мерок его может служить быстрота. Если бы что было так, что Бог творил бы мир не в шесть дней, а в одно мгновение; точно так же и растения появлялись бы из земли не постепенно, а мгновенно и т. д.

Вторая особенность лечения психическим влиянием — это неполнота исцеления. Болезнь не уничтожается с корнем: она или облегчается, или, если и уничтожается, то только на время. О неполноте и непрочности исцелений свидетельствуют рецидивы болезни. Но никто не может сказать подобных случаев в евангельских чудесных исцелениях. Если бы подобные случаи были в евангельских исцелениях, то Иисус Христос никаким образом не мог бы пользоваться славою великого чудотворца. И в это время, и до него было множество целителей, но народная молва делала резкое различие между Иисусом Христом и другими целителями (выражение общего мнения в данном случае можно видеть в Мф. в 12, 2; Мр. VII, 2; ср. Мф. 22, 2). Наконец, не мешает иметь в виду, что в это время, как в докторов больные после исцеления исчезают, больше частью, из виду, некоторые исцеленные Иисусом Христом оставаясь все время на его глазах; таковы Мария Магдалина, из которой Иисус Христос вынул зелье высовл, и теща ап. Петра. Иисус Христос в этом случае лиц не мог бы пользоваться авторитетом чудотворца, если бы болезни их возвращались. Особенно достойно замечания то обстоятельство, что неудачи преобладают врачей в лечении новым психическим методом даже в тех случаях, когда они имеют дело с болезнями, принадлежащими к исцелимым путем психического влияния. Даже и в отношении к нервным расстройствам забвение медицины об успехах в их лечении отзывается презрением: бессилие медицины в излечении даже нервных болезней обнаруживается уже и в том, что лечение гипнотизмом всегда сопровождается употреблением и обычных способов лечения (гидротерапии, электричества и др.)

Из всего сказанного следует, что сила, действовавшая в евангельских чудесных исцелениях, совершенно отлична от силы, действующей в психотерапии, как по объему и способу действия, так и по результатам, т. е. в количественном и качественном отношениях. Поэтому истинного психопатологического фактора не достаточно для объяснения евангельских чудесных исцелений.

7. Историческая достоверность Воскресения Христова (4')

7. Положительные основания исторической достоверности евангельского свидетельства о трехдневном Воскресении Христовом из гроба и причины ее отрицания в рационализме

Общая особенность отрицательной критики - отрицание евангельских чудес, а особенность отрицания величайшего завершительного чуда евангельской истории Воскресения Христова заключается в замечательном единодушии, строгости и настойчивости отрицания, на первый раз непонятных в виде того, что факт Воскресения Христова засвидетельствован как нельзя лучше. Мы имеем твердые исторические основания факта, следовательно как нельзя более самым строгим, капризным и придирчивым требованиям, какие предъявляет к Евангелиям отрицательная критика и какие может предъявлять историческая критика вообще. О Воскресении Христовом говорят все евангелисты; они подробно говорят о нем, а не вскользь или мимоходом. Правда, указания их разнообразны или различны о самом событии и соответствующих ему обстоятельствах, о событиях при гробе, о явлениях Христа Спасителя - их числе, месте, времени, порядке, продолжительности; различия эти отрицательная критика ищет и оговорку энергию развить обычным приемом в противоречия (о незаконности этого приема речь будет ниже). Впрочем, единообразие или совершеннейшее абсолютное согласие в указаниях о Воскресении Христовом отрицательная критика не замедлила бы обернуть в доказательство их недостоверности. И заподозрить тут заговор, предварительное соглашение, обман. Итак, лучше, что евангелисты самостоятельны и независимы друг от друга в своем повествовании; восстановить же цельную картину

нъ событий по ихъ общеннымъ есть полная возможность, какъ показываютъ
 что гармони на евангелиа (напр., Риггенбахъ, РСА. Гофманъ, Гаузен и др.).
 Пусть въдът наши евангелиа и сделаемъ сътъкъ и ненадежными историче-
 скими документами, и отъ этого фактъ не пострадаетъ: онъ завидетельство-
 ванъ въ дръгихъ писанияхъ апостоловъ и св. ап. Петра, въ Деян. Апост., особенно
 св. ап. Павла, подробно свидетельствующаго, и перечисленнаго явлений, о событн
 (I Кор. 15): здель же свидетельствующаго фактъ явления Христа Савла, ко-
 торого совершенно нельзя вычеркнуть изъ истории христианства, и такого же
 реального явления, какими были явления Христа ученикамъ въ 40 дней по воскре-
 сении. Пусть даже ничего не было бы въ новозаветныхъ писанияхъ о воскресении
 Христовомъ, и что не изменило бы дела: фактъ воскресения Христова по-
 прежнему стоило бы твердо въ истории. Умолчание объ этомъ замечательномъ
 событн въ истории жизни Христа было бы, конечно, важнымъ, но не
 опаснымъ для самого факта провала. Онъ предполагаетъ историче-
 скую эпоху, историче первоначального христианства. Христианство безъ предпо-
 ложения воскресения Христова было бы непонятно въ самомъ же своемъ начале,
 отдалось бы необходимымъ самое его происхождение. Какимъ образомъ
 униженный Христосъ, потерпевшн полное поражение, могъ стать основателемъ
 христианской церкви, сделаться предочиемъ всемирной истории, обратъ подъ
 знаменемъ своего позорного имени общество почитателей, сделаться пред-
 метомъ ихъ любви, беспредельного благоговения, ихъ жизни, надеждъ, ихъ по-
 чтителей, наконецъ, и Богомъ? Что объяснитъ намъ резкую перемену въ ученикахъ
 его изъ робкихъ, запуганныхъ и даже оттолкнувшихъ его печальныхъ кончивъ
 людей въ мужественныхъ, восторженныхъ, бесконечно преданныхъ Христу проповеди-
 ковъ евангелиа, продолжателей дела его? Между позорной крестной смертью
 Христа, такимъ образомъ, и его проповедью апостоловъ, покорившею
 миръ Христу и создавшую Церковь, началась история, неограничивавшаяся толь-
 ко описаниемъ фактовъ, должна предположить фактъ, изгладившн впечатление
 позорной смерти въ ученикахъ, какимъ могъ быть противоположный ему фактъ
 провала и победы Христа (торжества его) въ воскресении. Наша вера не

* Деян. Ап. II, 3; III, 1, 2; IV, 1, 2, 3; 5, 26; 23, 32. 27, 32; Рим. I, 4; IV, 15;
 VI, 9; II, I, 2; III, 12

связана, след., абсолютно с писанными новозаветными документами. У нас много других оснований и научных исторических оснований достоверности воскресения Христова. Если отрицательной критике благобно будет отведено место все наши документы, мы можем считать ей без вреда и что: мы можем представить такое грандиозное по своей авторитетности, истинности и твердости свидетельство или доверие факта воскресения Христова, равно которому не представляет нам история. Это совершенно историческое свидетельство о Христе, Его жизни и воскресении, хранящееся в обществе Его последователей, в Церкви, в ее живом, истинном непрерывном предании, заветном в ее веровании, богословии, ее святоотеческой литературе и т. п. Предание это, предметно и непрерывно восходящее от наших дней до дней апостольских и самого Иисуса Христа, вызывает наше время с первоначальными временами христианства, и с первыми днями его живого непрерывающегося бытия. Им свидетельствует та бездна, которую обычно время вырывает между далеким прошлым и настоящим, так что для нас в церкви Иисус Христос вчера и сегодня, и во веки тот же (Евр. VIII, 13). Это свидетельство Церкви о Христе, даваемое ей не по слухам, а на основании непрерываемой живой исторической связи с Ним, подлежащий научному критическому обследованию, есть факт, с которым надо считаться не верить. Но неверие без размышлений обходит его; оно не хочет признать достоверности евангельских повествований о воскресении Христовом, несмотря на то, что воскресение Христово твердо засвидетельствовано, и настолько, что мы здесь находим в области научного исторического знания (верь в воскресение Христово по-прежнему неточное выражение: *тот знание*). Где лежит причина этого спорного отрицания воскресения Христова? Кроме необычайности чуда, о которой все-таки нельзя забывать, еще в значении этого факта в истории христианства и в истории евангельской. Он служит достойным концом великой жизни Иисуса Христа, оправданием Его Лица, Учения и дела, одним словом, и всей евангельской историей и с принятием его должна изменить весь свой взгляд на евангельскую историю и христианство так называемая отрицательная критика. В этом факте) лежит оправдание сверхъестественного элемента евангельской истории, т. е. чуда: допустить большее чудо (воскресение Христово), мы должны будем до-

победить и все меньше; достигнув завершительное ЧСДО в исполнении мира от зла, мы должны будем достигнуть начальные ЧСДела обновления природы могоществом Божиим. *) Оправдание дела Христова исполнением. *) Лица Иисуса Христа, как Бога-Иисусителя. Без воскресения Иисуса Христа была бы только одним из великих людей, павших жертвов в несчастной борьбе со злом, а не Богом Иисусителем. Факт воскресения Христова произвел переворот в душе учеников Иисуса Христа: они должны были изменить свои отношения к Его Лицу и делу; что же должно быть следствием признания факта и для отрицательной критики.

II. Изложение и разбор теорий рационализма с объяснением происхождения веры в воскресение Христо-во без соответствующего ей факта.

При самом отрицательном отношении к историческим документам нашим с их свидетельством о воскресении Христовом критика должна признать неподлежащим никакому сомнению самый факт веры учеников в воскресение Христова, послуживший началом христианства, и объяснить этот факт, т. е. происхождение веры в воскресение без соответствующего ей факта. В этом объяснении отрицательная критика должна быть в согласии с не менее несомненными фактами, единогласно засвидетельствованными всеми евангелиями, и объяснить их. Таковы: *) побегом гроб Иисуса Христа на третий день погребения и *) самые явления Иисуса Христа ученикам по воскресении.

**) Пустая могила как препятствие к отрицанию действительности воскресения Христова.*

Наветреть аполголькой проповеди о воскресении иудейское неверие вышло с таким объяснением этой христианской веры в воскресение Христова, которое, имея характер клеветы на апостолов, проникло тем не менее в иудейское общество (раздм. *λέγει ἄποστολοι ἰσχυροί*), спорно держалось в иудейском народе (см. *Разговор с иудеем Трифоном* св. Исаиина), а может быть держится до сих пор, и повторялось даже после в богословии (напр., в XVIII в. автором *Σολομὸς ὡμολόγησεν ὀρθόδοξον*), а потому, при всей внешней несогласитель-

ногти, в полном перечне возможных объяснений тайны пустого гроба должно быть отмечено.

Ученики Христовы украли тело Его ночью, когда стражи при гробе спали, и указали народ, что Он воскрес из мертвых (Мф. 28:1-10; 28:11-15) — таково иудейское объяснение, основанное на показании спавших сторожей и даже по том же одному незадававшие доверия объяснение, что связано с целым рядом предположений, невозможных физически и нравственно, психологически. Физическое приращение к похищению тела из гроба заключалось в страже, приравненной к гробу. Если допустить и нечто невозможный случай погребения в сон стражей и при том всех до одного, то и тогда отгадка приращение в этой спавшей страже к ловком и вышамом похищению тела, требовавшем, кроме того, свития печати с гроба, сдвигания громадного камня, заваливавшего вход в пещеру. Еще большее приращение нравственное заключалось в самих учениках, их настроении и характере, искавших саму мысль о похищении. Подавленные страхом, разочарованием и отчаянием, разбежавшиеся еще из Гефсиманского сада, отбавшиеся под гнетом страха и в день воскресения Христова (Ио. 20:1-10), ученики Христовы не могли обрести смелости к такому дерзком похищению, какое здесь требовалось. Не могли они обрести и побуждений к такому не только безнравственном для праведных людей, какими были апостолы, но прямо бессмысленном предприятии, для них необходимом. Оно не могло спасти и возвратить им самое главное и дорогое в их жизни — веру во Христа, любовь к Нему, все их надежды, связанные с их иудейскими понятиями о Мессии, а земных выгод предприятие, что не могло дать и не дало: в жертву благоветию о воскресении Христовом апостолы принесли все блага земной жизни и саму свою жизнь и навлекли на себя ненависть и гонения людей. Конечно, для земной жизни они не могли из имени Христа извлечь никакой выгоды (Кор. 15:1-10). И не только не могло прийти на мысль намерение похитить тело Христова из гроба, но его и не было. Иначе стражей привлекали бы к строгой ответственности (Д. А. 2:1-10), а в отношении к апостолам синедрион не ограничился бы только запрещением проповеди об Иисусе, но сданным расследованием непременно восстановил бы правду (Д. А. 4:1-10), которая и на сей раз не была

на стороне архиепископа Непригодность фетого объяснения исчезновения тела Христа из гроба была причиной появления в иудействе нападк и ним дрзгого объяснения, намек на который находитца в Тертуллиана в его соч. *Ἐπιφθάνουσι* (по Зелинцах), в вэдто тело Христа сврало едовник из опашения, чтобы многочисленные посетители гроба (*ἀρχιεπισκοπία ὀννείασι*) не почтптали его овощей. Слишком громоздкий, странный и невозможный для еджителя Иосифа Аримафийского способ охранения овощей! (Быть может, канвок для народной фантазии в фетом едчле послужил едх о релказанном в Ев. Ио. 33, 7, впоследствии по обычаю ея прикрашенном.)

Не могли ли похитить тело Христа из гроба кто-либо не из близкого круга Его учеников, а из тайных почитателей, вроде Никодима и Иосифа, пожелавший сохранить прах Его, как святыню, на память, а может быть и как ордие чудотворной силы, при едщитковавшей среди евреев вере в целебную силу останков святых и принадлежавших им предметов (Цар. 33, 7; Д. А. 33, 7; V, 7 ср. Марк. V, 7; III, 6) Для такого похищения недолжны препятствования заключались в 1) обращении евреев к телам умерших, внешнем им законами о чистоте и закрепленном едов наследственности; 2) в отсудтствии обычая у евреев благоговейного хранения мощей и обязательности погребения тела, как долга едой едщитной важности и 3) в едтраже, пригтавленной ко гробу (см. выше об фетом поледнем). Спокойствие и бездеятельность иудейских властей в виду такого похищения были бы точно так же невозможны, как и при похищении тела в первом объяснении. По видимому, в том и дрзгом едчле похищение могло бы совершиться в ночь на едвбочду, так как тело погребено было в пятницу вечером, а едтража пригтавлена на дрзгой день (Мф. 33 VII, 7. 7); но, конечно, едтража не могла быть пригтавлена к едтгом гробу

7 В Ис. XX, 7 говорится Мария, конечно, о взятии тела для положения его едова ко гробу.

7 Предположение, что Иосиф Аримафийский лишь на время положила тело Христа во в пещере Гефсиманской, а потом тайно перенес в дрзгой место, никак не вытекает из близких отношениями его к матери Его и ученикам, которые не могли не знать об фетом и не интпретоватьца вопросом о месте погребения.

Отчаяния сделать, по-видимому, невозможное предположение, что тело удалено из гроба и действительными Перковещниками, фарисеями и старейшинами. И такое предположение предлагает нам *Ривилем*. Злоба врагов Иисуса, направленная против личности Его, с новым ялом выплывает в них при виде почётно погребённого, сгробованного Иисуса его друзьями: по следнее казалось им прочтём против них самих. Кроме того, они боялись, чтобы Чета могла не сделаться мечом для иборица и паломничества по следователей Иисуса из Галилеи, весьма значительных по числу. Простое предложение для предотвращения Чтой опасности заключалось в уничтожении Чтой самой почётной могилы Иисуса удалением тела из нее и закрытием его в другом месте, или даже уничтожением при помощи римских солдат, смирных хранить тайну. Необходимое в Чтом случае согласие Пилата могло быть легко получено, когда перковещники представили ему Что дело, как самое действительное дело для предотвращения политических худок и манифестаций на могиле Иисуса Его исключительных последователей, Чго всегда опасалась прократра. Слабые пункты гипотезы очевидны. Конец всяким опасениям синедриона насчет помертного Чтвования Иисуса Христа Его последователями была положена позорная крестная казнь, и или еще от живого даже ближайшие Ченики все разбежались, оставив Его одного (Мф. 26VI, 2; Мр. 14, 5), что ничего было бы Чтвоя иборица на слишком печальной могиле Его отдаленных последователей. Перковещники могли ожидать Чтого только на могиле воскресного, Чтём они именно и боялись воскресения Иисуса (Мф. 26VII, 2). Признак даже основания в опасениях синедриона, мы должны считать невозможным и бессмысленным его действие. Он мог воспринять Чтвовать почётно погребённое, или же, или оно совершилось, закрыть доступ публичке в сад, не уничтожая тела. В его интересах еще лучше было бы даже открыть почтительным Иисуса доступ к Его могиле: вид мертвого тела отрезавшим образом действовал бы даже на самых горячих Его поклонников. Между тем, публичная могила могла бы дать только опасное направление фантазии последователей Иисуса и повести к мысли о Его воскресении, Чго так именно и боялся синедрион. Правда, бывает и злоба опровержения, Чтём пример даёт Ирод, встретивший волхвов (Мф. 2, 16): но синедрион не замед-

ана бы, конечно, исправить свою оплошность открытым оглашением секрета пещерной могилы в самом начале апостольской проповеди о воскресении Христа из мертвых. Но этого не было сделано.

Никто, говорят нам, не похищал тела Иисуса из гроба: сам Иисус вышел из него, вероятно в ночь на субботу, или в субботу утром, когда еще не было каравала при гробе. Пробыв на кресте всего три-четыре часа, к то время как, обыкновенно, на кресте отбывали от 7 часов до трех суток, Иисус не умер, а впал в обморок, похожий на летаргический сон (ср. Мр. XV, 46*). Правда, римский источник был настолько убежден в смерти Распятого, что для удостоверения ее или, точнее, совершения и завершения смертной казни, не прибег даже к обычному перебитию голени (сокрушению костей ног), но один из воинов пронзил ему копьем бок, и из раны потекла кровь и вода; но он не был врачом и мог ошибиться, когда в определении смерти иногда ошибаются и медики. Изтекание крови и воды из раны показывает, что копьем удар был нанесен не в сердце, а в плевральный или желудочный мешок и что жизнь не потеряла в теле, так как кровь текла еще свободно. (Как будто удар опытного рыцаря в желудок или плевральный мешок не мог быть сам по себе смертельным!) Вообще, крестная казнь не была безусловно смертной. Геродот и Иосиф Флавий рассказывают о евреях, когда иногда с креста возвращались к жизни и выздоравливали при тщательном медицинском уходе (из трех казненных иудеев, египтян с крестов по ходатайству Иосифа Флавия перед Титом, один возвратился к жизни благодаря самому тщательному уходу). Иисус пришел в себя в пещере под влиянием прохлады и свежести ее, омовений водорослей и ароматических приправ по иудейскому обычаю, и мало-помалу выздоровел. Но изнуренный болезнью и из опасения перед врагами Он должен был изредка и с большими предосторожностями (неожиданно) и ненадолго появляться в кругу своих учеников, и самый секрет Его выхода из гроба отбывали извещать только Иосиф и ближайшим к нему друзьям.

Гипотеза летаргического сна связана с рядом утверждений, невероятных физически и нравственно. а) Невероятно, чтобы Иисус Христа отбывал даже и после трех-четырёх часов на кресте в живых, уже до казни изнуренный и обессиленный невыносимыми нравственными и физическими мучениями (вника-

ние, зашивания, удары палками и т. п.) — до такой степени, что не могла нести крест до Голгофы. Невозможно отказать в доверии свидетелю о смерти Иисуса такого опытного и бывалого палача, каким был солдат, — особенно ввиду столь твердой уверенности его, подтвержденной в евангелиях рассказом об отмене перевязки голени. Свежести и прохлады пицеры и томлени подобного было слишком мало, чтобы заменить в наступающем изнурительном шходе и медицинскую помощь, и в особенности для чего не подходящим средством был удар копьем, достаточный для довершения смерти, если она еще не наступила. Физически невозможны для только что опаркившегося от обморока и иного креста полуживого мертвеца, со сквозными ранами на ногах, продолжительные передвижения по горам и быстрые похождения то в Иерусалиме, то в ^в вертегах от него (в Еммаусе) в один и тот же день, то в Галилее ^в.) Невозможность *привычных* для такой гипотезы закартавства в характере Иисуса Христа, каким Он известен в евангелиях: Иисус ^в гипотезы выдает выздоровление за воскресение, т. е. обманывает; он в самолюбивой заботе о себе и сохранении только своей собственной жизни убегает от врагов и даже учеников в бегство, организует свое дело и представляет учеников их собственной участи и т. п. Гипотеза, наконец, не объясняет главного, для чего она сочинена: происхождения веры учеников в воскресение Христово. Вместе с Штраусом, одним из сильнейших критиков гипотезы, скажем: Пышавший из могилы полумертвым, еле влащавшийся и настолько слабый, что для него необходимы были медицинская помощь, перевязки ран, лечение и ослабленный шход и при всем том отстававший от больным страдальцем, Иисус никак не мог производить на учеников впечатление Победителя смерти и ада, Начальника жизни ^в!

Не так удачно собственное решение Штрауса тайны первого гроба, доверяемое им отрицанием исторической достоверности евангельского свидетельства, во всех евангелиях, о почетном погребении Иисуса Христа на недостаточном основании ^вмолчания о почетном погребении ап. Павла в ^в Кор. ^в V, ^в и на др ^вгих, более слабых основаниях, даже по признанию самих последователей мифической школы. Оттуда предположение Штрауса, что Иисус Христос был зарыт вместе с др ^вгими распятыми или в др ^вгом каком-либо неизвестном

месте, так что ни ученики, ни враги не знали могилы Иисуса, терзает всякое значение, а вместе с тем и вывод из него, что указание о пещерной могиле основано на недоразумении. Когда пятьдесят дней спустя по воскресении ученики из Галилии, куда они бежали из Гефсиманского сада, возвратились в Иерусалим и проповедали о воскресении (на основании им бывших галавцинаций), что никто им не мог указать могилы Иисуса и весьма возможно, что за таковость по ошибке была принята другая (пещера). Даже если допустить удаление апостолов из Иерусалима в Галилею в противоречии с евангельскими текстами, говорящими при этом о первых явлениях воскресшего при гробе, что и тогда отчетливые интересы в учениках к месту погребения Иисуса Христа и желание немедленно на месте проверить явления им воскресшего останутся психологически невозможными. Но, конечно, о месте погребения прекрасно знали Божья Мать, жены мироносицы и ап. Иоанн, бывшие при кресте; а выдающаяся важность лица Распятого не оставляет сомнения в том, что хорошо заметили место погребения Иисуса и враги Его.

В гипотезе Штрауса следует видеть наглядное доказательство бессилия отрицательной критики в объяснении пещерной могилы без воскресения и стремление найти выход из затруднительного положения в обычном приеме: в отрицании необходимого факта. Гипотеза Штрауса представляет переход к так называемому «Объяснению», давая объяснение происхождения христианского указания о пещерной гробе; но другие не задаются этим вопросом и довольствуются простым отрицанием факта. Отрицать историческую достоверность свидетельства о пещерной гробе невозможно; это значит полагать неодолимое препятствие для объяснения происхождения и утверждения веры христианской в телесное восстание из гроба Иисуса Христа: такая вера не могла бы существовать перед могилой с мертвым телом Распятого Иисуса; она была бы могилой веры в Него. Тела Иисусова не было в могиле. Это вне всякого сомнения; иначе оно было бы выставлено публично иудейскими властями на показ народу для подрыва в самом начале и в корне возможности веры в воскресение Христово. Этого не было сделано.

Пещерной гроб необходимо признать доказанным фактом. Факт этот имеет важное значение в вопросе о действительности воскресения Христова.

Конечно, не пуготом могилор вызвана вера Учеников в воскресение: вид пуготого гроба в одних родил мысль о похищении тела Христова и Зилапа печаль их (Ио. XX, ', "2), в дрСгих П недоЗмение и чотолько (Лк. 24IV, ', "2). Уверен- ность к воскресению вызвана явленными воскресшего, но она подтверждена и подкреплена пуготым гробом, и была бы невозможна без него.

'. *Невозможность объяснений явлений Иисуса Христа, даваемых визионер- ной теорией.*

Визионерная теория во всех своих видах считает явления Иисуса Христа Ученикам по воскресении *видениями*, в основе которых не лежало реальное явле- ние во плоти воскресшего из гроба Иисуса Христа: а) что были совершенно *субъективные видения* или *галлюцинации*, кои не соответствовало в действительности, плод разлитрениого воображения Учеников; или б) что были видения, которым соответствовало нечто действительное, как есть нечто действительное в *посмертных признаках* или *явлениях души умерших*. Первое объяснение принадлежит *гипотезе субъективных видений*, наиболее распростра- ненной, второе П модной *гипотезе объективных видений*.

А. Гипотеза объективных видений. Ученики Христовы были глубоко потрясены, подавлены и поражены Голгофскою катастрофой, разрушившею их веру в Иисуса Христа, как Мессию и все, связанное с ним, их надежды (Лккн 24IV, 'ж; ср. Мф. 12, "2; 24, "2); но неизгладимо-глубокое впечатление, произве- денное на души Учеников личностью Иисуса Христа, и беспредельная в особен- ности любовь их к Учителю должны были стать причиной неизбежной реакции в них что-то-то состояние отчаяния и разочарования. Они не могли прими- рится с мыслью о полном поражении их Учителя и, вдохновляемые любовью к Нем, искали объяснения печальных событий и их необходимости в писани- их Ветхого Завета, говоривших им о Страждшем Мессии, о страдании и смерти Его, как необходимом моменте мессиянского Его служения, о торже- стве Мессии над врагами среди всех страданий Фтих (Ис. 53, 'б и л. многие пламы), о Его нетлении по смерти (Ис. 54, 'б) и даже о трехдневном воскре- сении (прор. Ол. VI, '2). Мысль о главном воскресении Иисуса Христа и о торже- стве Его над самою смертью, ввело овладевшая мозгом Учеников и из со- стояния отчаянности, подымавшая их на высшую ступень Фтизма и

нервного возбуждения, была толчком к развитию в них того нервно-психологического процесса, который завершился появлением у них галлюцинаций (смешением идеи о воскресении с действительностью). В такие невроты или психозы заразительны, и первая икра веры, выплывшая в душе фекзальтированной, истеричной и горевшей любовью к Учителю Марии Магдалины, Из нее же Иисус изгна едль криво (Мр. 26, ж), разгорелась в широкое пламя при соприкосновении с учениками, не менее подготовленными к галлюцинации.

В сказании физиологических словий галлюцинаций учеников визионерная теория допикает несомнительное и неизбежное предположение о слабонервности учеников, их наклонности к фекстазам и видениям. Нет никакой нужды в таком произвольном предположении: галлюцинации, обыкновенно сопровождающие психические болезни и некоторые формы нервных болезней, вполне возможны в нормальном состоянии и совместимы не только со средним нормальным, но и повышенной деятельностью рассудка, встречаемая нередко у великих людей. Ближайшая причина галлюцинаций заключается в повышении раздражительности или возбудимости нервной системы и, в частности, центров головного мозга, соответствующих тем или иным органам внешних чувств. Но что повышение возбуждения нервной системы может находиться в связи с временными и переходными физиологическими и психологическими явлениями, которые означаются словиями галлюцинаций. Галлюцинации могут быть произведены без посредства физиологических агентов прямо психологическими причинами, обуславливающими повышение нервной деятельности. сюда принадлежат: глубокое, напряженное и продолжительное сосредоточение мысли на одном каком-либо предмете, чрезмерные умственные занятия, страсти и аффекты, быстро и сильно импрессионирующие мозг, как любовь, ревность, гнев, сгрызения совести, страх и особенно сверхъестественный и т. п. Очевидно, что психологическое словие галлюцинаций учеников могло заключаться в идее о воскресении Христа и сверхъестественном напряженном ожидании воскресения. В действительности, однако, чего-либо необходимого словия галлюцинаций в данном случае совсем не было: ожидание воскресения Христова икачалось состоянием сгнетения и подавленности, в которые погружены были ученики Голгофских катастрофов, и известиями евангелий об отрицательном истинном отношении их к идее о

воскресении Христовом, вышедшие из обычных и третьего дня по смерти. Идея о воскресении Мессии и вера в воскресшего, встретившие себе препятствия в иудейском мировоззрении Счеников, подтверждаются в душе Счеников медленно, путем продолжительной и спорной борьбы и сомнениями, неверием, даже и соответствующими их внешними чертами. Та, от которой визионерная теория хочет вести начало этой веры, не имела никаких преимуществ перед прочими: вместе с другими женами Мария Магдалина шла к гробу с намерениями, не рассчитывая в ней ожидания воскресения и пустого гроба; она более всех была опечалена видом пустого гроба и могла заразить других разве только печалью, страхом и смущением, зароненными в ее душу видом пустой могилы (Ио. XX, 1, 2).

Признание явлений Сченикам за галлцинации препятствует также личине их и галлцинациями: в видениях Счеников есть некоторые черты, явно доказывающие их реальный характер и резко отличающие от галлцинаций. Галлцинации, самые причудливые, сводятся к элементам нормального сознания, из которого они черпают материал, так гипнагогические галлцинации, обычно, находясь в связи с занятиями, разговорами, чтением и т. д. в бодрственном состоянии. Тут же закон соответствия характера или содержания галлцинаций с наличными элементами психического опыта должны бы подлежать и галлцинации Счеников и не выходить из круга обычных иудейских представлений о главном явлении Мессии и воскресении мертвых. В таком случае видения их должны были отвечать описанию главного явления Мессии в книге прор. Даниила (гл. VII) и во всяком случае, согласно иудейскими представлениями о воскресении только как воскресновении земного тела и возвращении к обычной жизни. Воскресший должен был являться расчлененным мозгом Счеников в земном гробу, а не духовном, главном теле, идея о котором была чужда богословию иудейскому. Не объясняя одной части явлений (зрительных ощущений), теория не объяснит нам происхождения и духовных Галлцинаций Счеников, т. е. разговоров или везд Господа и Счениками о тайнах Царства Божия (Д. Ап. I, 3), часть коих сообщена нам. Содержание этих везд составляет учение, превышающее уровень религиозно-практического развития Счеников того времени и не отвечающее их общему

мироозерцание, эконо-национальном понимании Миссии и его дела: довольно указать в доказательство этого на Мф. 28:18, 19 (гр. Д. Ап. 1, 2). Пожизненная власть галлацинаций над мозгами всех учеников и непоколебимая уверенность учеников в воскресении Христовом противоречит доказанной неспособности и склонности галлацинаций в нормальном состоянии рассуждения и совсем уничтожаться под влиянием времени и действием разума, особенно исследованием и сомнением в реальности видений. Во всяком случае предположения теории неспособность учеников отличить галлацинации от действительных ощущений противоречит общепризнанному факту, что вообще в нормальном состоянии галлацинации означают и только в психически больных, за вычетом исключительных случаев, не означают. Теория ведет к нелепому заключению или об удивительном стечении здесь подобных исключительных фактов неспособности отличения галлацинаций в нормальном состоянии, или о безумии, психическом расстройстве всех учеников. Одновременное появление одних и тех же видений воскресшего у многих указывает также указанием на их отличие от галлацинаций не потому, чтобы коллективные галлацинации сами по себе были невозможны, но потому, что они невозможны в данном случае, хотя возможны и встречаются вообще. Коллективные галлацинации (видения воскресшего) в данном случае представляются невозможностью необходимого объединения в одной идее среди большой группы, особенно в 30 человек, при разнообразии состава даже в такой малой группе, как были одиннадцать учеников, и при отсутствии веры в воскресение Христово, еще более несомненно вне круга учеников. Что касается объяснения возможного распространения идеи о воскресении в большом кругу последователей Христовых сынков на заразительность идей, особенно религиозных, сопровождаемых энтузиазмом и нервным возбуждением, что оно непригодно в данном случае: о заражении энтузиазмом в большой группе не может быть речи, когда его не было даже в кругу учеников. Видения учеников имеют еще одну особенность, отличающую их от коллективных галлацинаций. Все известные примеры коллективных галлацинаций относятся к категории пророческих, а не сложных или общих галлацинаций, обнимающих все общество, так что обыкновенно коллективная галлацинация бывает или слуховая, или

зрительное, или осязательное и т. д. (Все сообщения иного рода были бы сомнительны). Видения учеников представляют и в данном случае удивительное и невозможное исключение (см. Лк. XXIV, 27). Обыкновенно даже в одном и том же субъекте сложные или общие галлюцинации являются частью редкостью, течение же таких галлюцинаций у всех учеников и даже у того же субъекта прямо невозможно, когда подразумеваешь, что для чего-то требовалось совпадение расстройств или болезненного раздражения одних и тех же нервных центров, соответствующих зрению и осязанию, или поражение одних и тех же органов внешних чувств у того же человека, или хотя бы даже у одиннадцати! Что явления Христа ученикам не были галлюцинациями, что видно и из нового отличия их от коллективных галлюцинаций, и из их внезапного и одновременного прекращения, противоречащего наблюдением над обыкновенным способом появления и распространения в известной среде визионерных состояний. Интенсивность, раз зародившийся где-либо, постепенно растет, расширяется, захватывает все больший и больший район и требует иногда долгие годы для прекращения начавшегося возбуждения. Ничего подобного не было в данном случае: было несколько видений, наперечет известных, продолжались они недолго и прекратились вдруг одновременно не только коллективные, но и одиночные галлюцинации.

Отличия видений учеников от галлюцинаций несомненны и ясны, сходства же с галлюцинациями — никакого.) Доказательство субъективного характера видений учеников видят в том обстоятельстве, что Христос являлся только самим, а не врагам или народом, тогда как последнее было бы лучше, по-видимому, в интересах доказательства факта и утверждения христианской веры. Но как могли признать воскресшим из мертвых Иисуса Христа те, которые не видели и не знали Его живым? Несомненно в первые часы жизни Христа лиц явления Его были бы бесполезны и даже вредны, если они были встречены недоверием и сомнением даже в среде ближайших Его учеников. При господствовавшей в то время вере в явления душ умерших из загробного мира явления воскресшего Христа могли быть приняты за первые и так образ. способствовали бы установлению ложного взгляда на личность Христа, как колдунника. (Уже и при жизни враги распространяли клевету, что Иисус

Христос ищелает виноватых илов Вельзевла, князя вевовкого.)') Указы-
вайт на ночное время явлений Христа Стеникам, как приметс галлециаций,
авбацих боашир частеь ночные часы в вечер, ночь, час отхода ко инс, когда
под влиянием темноты и единения благоприятные галлециациям идеи и
чсвртка страха, тоски и т. п. становятца интенивнее, чем днем. Но если
наибольшие число галлециаций падает на ночь, то также очень обычно при-
ходится наблюдать весьма много их и днем. Впрочем, для возражения нет
оснований в евангельских текстах, где сказано о ночном времени только
двух явлений из девяти, о времени же прочих, именно четырех, совершенно
ничего не известно, а относительно трех прямо сказаны Стренние часы их.)
Стеники с трудом и не сразу узнавали являвшегося им Господа или по
психологическим причинам, под влиянием предвзвтой идеи о невозможности
воскрешения Христа и отсртствие ожидания Его видеть, или главным обра-
зом потому, что в самом внешнем виде Христа, являвшегося Стеникам не в
прежнем, а слабом теле, было нечто особенное и новое. В этом обстоятель-
стве видят знак, что явления были галлециациями, в нормальном состоя-
нии субъекта, обыкновенно, сопровождающимися борбой разсудка с галлецина-
циями. Но тут справедливее видеть доказательство реального характера яв-
лений воскресшего Стеникам. Признать или узнать предмет в значит стга-
новить тождество между представлением о нем и новым восприятием его;
галлециации заключаются в объективировании представлений или отождеств-
лении их с предметами, что исключает самый психологический процесс узнава-
ния вещи, когда последняя стоит вне и напротив нашего сознающего я, а не
сливается с ним.

Явления Стеникам не были галлециациями и последних не могло
быть в том вывод, которым гипотеза субъективных видений разрешаетца
вид разсудка и Странности надобность в побочных изображениях и окольных
псвтах к Странности ее.

Б) *Гипотеза объективных видений.* Согласно этой теории явления вос-
крешшего не были вполне реальными, так как самое теленое воскресение его не
допускается; они не были также и субъективными явлениями или галлецина-
циями. Здесь явления воскресшего отождествляются с загробными призраками

или явлениями души умерших людей живым, в основании их лежит нечто объективное, именно благодатное соприкосновение духа Христова с душами учеников, общение с неба ученикам, необходимое для их ободрения и утешения, о том, что Христос, хотя умер телом, но жив духом; они, по выражению Кейма, «необходимая человечеству телеграмма с неба»²² объективное в этих видениях относится к их образам, т. е. самой проекции на душу этого внутреннего сверхъестественного небесного воздействия Христа на души учеников. Опорой этой гипотезы находят в науке, введшей в Лондонском обществе психических исследований факты этого рода под именем телепатии в результате научного исследования и давшей твердое удостоверение фактов этого рода, какавцихия явлений *прижизненных* призраков одного лица, находящегося в опасности или в момент смерти, другим на значительных расстояниях (в книге Б. Гёрниа, Ф. Майера и Подмора *Прижизненные призраки* СПб. 'ж, изданной Лондонским обществом психических исследований, собрано и обследовано более 60 случаев прижизненной телепатии). Таким образом, по гипотезе, явления воскресшего относятся к неисследованным пока, но однородным фактам *посмертной телепатии*, а поэтому с гипотезой приходится считаться не только на а) *богословской* почве, но и б) *на научно-психологической*.

а) Гипотеза объективных видений опровергается евангельскими текстами. Вещь о воскресении и самое явление воскресшего встречается учениками сомнением и неверием, что невозможно было бы при их несомненной вере в явления духов из сверхъестественного мира (Лк. 24, 11; Д. А. 2, 24), вообще широко распространенной в то время и в их среде, следов. сомнения их относились к возможности воскресения Распятого. Явления духа умершего Иисуса не могли объяснить происшедший в учениках перемены, их радости, ободрения, даже веры в Иисуса Христа, как Мессию, Искупителя: ими не объясняется впечатление, произведенное на учеников позорной крестной смертью, раздвинувшей веру их в могущество Иисуса, Его власть над врагами Царства Божия, над смертью, злом, духовное же бессмертие Иисуса не возвышало бы Его в глазах учеников над людьми при их вере в бессмертие души. Если же и признаем явления духа Христова утешением для учеников, то что утешение придется признать несколько запоздалым и явления с третьего дня по смерти нецеле-

гообразными: промедлением Фтим дано было время для образования в душе учеников настроения, которое не сразу было побеждено даже явлениями воскресшего и которым зачтено было признание последних действительными. Теория не объясняет также несомненной уверенности учеников и первого христианского общества в телесном воскресении Иисуса Христа: уверенность Фтим никак не могла возникнуть из духовных Его явлений. Общий недостаток гипотезы объективных видений, в виде указанного, заключается в грехе нарушения исторического метода, требующего точного воспроизведения подлинных мыслей авторов исторических документов, а не искажения смысла их, и притом в явного смысла: евангелия говорят не о духовных, а о телесных явлениях Христа в новом явленном (а не в прежнем земном) теле.

б) Так как гипотеза объективных видений явления воскресшего отожествляет ее с *телепатическими полуртными признаками*, то полная оценка ее может быть дана на почве учения о телепатии, в сравнении явлений ученикам с телепатическими фактами. Отождествление явлений ученикам с телепатическими явлениями невозможно вследствие глубокого различия между ними, наблюдаемого даже в сходных чертах. В обеих группах явлений наблюдается участие существенных отношений: явившиеся родным и близким признакам целуют их, гладят по голове, трогают за плечи; ученики с Фомой охватывают раны воскресшего руками своими для удостоверения в реальности (телесности) Его явления (Ио. XX, 25; Лк. 24, 39), жены мироносицы в благоговейной радости припадают к стопам явившегося им Господа и хватая его за ноги Его (Мф. 28, 9; Ио. XX, 17) Но тут же обнаруживается и глубокое различие: в явлениях воскресшего существенные отношения, как активные или произвольные, служат к удостоверению в реальности явления Его и явно доказывают последнее, в телепатических же явлениях существенные отношения, как произвольные и пассивные, не имеют такого значения и никак не говорят о реальности (телесности) фантома; напротив, признаки исчезают или утрачиваются всякий раз с изменением воспринимающих объектов, т. е., говоря точнее, попытками охватить их. Теория телепатическая точно так же, как и гипотеза объективных видений, бессильна объяснить нам в коллективных явлениях ученикам черту, не встречающуюся ни в объективных,

ни в телепатических коллективных галлюцинациях, обыкновенно протух и не-ложных: явления Воскрешения воспринимаются тремя членами Учеников (Зрением, слухом и осязанием); след. по теории они принадлежат к коллективным ложным телепатическим галлюцинациям, обыкновенно не встречающимся. Вероятность таких ложных коллективных галлюцинаций (телепатических) так мала, что равна нулю. Если редки ложные галлюцинации в отдельных явлениях, то тем более невероятны и невозможны коллективные галлюцинации такого рода раз для или даже для воспринимающих субъектов. Новое замечательное обстоятельство сравнительно с явлениями Воскрешения в телепатических явлениях представляет необыкновенно малая продолжительность, кратковременность их и быстрое исчезновение призраков. Видение продолжается всего несколько секунд и продолжительность его в минуты или даже в полминуты считается уже значительной. В жизни, может быть, и сказанное обстоятельство, непродолжительность телепатических видений, стоит особняком их особенность, отличающая их от явлений Ученикам: отсчитывая уверенность в реальности явлений. Если и возникает у воспринимающих субъектов уверенность в реальности телепатических видений, то не надолго, не прочно, лишь под первым впечатлением. Самое поминание такого члена реальности видения, обыкновенно не сопровождается телепатическим видением, в значительной степени обуславливается случайными обстоятельствами. Ино из указанного, что телепатическая гипотеза так же мало способна объяснить нам твердую уверенность апостолов в действительности явлений или Воскрешения, как и гипотеза субъективных видений. Наконец, предположением о существовании телепатической способности, как необходимого условия телепатических явлений, создается невозможность признать явления Ученикам за телепатические: что значило бы утверждать, что все Ученики Христовы и даже для последователей Его обязательно обладали тем редким свойством.

Явления Воскрешения Ученикам не были телепатическими помертными видениями и гипотеза объективных видений оказывается недостаточной. Кроме специальных недостатков, рассмотренных отдельно здесь, обе эти гипотезы имеют общие им недостатки, из которых отметим два самых важных.) Обе гипотезы не объясняют нам этого гроба и вынуждены искать себе

опоры в какой-либо из вышеиссмотренных и отвергнутых гипотез по фактомс вопрош;) обе гипотезы со своей точки зрения и своими средствами не в силах объяснить явление Христа Павлу и последовавшим за ним обращением: здесь гипотезы имеют дело с явлением воскресшего *не своим*, даже объективно-чуждым врагс христианства, конечно не желавшем и не ожидавшем воскресения Распятого, чем существенно психологическая возможность галлацинации (субъективной); здесь существенно возможность и объективной телесной галлацинации отчасти перцепиента к агентс, или близким последним лицам (в данном случае к ученикам Христовым).

^ . Явление воскресшего Христа Павлу и его обращение, как свидетельство о действительности воскресения Христова и о Божественном происхождении (обновании) благовестия ап. Павла (ч^v)

Сообщения о телесном явлении воскресшего Христа на пути в Дамаск Павлу и о его подробностях даны в Деяниях Апостольских близким к ап. Павлу лицом (Кол. IV, 14) и источником в его благовестнических посланиях, ив. Лсков (Д. Я. I, 2, 26) — рассказ ведется от лица автора, а в 222, 2 и 223, 2 — от лица самого ап. Павла); он несомненно говорит о телесном, а не о духовном явлении или субъективном видении Павла, причем за реальное явление воскресшего. Усилия отрицательной критики поколебать историческую достоверность рассказа сказанием на противоречия в нем и тем отметить его позднее (легендарное) происхождение не заслуживают серьезного внимания, так как мы здесь имеем дело не с противоречиями, а вариантами, обязанными происхождением, может быть, томс, что рассказ ведется от имени автора Деяний и от лица самого апостола Павла. Неоднократно и сам апостол говорит в своих посланиях, без сказания подробностей, о Дамаском явлении емс Христа, причем он ясно отличает факт явления от бывших емс духовных видений в состоянии духовного возмущения или фектаза (Кор. 22, 3) и ставит его в один ряд с явлениями Христа по воскресении прочим апостолам (Кор. 22, 1; 12, 1; Гал. I, 2; Тим. I, 2; Фил. III, 2 ср. Деян. Ап. 222, 2), т. е. признает его внешне-объективным

или телесным явлением емѸ Воскрешего, которого он видел своими очами и слышал собственными ушами, как и другие апостолы. На фѸтом именно явлении емѸ Самого Христа ап. Павел обосновывает достоинство и права своего апостольского служения наравне с прочими апостолами, самовидцами Христа. ПѸто ап. Павел явление Христа считал в полном смысле объективным, т. е. реальным и внешним, фѸто, говорит Штраус, не подлежит сомнению; но ничто в рассказе и замечании ап. Павла о служившемся не препятствует нам быть иного мнения и считать явление никак не объективным, фактом его внутренней душевной жизни, т. е., другими словами, субъективным явлением, галлацинацией. Таким образом к объяснению Дамасского явления отрицательная критика пытается применить визионернѸ теорию.

Физиологические условия для галлацинации Павла на пѸти его в Дамаск визионерная теория указывает в нервной его болезненности и слабости, в предположении его к невропатическим психопатическим состояниям; приписывает емѸ даже фѸпилеию. Симптомы фѸпилеии, говорят, все были налицо и в дамаском событии: падение на землю, временная или нервная слепота (амавроз), слабость. Но в фѸтом диагнозе не констатирована наличность весьма существенного и общего признакомѸ нерво и психопатическомѸ расстройствѸ симптома: глубокое превращение или распадение личности субъекта, изменения в области фѸмоций и воли, патологическое извращение характера, обнаруживаемое слабостью и дреблостью воли, уменьшением активности и т. п. Ап. Павел с его изумительной неустойчивой деятельностью, необычайной энергией и силой воли, проявлявшимися в трудах, опасностях, страданиях, не может производить впечатление психопатического или невропатического субъекта: фѸто изумительное сочетание великой, здоровой души со слабым телом, воплощение деятельной любви к ближнимѸ (см. Кор. 2, 12).

Невозможность психологического условия галлацинации (веры в воскресение Христово, ожидания его) в ожесточенном и убежденном враге христианства фарисее Павле представляет несомненное препятствие для визионерной теории. Отрицательная критика делает усилия ограничить фѸто препятствие предположением о начавшемся еще до пѸтешествия в Дамаск естественном

Гризинград. Душевные болезни. Пер. со 2-го немецк. изд. СПб., стр. 112.

психологической флюктуиции фарисея Савла в христианина, завершившейся под влиянием внешних благоприятных условий полных победок Распачого над фарисеем близки Дамаска, где обнаружилось, что Савл уже ранее в душе был христианином, уже на пути был к христианству и все уже готово было для его обращения, когда он задумал новые шаги в Дамаске (Фаррар к 10ч. Жизнь и труды св. ап. Павла). На повзвращает подробно к точ психологической процессу, который привел Савла к вере в воскресение Христа, вообще возможной для фарисея, хотя фарисейским богословием допскалось только вообще воскресение в конце мира, с пришествием Мессии (Штраде). Неумеренная ревность Савла к фарисейской праведности с ее мертвящим и бездушным формализмом не могла дать мира и удовлетворения душе Савла и должна была разрешиться состоянием глубокого разочарования, внутреннего недовольства и сомнениями в правоте своей веры и преледования христиан, близкие соприкосновения с которыми еще более усиливали муки его борьбы и недовольства. В христианах он находил то, чего не достигало емс со всем его фарисейское правдо: твердость, спокойную уверенность в правоте своей, тихую радость и мир душевный даже среди пыток и мучений, нисколько притом не мешавших широким распространением гонимой им секты. Сам собой вставала перед Савлом важный для него вопрос, не была ли правда на стороне гонимой, а сам он только гонителем ее? Не была ли он со всем его ревностью только извергом, мучителем невинных? И тут возникали в его воображении картины гонений со всеми их важными подробностями, целый ряд картин, начиная с мучительной кончины окровавленного Стефана, молившегося за него, и других мучителей икон. И советь возвышалась тогда свой страшный правдивый голос в душе Савла, который он старался заглушить в себе новыми шагами террора в висозначительной надежде придать себе твердость, вернуть прежнюю веру в правоту своего дела, уйти от роковых вопросов, а через что лишь все более и более запутывали в безвыходном внутреннем разладе и муках разложения. Протешение в Дамаск было последним всплеском фарисейской ревности и фанатизма Савла, питающегося всегда недостатком веры и убеждения (Фаррар); но оно послужило к развязке внутренней борьбы, которой так долго мешала кипучая деятельность Савла, в вихре которой емс сдавалось уйти

от себя и разных вопросов. Целая неделя пшестивия от Иерусалима до Дамаска была предложена Павлу для внутреннего самоуглубления его на полном досуге и наедине с самим собой. Прежние мимолетные думы, сомнения, тревога и воспоминания разом с новых и небывалых сил возникли в душе Павла; возгорелась борьба, от которой никогда бежать было Павлу, становившаяся все острее и невыносимее по мере приближения к Дамаску. Хрупкий нервный организм Павла не вынес какой-нибудь физической борьбы, закончившейся припадком эпилепсии, может быть в момент разразившегося над ним грома и молнии, в болезненно-возбужденной фантазии Павла превратившихся немедленно в атрибуты Божественной манифестации ему, в голос Распятого провозглашенного Христа, небесное сияние (Винер, Аммон, Тибальд, Ренан). Но с земли Павл встал уже христианином. Что был момент мировой важности, или прием во внимание нечто ап. Павла в истории христианства, в деле его изыскания и распространения: ему принадлежит самая большая доля в новозаветном каноне и его благовещием призван был к вере весь образованный языческий мир. Но что был момент зарождения самого благовестия (Боголовия) Павла во всех существенных его элементах и основаниях. Искание Христа послужило, в связи с внутренним религиозно-нравственным опытом Павла, толчок отправления для превращения фарисейско-иудейского Боголовия Павла чисто-диалектическим процессом мышления в благовестие апостола Павла. Смерть и воскресение Христа, конечно, были теми двумя фактами из всей евангельской истории, около которых, как около предочия, вращалось все Боголовие ап. Павла. Павл видел Иисуса и слышал Его; значит, Иисус жив, Он воскрес из мертвых. Но или Иисус воскрес из мертвых, то значит Он именно и есть Мессия, за которого выдавал себя Сам Он; отсюда должен быть изменен взгляд на значение Его крестной смерти. Смерть Иисуса не может уже быть прощом позорной казни, она становится

Внешний физический толчок к разрыву душевного кризиса в Павле в виде разразившейся над ним грозы по Ренану всех того подготовлен был полученными во время пшестивия впечатлениями глаз и злокачественное лихорадков с обычным в ней бредом, который только усилил мозговое сотрясение от громового удара и молнии, а может быть и солнечный удар.

на predeterminedенном самим Богом исключительном жертвоприношении за грехи мира, сродни дню спасения людей. Неспособность людей к оправданию перед Богом собственными силами Павла прекрасно знала из собственного своего внутреннего опыта, и в связи с внешним опытом внезапного и незапланированного им явления милосердия Божия в явлении Самого Христа на пути в Дамаск, Павлу логически должен был прийти к основному, центральному положению всей своей богословской системы, построенной исключительно на объективной почве личного опыта: человек оправдывается благодарью по вере в Распятого, а не делами закона. В свете этого положения изменено и преобразовано было все фарисейское богословие Павла в его понятиях о Лице Мессии, Его царстве и деле. В последнем результате отрицательная критика видна в богословии Павла не систематическое изложение евангельского учения Иисуса, а Пиммалентное развитие иудейского сознания под внешним воздействием или впечатлением нового факта, именно крестной смерти Мессии: Христа, проповедываемый Павлом, есть не исторический Христос, а Христос внутреннего сознания его, так сказать, и учение, им даваемое, не есть учение Христа, а преобразованное иудейское богословие. Апостол сам говорит, что он знает одного только этого внутреннего, зримого духовными очами, Христа и не знает Христа по плоти (Кор. V, 7), т. е. исторического; и не только не знал, добавляет отрицательная критика, но и не интересовался историческим историческим христианством, законченным в евангельской истории жизни и учения Иисуса Христа, так как в Гал. 1, 13 прямо говорит, что после своего обращения он не возвратился точно в Иерусалим, чтобы там в общении с непосредственными учениками Христа подробно о том, кто отныне стал его жизнью, и мне стал советовать с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к апостолам, а пошел в Аравию, и опять возвратился в Дамаск.

В историко-психологическом объяснении внезапного обращения Павла выделяются два главных пункта, требующие отдельного рассмотрения: 1) отрицание объективно-реального характера явления Христа Павлу и, что вытекает отсюда, отрицание объективной божественной основы благовестия ап. Павла.

Гипотеза историко-психологическая уже по своему существу, как попытка анализом проникнуть в тайники чужой души, не может вынуждать к себе доверие и выдавать себя за истину несомненную. Как во всякой психологической гипотезе, здесь все построено на игре в психологический анализ, при сложности душевных явлений не идущий далее этановки *возможности* или *вероятности* того или иного явления. Но этого для исторической науки мало: она должна нам говорить о том, что действительно было, а не о том, что могло быть. Само по себе изображение душевного процесса, совершившегося в Савле по гипотезе до явления в Дамаске, и состояния его перед последним, психологически не представляет ничего особенно невероятного и неправдоподобного: все могло быть так, как об этом говорит нам гипотеза, но действительно ли так было — вот вопрос, на который гипотеза не дает ответа; так психологики вообще возможно разделение личности в душах неравновесных, полных противоречий; возможно было разделение и личности Савла на две половины — иудейскую и христианскую, или одновременное соединение в его личности двух противоположных элементов фарисейско-иудейских и христианских — даже в то время, когда на пути в Дамаск Савл слышал угрозы и свистком на свистков Господа (Д. А. I, 9). Но было ли что и все другое в *действительности*? Отрицательная критика не приводит никаких оснований для своей психологической гипотезы. Но она даже прямо противоречит историческим документам, какими служит книга Деяний с изображением события обращения Савла и рассеянные в ней и по разным посланиям немногие, но ясные показания самого апостола Павла. Никакого намека здесь не находим на предварительную почитательную экзальтацию Савла-фарисея в христианина, на его недовольство отеческой религией, на мшки совести, сомнения, на внутреннее разделение его личности, одним словом — на предварительное истинное и ответственное приготовление события. Обращение Савла представляется событием внезапным и неожиданным, как действие сверхистинной внешней, а не внутренней причины. Сам апостол приписывает свое обращение исключительно благодати, сверхистинной причине, т. е. невидимому явлению Воскресшего Христа, когда, напр., говорит: *благодарити Божие милость, еже милость* (Кор. II, 6). В частности, мы находим у него за-

мечания, которыми решительно ниспровергается гипотеза отрицательной критики. Советь не мучила его и ни в чем не препятствовала ему все время до самого последнего момента, если он говорит: *«Я весь добровольно жил пред Богом до этого дня»* (Д. Ап. *ЭЭШ*, 1). Не только не было колебаний в душе его или следов чего-либо подобного, но, напротив, по собственному изображению ап. Павла, он был несмеренным ревнителем отеческой религии, всецело предан ей до фанатизма (Флп. III, 1; Гал. I, 10), сознательным и убежденным врагом и гонителем христианства (Гал. I, 1; Флп. III, 1; Тмф. I, 1). Никакого сомнения и даже предубеждения истины на стороне гонимой не было у Павла: он гнал по неведению, в неверии, почему Бог и помиловал его (Тим. I, 1); гнал по глубокому убеждению в своей правоте и неправоте христиан, как пребывавший в состоянии полного мрака и ослепления законный фанатик и действительный: *«Я думал, говорю ап. Павел, что мне должно много действовать против имени Иисуса Назаря»* (Д. Ап. *ЭЭVI*, ж ер. 1). С четкой мыслью о необходимости насильственного противодействия христианству и по возможности истребления его Павел едет в Дамаск, поглощенный им одною целью и ничем больше. Точно так же ни на чем не основаны в отрицательной критике и дополнения к гипотезе о грозе под вечно ясным небом Сирии, о лихорадке, воспалении глаз и т. п. И мало указать на ни на чем не основаны, но даже противоречат Библиейскому тексту в Д. Ап. *ЭЭШ*, 1, где под великим светом, ослепшим Павла, при приближении к Дамаску, *«около полудня, т. е. при полном сиянии дневного света, никак не может разслеться обыкновенная молния, конечно, при этом хорошо известная Павлу и его спутникам»*.

За недостатком положительных оснований научно-психологическая гипотеза ищет себе подкрепления в возражениях против традиционного и традиционного объяснения обращения Павла. Традиционное понимание, говорят, доискает насильственное действие сверхъестественной силы и благодати на человека и свободу вопреки собственному мнению богословия об участии свободы в деле спасения, когда отрицает естественный фактор в обращении Павла и все здесь относит к действию благодати. Но традиционным объяснением вовсе не отрицается участие естественного фактора в обращении Павла. Дей-

стствием Божественного промысла, избравшего ап. Павла еще от чрева матери его и призвавшего благодатью Своею (Гал. I, *), Савла поргипинно и разнообразными псчтлами с самого дня рождения своего подготавливали в содса Божественной благодати. Многие черты жизни и характера Савла подготавливали и делали из него ордие Божественной благодати, П вэдущего апостола языков, напр., воспитание в началах строгого иудейства, жизнь под законом и ревность по закону, образование в школе Гамалиила, даже место рождения в Тарсе. Но в любом случае в душе Савла были налицо необходимые естественные условия для действия в ней сверхъестественной благодати: в ней был естественный зародыш или семя новой жизни в виде несокрушимого и горячего стремления сердца Савлова к Богу и правде Его, и твердой веры в спасение через Мессию, на которых и могло именно утверждаться благодатное воздействие на душу Савла. Явлением воскресшего дано было главное, что не доставало душе Савла, копившей в мертвых преданиях иудейства и его ложных понятиях о Мессии, о жизни и спасении. Надо было сломить и искоренить в Савле его иудейское понятие о Мессии и его неверие в воскресение Христа Распятого. Твердая, огненная, энергичная душа Савла могла быть побеждена только быстрым, сильным и энергичным действием благодати, каким и было грозное явление ему Господа на пути в Дамаск. Но что не было насильственным и неотразимым действием Божественной силы: власть сопротивления ей еще отпалаала в сильной душе Савла, или он говорит: *«Я не сопротивлялся невинному видению»* (Д. А. 261, *). Естественнопсихологическая гипотеза сама как раз именно страдает крупным недостатком, П односторонностью, когда изгоняет из объяснения обращения Савла сверхъестественный фактор, Божественную благодать. Если и могли действовать в обращении Савла сказываемые Штраусом и другими естественные причины, то не сами по себе, а при содействии благодати: содействие благодати безусловно необходимо было для преодоления в душе Савла иудейской закваски, глубоко вошедшей в его душу и проникшей все его существо, всецело до фанатизма преданное заветам отеческой религии.

Благовестие св. ап. Павла точкой своего отправления, своим началом и источником имеет объективно-исторический факт Божественного откровения

или явления ем8 Самого Иисуса Христа на п8ти в Дамаск, затем неодно-кратно повторяемого (см. Деян. Ап. 22, 12; Гал. I, 11), так что его евангелие не есть человеческое по своему происхождению, а Божественное: Сам Господь Иисус Христос, избравший Павла в близкое общение с Собой, был учителем его и непрестанными откровениями заменял ем8 плотскую близость к Нем8 др8гих избранных апостолов, очевидцев Его земной жизни во плоти. На этой др8ховной близости с прославленным невинным Христом ап. Павел основывает свое апостольское догматичство и равенство с прочими апостолами: он избран и назначен не людьми, а самим Иисусом Христом, как и прочие апостолы (Гал. I, 1, 12; Рм. I, 5). Поэтому8 ничего не могли бы прибавить к его апостольскому догматичеству и правам одобрения от прочих апостолов и общения с ними, что и выражает апостол в виде8 нареканий на него иудейско-христианской партией, в Гал. I, 22: он хочет устранить всякую мысль о зависимости его апостольских прав от апостолов, что снижало бы его апостольский авторитет и равноправность с прочими апостолами. Но откуда нет оснований заключать об ответственности 8 ап. Павла всякого интереса к исторической стороне христианства, совершенно неответственном психологически и ранее в Павле, так глубоко отдавшемся религиозным вопросам и имевшим возможность располагать всеми, обращавшимися в иудейской и христианской среде, сведениями о жизни Иисуса, и в ап. Павле, 8 которого внутренним образом Христа мог быть тем ближе, тем более становился известен ем8 Исторический Христос, живший на земле во плоти, виденный и слышанный также и неверовавшими иудеями. Апостол Павел отвергает только что внешнее плотское знание об Иисусе Христе, которым располагал и современный иудейский народ, не прозревший в Иисусе Страдальце Мессию и ныне располагает неверующая историческая масса, неспособная возвыситься над внешней человеческой оболочкой истории Иисуса до признания ее сверхъестественного Божественного Зерна. Как и в др8гих писаниях апостольских, в посланиях апостола Павла первое место дано изъяснению Сущности Христа в виде8 предполагаемого знакомства верующих с его историческими основами или евангельскими фактами, но там, где надо было, послания апостола Павла изобилуют весьма точными и подробными сообщениями исторических фактов, напр., 1 Кор. 2, 1 и д. Апостол

Павел, таким образом совершенно справедливо мог сказать: *ИЗНАЕ, В КОГО И СВЕРОВАЛ* (Тим. I.).

^ . ПОДЛИННОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ЛИЧНОСТИ ИИСУСА ХРИСТА В ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ ЕГО РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОМУ ИЗОБРА- ЖЕНИЮ (4).

Иисус Христос в евангелиях изображается как личность Божественная. Но евангельское изображение Христа рационализм считает легендарным или мифическим. Он различает между мифическим Христом и подлинным историческим образом Иисуса рационализм и берет на себя задачу воссоздать четоч образ путем исторической библейской критики. Основной опасностью для христианской веры опыты критической обработки евангельской истории не представляются в виде одного уже крайнего их разнообразия. Это крайне разнообразие взглядов на личность Иисуса Христа в исторической критике подрывает ее значение. Евангелия в сущности дают в высшей степени яркий и определенный образ Иисуса Христа, как Божочеловека. Если для всех жизнеописаний Иисуса источником служат евангелия, то откуда получается такое разнообразие в данном случае оно заставляет подозревать, что историческая критика лишь на словах выдает евангелия за источник, а в действительности имеет другие основы или вернее, никаких надлежащих основ для опытов воссоздания евангельской истории; что эта критика обусловлена сторонними субъективными влияниями, ибо только тем можно объяснить сказанное явление. Во всяком случае оценка опытов критической обработки евангельской истории или воссоздания исторического образа Иисуса Христа в отличие от евангельского есть лучший способ подтвердить историческую достоверность последнего.

^ . БЛЭР И НОВО-ТВЕРНГЕНСКАЯ ШКОЛА.

В лице Блэра вытупила протестантская богословская школа, так называемая Твернгенская, оказывавшая влияние на протестантское богословие и до настоящего времени. По его мнению, с самого начала христианская церковь еще в лице апостолов разделялась на две партии, представителями которых

ОН НАЗЫВАЛА АП. ПЕТРА, А ЕГО ПАРТИЮ *ПЕТРИНИЗМОМ*, И ПАВЛА, СТОЯВШЕГО ВО ГЛАВЕ ПАРТИИ, НАЗВАННОЙ *ПАВЛИНИЗМОМ*. По направлению первая партия называлась иудейской. Она являлась результатом перенесения в христианство ветхозаветных понятий. Предполагают, что ап. Петр и вообще первые последователи Иисуса Христа на первых порах смешивали учение Иисуса Христа с Законом Моисея, новую религию с ветхозаветной. Первоначально христиане не отделяли себя от иудеев и держались таких же старых национальных взглядов на религию, как и все иудеи; поэтому они считали необходимым для спасения исполнение Моисеева закона, даже — обрезание. В другой партии христианство являлось религией универсальной, — здесь закон Моисея отрицался, а для спасения требовалось только вера в Иисуса Христа. В борьбе этих двух партий совершался прогресс в христианском сознании, вырабатывался христианское учение того вида, какой оно имеет теперь. Сначала, конечно, эти партии резко враждовали, потом время охлаждает вражду, партии идут к соглашению, пока не образуются из их слияния среднее направление, которое теперь называется христианством. Для этого требовалось по крайней мере, чтобы эта борьба закончилась в половине II века. Отсюда, евангелия появились не в век апостольский, а позже — не ранее второй половины II века. Они только прикрываются именами апостолов, а на самом деле принадлежат позднейшей эпохе. Вообще в Новом Завете нужно видеть стремление к соглашению этих двух партий. В иных книгах Нового Завета (напр., 8 Лстк в Евангелии и Деянии Апостолов) вытесняет более языческая тенденция, в других (в кн. Матф.) — тенденция иудейская. Некоторые писания занимают, так сказать, нейтральное положение. Наконец, всякого объединения эти столь различные и коренные направления достигают в писаниях, относимых к ап. Иоанну, так что евангелие и три соборные послания последнего представляют третью партию — *иоаннитизм*. Что касается собственно личности Основателя христианства, Иисуса Христа, то тевингенинская школа им почти не занимается, отбывая Его личность и жизнь в тени. Такой метод в историческом объяснении христианства представляется странным. Христианство есть нечто отличное без Христа, как это очевидно с первого взгляда; здесь делается попытка объяснить христианство без исследования о его начале, т. е. осно-

вателей. Но может быть основателями христианства надо считать учеников Иисуса — Петра и Павла? Нельзя указать и этого. Чтобы Петр был основателем христианства, для этого нужно признать, что христианство есть дело одной его партии. Но в действительности, по самой теории тевингенинской школы, оно — плод соединения двух партий. Нельзя указать, чтобы оба апостола, Петр и Павел, были основателями христианства. Может быть, таких лиц и не было. Для Бадра важны не лица, а явления. Христианство обязано не Петру и Павлу или другим лицам, но работе целой эпохи, продолжавшейся вплоть до нашего дня. Оно — результат почтительного обожжения идей в христианской общине от иудейского мировоззрения. Таким образом для тевингенинской критики христианство возникает без основателя и потому в полном смысле безмысленно. Против Бадра получает полное значение замечание Ф. Ренана: История не есть игра абстракций, люди в ней более значат, чем доктрины. Не теория об оправдании создала реформацию, а Лютер, Кальвин. Партизм, феодализм и капитализм могли возникнуть в различные соединения друг с другом: в течение веков могли развиваться доктрины о воскресении и Логосе, не производя того благотворного, грандиозного, единственного факта, который называется христианством. Этот факт есть дело Иисуса, Павла, Иоанна. Написать историю Иисуса, Павла, Иоанна — это значит написать историю христианства *ἐν* (ε. ῥιζὸς *Ἡε* ἰησοῦ. *Ἡα* ἰησ., ψ. *ἱησ*). Самое положение о партиях, из которого исходит критика, имеет характер субъективный. Тевингенинская школа предполагает существование партий уже среди апостолов и резкое различие в учении апостольском, причем выдвигает в особенности две группы: иудейско-христианская, представляемая которой считают ап. Петра, ап. Иакова и ап. Иуду, затем языческо-христианская группа ап. Павла и, наконец, примирительная, средняя группа ап. Иоанна Богослова. Против такого предположения с несомненностью говорит факт единства апостольского учения. Факт этого свидетельствует о прочном чтении Нового Завета и сопоставлением писаний апостольских. Апостолы действительно индивидуально, каждый по-своему, отражают в своих писаниях Божественное истинное, но в существе они излагают одно и то же евангельское учение. Единство апостольского учения можно доказать факта.

ми, взятыми из того же писания. Можно доказать, напр., что ап. Петр⁸ наивысшей степени наивысшей мироозерцание иудейское, и что по своим взглядам на христианск⁸ религию, на учение Христа и Его Личность апостолы Петр и Павел совершенно чужды. Апостол Петр первым из всех апостолов явился исполнителем заповеди Христа проповедовать всем народам; он раньше ап. Павла пошел и проповедать к язычникам и первый обратил в христианство известного язычника, римского офицера Корнилия в Кесарии и все его семейство; на иерусалимском соборе в 7 г. ап. Петр выступил энергичным защитником идеи универсального значения христианского учения, утверждая, что спасение Христом принесено не для одного еврейского народа, но для всего мира, что исполнение закона Моисеева необходимо для язычников и т. п. В личных отношениях своих к ап. Павлу, ап. Петр не обнаруживает никакой неприязни: напротив, находит с ним в полном мире и общении. В 1 посл. III гл., в доказательство одной своей мысли ап. Петр ссылается даже на авторитет ап. Павла, выражаясь так: «Как о том говорит и возлюбленный брат наш Павел, причем далее приравнивает писание ап. Павла к боговдохновенным писаниям ветхого Завета. Та же история говорит, что и между учениками апостолов, так называемыми апостольскими людьми, не существовало никакого разногласия в учении, или таких отношений, какие всегда вытекают делением на партии: в своих цитатах из писаний апостольских они безразлично цитируют всех апостолов, наряду с писаниями ап. Иуды, ап. Иакова и ап. Петра цитируются и писания ап. Павла. Наконец, нужно обратить внимание на то, что Бл⁸р несомненно относит происхождение евангелий и вообще писаний Нового Завета к слишком позднему эпохе. Впрочем, и сам Бл⁸р признал подлинно принадлежащими ап. Павлу четыре его послания: одно к римлянам, два к коринфянам и одно к галатам. Но все эти послания, если проанализировать их содержание, говорят против теории Бл⁸ра и должны разбить все его теории. Точно так же характер писаний 8 Бл⁸ра представляется неверно. Он считает писания апостолов тенденциозными, подложными литературными произведениями со всякого лишь на авторитетные имена апостолов: таковы произведения, которые в истории христианской литературы принадлежат еретикам первых веков, напр., гностикам, пользовавшимся

именами апостолов для пропаганды своих идей. В настоящее время библейская критика, особенно в школе Ритца, признает повествование евангелистов почти, безысходным рассказом или свидетельством очевидцев евангельских событий, которые рассказывают все, что видели и слышали, с фактическим спокойствием и беспристрастием, в большем чем какое, иногда, бывает у историков.

4. Штраус и его *«Жизнь Иисуса»*.

Штраус в своем жизнеописании Иисуса является представителем и даже основателем новой мифологической критической школы, по которой отрицательная достоверность евангельского повествования об Иисусе в такой или иной степени, смотря по желанию каждого представителя этой школы. Самая мысль сказать в Евангелии мифы или легенды не может быть названа совершенно новой, но попытка систематического проведения мифического принципа через все евангельское историческое принадлежит Штраусу. Евангелия, по Штраусу, говорят не об историческом Иисусе, не о том, каким Он был действительно, а о том, каким Он должен был быть по представлению иудеев о Мессии, по их ожиданиям: здесь не историческая личность, а идеал Мессии, нарисованный в духе мессианских чаяний иудейского народа. Иудеи имели определенную идею Мессии ко времени Иисуса, основанную отчасти и на пророчествах ветхого Завета, и на разного рода раввинских преданиях. Иисус, по предположению Штрауса, производил сильное впечатление на еврейский народ, производил впечатление Мессии, и вот иудеи, принявшие Иисуса за Мессию, истинно переносят на этого Иисуса черты мессианского образа, которые у них господствовали к этому времени, и таким образом создают действительного Иисуса с воображаемым, которого они ожидали. Писатели, ученики и последователи Иисуса, изображая Его личность и жизнь, находились под давлением этого предвзятого взгляда на Него и черты для описания заимствовали из христианского общества, в котором сложились многочисленные мифы касательно жизни и личности Иисуса.

Что касается действительной личности Иисуса, то по этому вопросу Штраус в своем жизнеописании Иисуса дает весьма немного. Иисус происходил из Назарета, рода низвечного (т. е. низвечно, из какого колена происходил Он). Жизнь Его до тридцатилетнего возраста низвечна; когда Он

исполнилось 36 лет, Он явился на реке Иордан к Иоанну Крестителю, исповедовал грехи свои и крестился от него и вошел в число его последователей или учеников. Затем, когда Иоанн Креститель заключен был в темницу, явилась Иисусу пришла к нему мысль овладеть собой Мессией, и мысль, в которой Он сам уверовал и которая погубила Его. Жизнь Его исполнилась приключениями, борьбой, в особенности с представителями церковной администрации. Иисус навлек на себя ненависть полудеяний, и был распят, и, конечно, после этого разделен общими всем счастьем, т. е. был погребен. Вот все, что говорит Штраус об Иисусе Христе; личность Его здесь отбрасывается в тень, и Штраус дает нам христианство без начала, без Христа. Штраус погуглял низвести Христа в разряд обыкновенных смертных, развенчать Его и отнять у Иисуса не только все то, что делает Его существом сверхъестественным, но и те черты, которые встречаются в гениях, напр., существующие в чужих людях неравное превосходство их над толпой. Иисус по своим понятиям у Штрауса не возвышается над современниками, разделяет их предрассудки, господствовавшие между ними верования в существование злых духов, демонов и т. п., и даже в нравственном отношении Он не является в человеческой истории существом исключительным, безгрешным. Но в таком случае он создает для своей истории христианства затруднения: он принужден грандиознейшим образом в истории, как христианство, возводиться к ничтожным причинам, вопреки закону достаточного основания действие приписывать неизмеримо больше, чем сколько заключается в причине. Начало христианства здесь, таким образом, отбрасывается необходимым, и вся теория в общем является нарушением закона причинности. Тот же главный недостаток теории относится к полному подрыву ее. Если Иисус и приблизительно не был тем, чем изображает Его Евангелие, то Он ни в каком случае не мог произвесть такое впечатление на народ, в особенности не мог затронуть его воображение, а потому образование мифов касательно личности Иисуса становится в психологическом смысле совершенно невозможным. Правда, многие из идей ставших во главе народных движений, овладевали целыми массами, как, напр., все ажемыши того времени, несмотря на то, что они не были особыми существами, создателями; но даже и эти лица имеют преимущество перед

Нислом: они отвечали народному идеалу и давали путь за политическое освобождение народа, в то время как Нисе не удовлетворял в этом отношении народным ожиданиям. Он считал, что следует платить дань кесарю, между тем как лжемессии брали на себя политическое освобождение народа и тем производили глубокое впечатление на патриотов. Впрочем, Евангелия провозглашались в I в. апостольский, а не во II в., как утверждает Штраус; поэтому не исключается даже возможность для образования в христианском обществе мифов или легенд.

Что касается приемов, которыми теория Штрауса объясняет мифологический характер Евангелия, то приемы эти оказываются несостоятельными. Штраус руководителем тремя началами в оценке исторической достоверности тех или иных мест Евангелия: 1) все сверхъестественное есть миф; 2) все сходное в Евангелии с тем или иным местом Ветхого Завета, — миф; 3) все противоречивое в Евангелиях — тоже миф. Руководясь этими тремя правилами, Штраус пытается возродить историю евангельскую, и сказать, что в Евангелии вымышлено.

1. Как рационалист, Штраус является явным противником чуда, всего сверхъестественного. Обыкновенно чудо отрицается по двум основаниям: 1) во имя тех или других предвзятых философских идей, на основаниях чего априорных и 2) во имя фактов, в интересах самой истории. Во имя чего же Штраус колеблется против сверхъестественного элемента в Евангелии? Ответом на этот вопрос служит его принадлежность к гегельманской философской школе: он отрицает чудо á priori, так как оно не согласуется с его общими философскими взглядами на мир; но историк, который принадлежит к истории с предвзятой мыслью, перестает быть историком: вместо беспристрастного изучения фактов он старается вставить действительность в рамки той или другой философской системы. Такова же и Жизнь Нисе Штрауса. (О возможности чуда вообще см. ниже §.)

2. Второе правило гласит: все в Евангелиях, сходное с теми или иными местами в Ветхом Завете, есть миф. Происхождение этого начала, сказываемого Штраусом, вполне понятно: или Евангелия исторически выводятся из Ветхого Завета, то сходства в нем с Ветхим Заветом является следствием

против подлинности его. Но вывести евангельскую историю и евангельское изображение Иисуса из Ветхого Завета, или из халдейских иудейских представлений о Мессии, нет никакой возможности: образ Мессии начертан в Евангелии диаметрально противоположным Мессии иудеев, и иудейский Мессия не мог быть прототипом евангельского Иисуса. Иудейский Мессия политический завоеватель, олицетворение внешней силы, евангельский Иисус есть Мессия страждущий, олицетворение истины, торжествующий над миром не силой физической, а силой любви, смирения, истины. Вообще, нет возможности вывести возвышенный образ Иисуса евангельского из иудейских представлений о Мессии. Последний не мог быть достаточным материалом для религиозного художественного творчества первых христиан, они стояли на почве иудейства и были простыми несмышлеными людьми. Со времени Ж. Ж. Руссо никак уже не ожидалось, что изобрести возвышенный образ Иисуса Христа, выдержать такой характер было бы большим чудом, чем те, которые отрицает рационализм. Чужда идея издать дополнительной характеристикой личности Иисуса Христа, частью цельного евангельского изображения Иисуса Христа, без которой образ Его не был бы полным. Поэтому, или не было изобретено лицо Иисуса Христа, то не изобретены и дела Его или чудеса, в которых открывается лицо Иисуса Христа так же, как и в речах Его. Впрочем, или бы и можно было констатировать какое-либо сходство в иудейских понятиях о Мессии с изображением Мессии-Иисуса в евангелиях, что бы не послужило бы в пользу мифологической теории Штрауса, как и вообще на основании сходства тех или иных мест в евангельских рассказах с соответственными местами в Ветхом Завете ничего нельзя выиграть в пользу теории. Сходство каких-нибудь исторических фактов, позднейших с событиями, предшествовавшими им, не дает историк никакого права считать последние вымыслом фантазии, копию первых. История полна так наз. историческими параллелями или совпадением событий, фактов даже в мелких подробностях или величайших.

Что касается третьего принципа мифической теории Штрауса, в определении исторической достоверности евангелий, то он заслуживает особого внимания потому уже, что получил широкие права в отрицательной критике. С легкой руки Штрауса вошло в обычай считать факт мифом, или о нем

различно рассказывают евангелия. Всякое различие здесь считается противоречием, оно признается доказательством мифического характера того или иного мифа евангелия, а не действием того психического закона, по которому действительность воспринимается человеческим сознанием различно в зависимости от индивидуальных различий познающих лиц. Противоречия почетом кажутся самых достоверных фактов. Даже очевидцы не могут рассказать одно и то же событие одинаково. Одного поражает одна сторона дела, и он выдвигает ее в центр внимания; а другого — другая; один берет событие в один извечный момент, а другой его берет в следующий и т. п. и получаются различия. Отсюда, если руководиться правилом рационалистов, т. е. признавать только единогласные показания достоверными, то нужно будет отказаться от истории; придется отрицать существование Сократа, Александра Македонского, Цезаря, Наполеона, Автера и т. д. Отрицательная критика разнообразие в евангельских повествованиях вообще принимает за разногласие; почетом в своих интересах она часто, совершенно исключительным образом преувеличивает различия между евангелиями. Поэтому она достигает, например, того, что два отдельных рассказа о разных событиях без достаточного основания сводит в один рассказ, как варианты, и получается не только различия, но прямо противоречия. В евангелии, напр., два раза говорится о насыщении хлебами — в одном случае четырех тысяч, а в другом — пяти тысяч человек. Евангелия говорят здесь о двух различных событиях, но отрицательная критика принимает их за одно событие и т. п. Так весьма часто поступает Штраус и вообще мифическая школа.

Ренан и его сочинение о *Жизни Иисуса*^ж. Главный недостаток *Жизни Иисуса* Штрауса заключается в отнесении живого и цельного изобра-

^ж К изложению и разбору книги Ренана см. II, *6, также перев. с франц. *Вл. Гитчел* — Ренан перед лицом науки. *В. Павлова* — Свидетельство Христа и единство христианского мира. М. 'жж; *В. Каро* — Види Бога и бессмертия души перед лицом новейших критиков. Харьков 'ж: статьи в духовн. журналах по сказанию г. Карпова (последнее изд.). Мысль об односторонности и предвзятости взгляда, считающего на книгу Ренана в специально богословской, духовной среде, вполне раньше чем объективностью, что подобный же взгляд совсем не редкость втре-

жизни личности Ницше. Тот же недостаток и успехом объясняет в своей «Жизни Ницше» Ренан и велико значимой фигуры, охваченной мифическим туманом, он дает ярко определенную, характерную личность, которую нельзя смешать ни с какой другой исторической личностью. У Ренана, действительно, перед нами выстает ярко обрисованная живая личность, но, к сожалению, низведенная нам до Ренана и низведенная евангелистам. Кто такой Ницше в этом отношении? Кратко говоря, сначала — это мечтатель, идеалист, желающий облагодетельствовать весь мир, но потом, благодаря желанию дать ход своим идеям, спавший с высоты ничего значимого до идеал и жизнь, с человеческими предисказками, ложью, так что впоследствии Ренановский Ницше является фанатиком, обманщиком, евангелистом заурядной личности. То, что Ренан оправдывает посредством извращенной морали (цель оправдывает средства), — в действительности не может быть оправдано; в особенности не может быть оправдана та комедия, которая по Ренану была разыграна сценками Христа и Лазаря, действительно болевшим, но положенным в гроб и имевшим вид мертвого после перенесенной им болезни.

В своем мире Ренан известен как филолог-ориенталист. Напротив в публике Ренан известен тем, что всего менее ценит наука в нем, именно своим историческими трудами, в особенности катастрофически истории христианства, и здесь — «Жизнь Ницше». Но в действительности Ренан не обладал самыми элементарными свойствами историка. Для историка требуется равновесие между анализом, или способностью к осторожной разборчивой критике, и между синтезом, т. е. стремлением к обобщениям. У Ренана синтез подавляет анализ, обобщениям дается слишком широкий простор, художественный элемент выстает слишком резко, настолько, что Ренан является не истолкователем истории, а большим частью творцом ее. Отсутствие научности почетом есть главный общий недостаток «Жизни Ницше». Автор совершенно

читать в другой среде, совершенно отличной по своему мировоззрению от первой; см. напр., ст. *Вн. С. Н. Трубецкого* в *Русск. Мысли*, III (О *Vie et oeuvre*), особ. ст. 7, и прекрасные меткие оценки философии, религии, морали и научного значения *В. Ренана*; также — *И. Олсуфьев* *Ренан* в *Лит. ревю* и *Вестн. в. ж.*, особ. *ж. ж.*; *Н. Н. Струкова* *Борьба с Западом в русской литературе*.

игнорирует самые элементарные приемы исторической критики. Он самым важным вопросом об источниках поворачивает только весьма беглый поверхностный очерк, причем составленный по немецким пособиям. Его положение, что евангелия есть легенды, вследствие этого остается совершенно недоказанным. В пользовании евангелиями, как источниками истории, у Ренана обнаруживается полный произвол. Он отбрасывает в евангелиях все то, что ему заблагоразлично назвать легендой, и берет то, что кажется ему достоверным, причем историк не считает ни параллельными мифами, ни хронологическими и другими указаниями, какие дает евангелия. Ренан почитает в евангелиях, как игрок, перегазовывающий колоду карт; именно путем такой перегазовки Ренан строит новую историю, для которой не дает оснований исторические. Достаточно указать, что Ренан выдумал целый период в жизни Иисуса, о котором не говорит ни один евангелист: по Ренану, общественная деятельность Иисуса началась еще раньше крещения от Иоанна. Так как Ренан более презирает художественные цели, живое изображение личности Иисуса, его дела, что естественно научные требования к нему отступает на второй план. Отсюда гологоловность является неизбежной чертой в книге Ренана. Он редко опускается до доказательства своих предположений, что сообщает при этом плавность, легкость, и речь его, говоря сравнением, жречит как беззаботный ребенок, не встречающий на пути своем никаких преград. По внешности книга Ренана имеет и научный характер. Так мифами встречаются выкладки (цитаты) на различные научные сочинения, есть цитаты из евангелий для подтверждения тех или иных мифов. Но вся эта фикция имеет только призрачный, показной характер, и как только кто дает себе труд проверить цитаты, тот скоро убедится в этом.

Вследствие указанного отступления исторического изложения в научно-головной исторической среде вошло в обычай смотреть на труд Ренана, как на произведение беллетристическое. По форме и по содержанию оно принадлежит к области исторического романа. С этой точки зрения и мы должны здесь рассмотреть книгу Ренана. Исторический роман обыкновенно удовлетворяет психологической потребности в живом, полном и ясном представлении о далеком прошлом. Отрывочные и неполные исторические памятники, обыкновенно,

дает чуждое представление о далеком историческом; но творческая фантазия художника прошедшее облачает в живые, яркие образы. Здесь художник является истолкователем исторических лиц, событий и целых эпох. Хотя его фантазия дает широкий простор неполным и отрывочным историческими источниками, но она удовлетворяется требованием исторической правды, и в хорошем историческом романе художественный вымысел создается на почве исторических документов. Неудовлетворенная фантазия Ренана действует не в полноте, образимой недостоверностью исторических евангельских документов, а на светлом поле исторических документов. Он гордо прочтывает им и игнорирует их, вследствие чего мы получаем не описание «Жизни Иисуса», а совершенно новую «Жизнь». Это роман, но только из плохих. Впрочем, не от одного пренебрежения к историческим документам зависит живая фантазия Ренана не могла быть плодотворна: нравственный характер художника-романиста, взявшего религиозный сюжет, имеет большое значение. В данном случае требуется, чтобы личность романиста стояла на одном уровне с тем высоким, светлым и чистым миром, за изображение которого он взялся. Ренан не удовлетворяет этого требования. Фантазия его имеет весьма низменный полет: крылья ей подрезаны низкими моральными убеждениями Ренана. Вот несколько моральных афоризмов из книги Ренана, рисующих его убеждения. Чтобы иметь успех, всякая идея имеет нужду в жертвах; из жизненной битвы никогда не выходят незамаранными. Недостоверно называть добрым; нужно еще допечатать ему успех среди людей, а для этого пригодны только нечестные средства. Это образчики житийской пошлой морали, которая ишиит оправдать слабости и пороки и из черного делает белое. Историю знает людей, которые выходили из жизненной борьбы незамаранными. Вообще, главная задача исторического романа — описание и объяснение прошедшего, в данной области — жизни Иисуса, для своего освидетствования требуется, чтобы писатель был верующим христианином, иначе мир евангельский останется для него чуждым миром. Ренан приписывает себе это качество, необходимое для религиозного историка. Но религиозность его является также лишь одной претензией, неправдываемом делом. Религия Ренана, как можно догады-

¹⁶ *Ἰστορία. Ἡ ἕξις Ἰησοῦ. Ἰβρίδα*, ψψ. ж, ж.

важность из его недавних замечаний, есть пантеизм с неопределенным представлением о Божестве, как безличной мировой сущности или силе. Христианская религия первое место отводит догматам и основывает на них мораль. Религия Ренана не имеет догматов; в ней нет ничего, кроме неопределенного общего представления о Боге, и соответственно религия сводится к морали. Сущность всего религиозно-философского мировоззрения Ренана можно представить так. Нам неизвестно, что такое Бог, но истинный Бог не требует от нас жертв, храмов, испования: Он есть милосердие, любовь, разум, благо, и все то, что высоко ценит человек. Поэтому возможно одно различие Бога в духе и истине, т. е. разумом, правдой, добром. Христианская религия по своей практической сущности может быть названа по преимуществу религией испования или освобождения от зла. В этом отношении крест означает не только символ христианской религии, но выражает самую сущность христианства. Сущность христианства заключается в идее о победе добра над злом посредством самоотверженного страдания добра. Все христианские понятия, относящиеся к области испования, совершенно чужды духу Ренановской религии, как пантеистической. Ренан не делает резкого различия между добром и злом; для него нет испования в христианском смысле, он не имеет нужды в исповании от зла, потому что не признает самого зла в мире. Он смотрит на мир глазами жизнеутверждающего древнего язычника и не с критической точки зрения, а с утвердительной. Все, в чем провозвещает красота, для него божественно, высоко, благо. И вот красота Ренан, как художник, замечает часто в вещах противоположных. Когда он пишет об Иисусе Христе и христианской религии, что возмущает личность Иисуса Христа и христианской религией; когда пишет о Магомете, возмущает Магометом и т. п. Своей крайней точки, однако, эта неустойчивость впечатлений и убеждений Ренана достигает в его погребенных искренних гимнах в честь античной культуры, его неподдельном благоговении перед гением античной древности, когда фантазия Ренана входит с последним в соприкосновение: здесь Ренан как будто всегда готов отдать предпочтение язычеству перед христианством и нередко выстывает перед нами совершенным язычником по складу своих чувств и мыслей. Итак, замечание Ренана, что он имеет все

Словом для понимания христианской религии, оказывающая пустой претензией. Ренан кланяется не тому Богу, каким поклоняемся мы, христиане; он написал карикатуры на христианского Бога и не мог сделать иначе, потому что мир христианский совершенно чужд его душе.

В своем сочинении Ренан является создателем особого жанра в библиейской истории, так наз. биографического художественного. До него жизнеписание Иньса носило характер аналитический, а не синтетический, т. е. историки интересовались не столько живой исторической личностью основателя христианства, сколько христианическими идеями. Первый блестящий образчик биографии Иньса дал Ренан. Ренан нашел подражателей, которые не прекращаются и до сих пор, так что нечто род жизнеописания Иньса теперь прочно вошло в богословие. Сам Штраус переделал свою «Жизнь Иньса» на манер Ренановой для народа. В общем «Жизнь Иньса» Ренана является прекрасной по форме и пустой по содержанию.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ. В ГЛАВНЕЙШИХ ЕГО ОСНОВАНИЯХ.

О Боге

ОТДЕЛЕНИЕ I

1. Происхождение идеи Бога или религии (1^я)

Ответ на вопрос о происхождении идеи Бога должен иметь значение на веру в самое бытие Божие; поэтому и верующие, и неверующие стараются так или иначе объяснить происхождение у нас идеи о Боге.

Еще греческие софисты времен Сократа выказывали теории, развитые потом французскими мыслителями XVIII в., в которой религия или мысль о Боге объясняется выдумкой жрецов и правителей в отчасти для эксплоатации толпы, отчасти вследствие политических расчетов, чтобы дать своим законам и власти высшую Божественную санкцию и удобнее властвовать над людьми. Энциклопедисты поточно любил повторять мысль, что «религия

лучшая ждала для народа и что Вели бы не было Бога, что Его надо было бы выдумать. В настоящее время с развитием знаний в области истории и психологии религии эта теория на Западе потеряла всякое научное значение и интерес даже в неверующей среде, но в России относительно религии царят еще идеи XVIII в. и нередко высказываются старинные мысли об изобретении религии жрецами и правителями, и поэтому необходимо краткое рассмотрение даже и этой теории.

Теория об изобретении религии опровергается фактами истории, которая говорит, что религия по своему происхождению древнее жрецкого сословия и государства, т. е. она имела там, где еще нет жрецов, и существует в общинах или племенах, не образовавшихся еще в государства, с дикарей. Верная сторона теории заключается лишь в том, что люди (правители и законодатели) могли и могут пользоваться в своих целях готовой уже верой в Бога, что предполагает независимое от них существование в людях идеи о Боге.

Точно так же еще в древности Лукрецием и Петронием в главных чертах дано было объяснение, получившее полную обработку в дарвинизме и фрейденизме и носящее название *научно-позитивного объяснения*. Идея о Боге здесь выводится из влияния природы на коображение человека, не кооррелированного правильными понятиями или знаниями ее. Бог, по этой теории, есть создание невежественного коображения людей первобытного времени, порожденного страшными явлениями в природе — громом, землетрясениями и пр. Нельзя объяснить этих явлений естественным образом, невежественное коображение в страхе полагает за ними действие сверхъестественных существ и приписывает их не физическим силам, а собственным своим созданиям, т. е. фантастическим существам или богам. Лукреций кратко выражает это так: *ἄνθρωπος δὲ θεῶν ἰσχύει*. Впоследствии в XVIII и начале XIX века мысль эта о происхождении религии из влияния природы на человека была развита европейскими неверующими материалистами, атеистами, и особенно любяще высказывалась ее дарвинисты. По этой теории религия опять представляется в истории явлением совершенно случайным, временным, не вытекающим из природы людей и коренившимся в их невежестве, с окончанием которого исчезнет и она.

как явление переходящее. Узнав истинные причины грома, вбрани и т. п., люди естественно, должны были бы отбросить всякую мысль о каких бы то ни было сверхъестественных причинах, т. е. бросить религию. Но этого на деле нет. Напротив того — чем больше развиваются наши знания, тем настоятельнее выказываются нужда предполагать бытие Божие, т. е. бытие Бога, как верховной разумной причины всего существующего. Люди самого широкого естественнонаучного знания в то же время отчаялись и глубоков религиозности, напр., Ньютон, Кеплер, Пастёр, Пирогов и др. Теория бога, таким образом, не оправдывается историей, которая говорит нам, что религия — явление в ней постоянное, а не временное, обуславливаемое какими-либо временными причинами, напр., недостатком пропитания. Но независимо от этого в ней есть коренные внутренние недостатки. Она выводит религию или обоготворение предметов природы из чувства страха, из чувства, не могущего быть источником религии. Страх по самой своей природе требует, чтобы человек бежал от предметов, производящих его. Но по теории выходит наоборот. Именно страшные явления природы производят на дикаря неестественное действие: они не только не парализуют его рассудка, но рождают в нем идеи о Боге, и вместе с того, чтобы бежать от страшных предметов, как поспешает всякое живое существо, дикарь обоготворяет их, благоговейт перед ними. Таким образом теория основана на самом грубом противоречии психологии страха, из которого она хочет вывести религию. Правда, замечается и другое явление при страхе: возникновение в фантазии так наз. иллюзий, когда неподлинное воображение населяет ночной мрак разными привидениями, принимает за них прочные предметы и т. д.; но это никоим образом не говорит в пользу теории: здесь только внешнее сходство, а не внутреннее. Если неподлинная фантазия предполагает за каким-нибудь предметом или явлением присутствие чуждого призрака или существа, то в данном случае материал для этого, так сказать, творчества она имеет готовый из прежнего опыта, из готового представления. Если прохожий в темноте принимает пень за разбойника, или белое платье кажется привидением и т. д., то во всех этих случаях фантазия применяет к объяснению страшных предметов уже готовые представления. Отсюда естественно возникает вопрос: откуда же взялись с

дикаря и представления о сверхъестественных существах, действием которых он объясняет страшные явления в природе. Теория, значит, как раз не объясняет того, что она должна объяснить, т. е. происхождения религиозной идеи. Она построена на явном недоразумении. Дикарь применяет к объяснению явлений природы, хотя и неправильно, уже готовые понятия о Боге. Он по-том и объясняет явления природы действием богов, что наперед знает об их существовании. Природа в данном случае является не причиной, производящей идеи о богах, но лишь поводом или внешним словом, при которых возбуждается в сознании уже наперед существовавшая идея о Божестве. Если бы теория показала, что природа, что произведение Божества, напоминает нам о Творце, возбуждает в нас религиозные чувства и сознание, что она была бы близка к истине: так шит и христианская религия (см. посл. Римл. 1. гл., 6 ст.). Но она хочет вызвать мысль идеи о Боге из внешних впечатлений, производимых природой на человека. Это — капитальный недостаток не только рассматриваемой теории, но и всех других, которые стараются отнять у религии безусловное значение и считают ее явлением случайным.

В самом деле, психологически невозможно объяснить происхождение в нашем сознании идеи о существе бесконечном из какого бы то ни было опыта, *внутреннего* ли, т. е. самонаблюдения, или *внешнего*, т. е. наблюдения над природой. Бог — существо бесконечное, а мир-бытие ограниченное, несовершенное. Откуда же, спрашивается, могла возникнуть у нас мысль о существе, подобного которому ничего нет в мире? Откуда мы могли взять материал для такого представления о Боге, существе бесконечном, если и мы сами, и все, нас окружающее, совершенно противоположны по своим качествам бытию неограниченному, Божественному? В данном случае при ответственности материала никакая, самая смелая, фантазия не могла бы дать начала какой-либо идеи. Создание фантазии всегда находится в зависимости от представления, которое дает ей опыт. Она только строит из готового материала свои представления, свободно распоряжается готовым, но она ничего не может создать вновь, т. е. такого представления, которого нельзя было бы разложить на элементы опыта. Все эти крылатые кони, козы-самолеты и другие образы сказочной фантазии готовятся из представлений, соответствующих

действительным предметам, где есть все, чем фантазия наделяет почти существа, но она только произвольно комбинирует их качества. Представление же о Боге, существе безграничном, в опыте ничего не соответствует. Если мы скажем, что фантазия доходит до представления о Боге путем возвышения до бесконечной степени некоторых качеств, принадлежащих существам ограниченным, то это будет неосновательно с психологической точки зрения. Фантазия может, напр., до бесконечности возвысить ум человеческий и представить себе существо всеведущее, но при каких условиях может она что-либо идеальное? Она может идеальное что-то лишь тогда, когда наперед дана идея о существе бесконечном или неограниченном. Наш разум, вообще сознание, есть лишь способность сравнения; поэтому, если в нашем уме существует мысль об ограниченности всего, нас окружающего, то по закону психологии эта самая мысль предполагает одновременное существование в нашем уме мысли о бытии или существе неограниченном, т. е. о Боге. Мы не могли бы познавать самих себя и окружающего нас ограниченными, если бы в нашем уме не предносился образ существа высочайшего, хотя бы и в виде темного света или неясного ощущения. Кроме того, таким способом можно было бы создать только такое представление о Боге, в котором между Ним и творье было бы различие только *количественное*, но не *качественное*. Но идея о Боге, в высшем развитии ее в христианстве, заключает в себе не количественное только, но и качественное отличие Бога от всего ограниченного, напр., *вечность* в Боге, означает не только что, что к Нему нет ни начала, ни конца бытия, но что к Нему неприменимы все свойства существ, ограниченных временем, неприменима самая наша категория времени, относящаяся к бытию ограниченному: точно так же под *воздействием* Бога разумеется неприменимость в отношении к Богу самой категории протекания времени, составляющей принадлежность ограниченного бытия.

Теория анимизма (С. Г. Спенсера, Тейлора, Дарвина, Либбока и др.), выходящая религию из обожествления душ умерших людей, представляет собой завершение гипотезы Азкрещия и Фрикса. Она точно так же фактором религии считает первобытное невежество, не позволявшее правильных выводов и обобщений из наблюдений над явлениями природы и человеческой жизни. Еще

Дарвин (в соч. «Происхождение человека и половой подбор» т. I) источник религии или верования в существование невидимого мира сверхъестественных существ. Сказывал в инстинктивных, которые для первобытных людей были явлениями реальными, а не следствием бессознательной деятельности мозга шпанского. Видя, как отбегает и исчезает левый, дикарь приходя к мысли, что они являются издавна и принадлежат иному высшему миру. Вообще он благоговит и страшится перед всяким явлением, которого причины не знает. И животные в этом отношении не составляют исключения: собака, в испуге лавшая перед зонтиком, приводимым в движение невидимой ей силой ветра, представляет собой близкое подобие человека в состоянии религиозного ужаса, внешнего его неизвестным, а ее почти полная привязанность и любовь к хозяину — это нечто вроде религиозного культа у людей (богопочтения). Выказанные Дарвином мысли Г. Спенсер развил в законченную теорию в I томе сочинения «Основания социологии». К мысли о существовании своего двойника или другого я, т. е. души, дикарь, по нему постепенно приведен был наблюдениями над изменчивостью предметов природы, являющихся то в одной, то в другой форме, и преимущественно в двойственной (фазы луны, восход и заход солнца), считая и тень предметов чем-то вроде их двойников; но главным образом инстинктивными. Видя себя самого во сне в разных положениях и сценах, дикарь не задумывается при пробуждении признать себя действительным героем инстинктивных в виде признанной им вообще возможности перемен в форме бытия предметов. У него образуются понятия о двух индивидуумах, из которых один (душа) покидает другой (своей двойник, тело), чтобы потом возвратиться к нему, подтверждение чем дает дикарь обморок, удар, вывих и другие состояния временной потери сознания. Когда раненый по истечении некоторого времени приходит в себя, это значит, что его другой я возвратилось в свое тело; но если чего нет и раненый умирает, это что означает, что двойник надолго или даже навсегда ушел из тела в какое-то далекое странное, похожее, впрочем, на покинутое им, где он продолжает прежнюю, в инстинктивной, жизнь. По верованиям одних душа материальна, по другим она обладает более тонкой сущностью, но во всяком случае умершие считаются живыми, а

жизнь их подобно той, какъ они вели на земле. Но этот невидимый мир души смертных находится в потустороннем общении с нашим миром, вмешиваясь в нашу жизнь, и оказывая на нее то или иное влияние. Души смертных вмешиваются людям во сне и др. подобных потусторонних; обладая способностью возвращаться по произволу в тела и покидать их, они не могут быть связаны и по смерти одним каким-нибудь местом жительства, и ничто не препятствует им, напр., вмешиваясь в тела живых людей, обладать ими, как скоти, и производить этим вредное или доброе действие на людей, смотря по расположению (откуда вера в колдовство, интуиция и невидимыми душами силами, в биокачество и т. п.). Религиозный культ и служит средством к предотвращению этого вредного воздействия невидимого мира на мир живых, предписывая живым соблюдение разных магических церемоний, способных смилостивить покойников. Здесь первое место принадлежит жертвам, приношениям в честь и пользу смертных на их могилах; так естественно могила превращается в жертвенник, а жертвенник в храм (человеческие жертвоприношения, напр., могли иметь двоякую цель: ') доставлять покойникам пищу и ') слуг в невидимом, загробном мире). Таким образом почитание предков послужило началом всякой религии и самой идеи о Боге. Здесь Эпенел ищет объяснения самых возвышенных и идеальных верований, до каких только доходил человек в религии, в начале даже христианской религии, в сущности представляющей завершение ветхозаветной еврейской религии. Но как объясняет философ происхождение еврейского монотеизма (вера в единого Бога)?

Чтобы вывести по законам своей эволюционной теории возвышенное ветхозаветное понятие о Боге. Ибо из каких-либо протейших и низших элементов религиозного сознания, в данном случае из обожествления людей, Эпенел не задумывается превратить религиозную историю еврейского народа, начинающуюся историей Авраама и его переселения в землю Ханаанскую, в сказку. По книге Бытия родоначальник еврейского народа представляется получающим землю Ханаанскую из рук какого-то существа, носящего чинственное имя «Элогим». Но это название, по мнению Эпенела, может относиться только к земному существу, т. е. человеку; иначе отгадывались бы совсем непонятными подробности, передаваемые книгой о договоре между Авраамом и

«Благимом», или бы одна из договаривающихся сторон была невидима (Быт. 25, 23, хотя в ст. 1 и 2) Благим изображает не земным, а сверхъестественным существом, всемогущим и всеведущим, т. е. короче говоря, Богом). Самое обрезание, потребовавшее от Авраама для закрепления договора, по указанию истории должно было служить знаком его подданства могущественному шейху или владельцу Ханаанской страны, обоготворенному затем в народном еврейском предании. Мало-помалу в течение веков, по мере духовного развития еврейского народа, его грубый первоначальный культ владычельного шейха страны одухотворяется, сгущается, возвышается в служение сначала национальному богу Явве, чтобы потом перейти в универсальное и духовное религиозное христианства, где поклоняется Богу, как Духу, в Духе и истине.

Теория анимизма разделяет все недостатки вышеприведенной гипотезы Аскриция и имеет свои, так она, как и та теория, не объясняет психологические происхождения идеи о Безсловном существе и в особенности бессильна объяснить нам происхождение самой религиозной потребности, указать какие-либо *мотивы* именно обоготворения души умерших. Спенсер не объясняет нам чрезвычайно несоразмерного миста, занимаемого религией или стремлением к невидимому миру в жизни человека, или все существующие испытываемые видимым, особенно или принимать участие трансформировать о приспособлении всего живого к окружающей среде: тяготение животного к небу при фетом Зловки и странная аномалия. Оно объяснимо только с допущением врожденной самой природе человека религиозной потребности. Если человек обоготворяет предметы видимые от камня до самого себя, то внутреннее побуждение к фетому он имеет в богоподобной природе души своей, естественно тяготеющей к своему Преображению. Только фета непобедимая и властная потребность души в Боге заставляет дикаря искать Его по внешней природе и населить мир невидимыми существами. Не зная Бога, но не имея или жить без Него, человек обоготворяет извечное ем, в чем видит что-либо особенное, божественное, подобно с мерок своего заметного развития и знаний о мире. Таким образом Спенсер не затрагивает вопроса о происхождении религии в самом корне его; он говорит нам только о внешних Зловках религиозного развития че-

ловика, и изъясняющие обилие исторических справок по этому предмету составляют немаловажную часть сочинения Шпенера о религии. Но самый вопрос о происхождении религии им не решается. Если бы философ приписал своей теории именно такое философское, а не историко-археологическое значение, то он впал бы в грех самообольщения: его теория не дает правильного решения вопроса и не годится для этой цели.

Фундаментом теории религии служит у Шпенера предварительное объяснение происхождения в первобытныхумах идеи о душе. Эта идея возникает из наблюдений над фактами, способными ввести и к противоположным выводам. Другое я или душа, наш двойник, в известных случаях покидает тело и возвращается снова в него, напр., при пробуждении от сна, после обморока и т. п.; но сколько случаев иного рода, когда нечто двойник, покинув тело, уже совсем не возвращается к нему! Не чаще ли случаи совершенного бессленного исчезновения людей с лица земли, даже в сношениях по смерти не являющихся своим родным? Но эти и подобные случаи не могут рождать идеи о двойнике и действовать веры в бытие невидимого загробного мира. Если для этой веры не заложено внутренних оснований или предположения в самой природе души, то в теории отпадает необходимым стремление первобытного ума изгадывать факты и наблюдения свои в одном направлении, благоприятном для этой веры, когда эти факты ведут и к отрицанию ее. Точно так же теория Шпенера, выводящая религию из обоготворения души умерших людей, не способна, за исключением греко-римского антропоморфизма, дать объяснение различным формам религии, как фетишизм, анимизм и зоолатрия, и дает чрезвычайно исключительное и ничтожное объяснение особенно анимизма (обоготворения вещей неживых) и зоолатрии (животных). Мало того понятно, что теория Шпенера, как и Азкрция, не объясняет счастливости религии в истории, несколько не ослабляющей с ростом культуры, как это следовало бы ожидать, и вообще не находящейся в обратно пропорциональном отношении с заметным развитием, как это требует теория. Немаловажный недостаток Шпенеровой теории составляет ее противоречие факту, состоявшемся непредвзятым взглядом теории религий, что первоначальная форма религии была монотеизм, а не фетишизм, откуда следует во-

обще неприменимость к объяснению религии теологической теории. Наконец, за теорию Спинозы нельзя признать достоинств даже новизны: под новых форм она воспроизводит в сущности древний *фегемизм*, по которому боги были только древние цари или герои, обоготворенные впоследствии народом (творцом этой теории считался Фегем, греческий философ IV в. до Р. Х.).

Если религия не могла быть придумана жрецами, правителями или законодателями, если она не могла возникнуть из впечатлений внешней природы, если для нее нет оснований ни во внешнем опыте, ни во внутреннем, то каким же образом появилась религия? Как возникла в нас мысль о Боге?

На эти вопросы существуют и положительные ответы, т. е. попытки объяснить происхождение религии, свободные от недостатков отрицательных теорий. Больше всех других известна в этом отношении теория Декарта, так наз. *теория врожденности идеи о Боге*. По этой теории основания для веры в Бога заложены в самой природе души человека. Человек рождает в мысли о Боге, а воспитание только развивает это врожденное понятие, но не дает нам ничего нового. Декарт проводит даже мысль, что нам врождено совершенно законченное понятие о Боге. Достоинство этой теории заключается в том, что она верно понимает значение религии, как потребности природы, и видит в ней явление не случайное или временное, но постоянное и необходимое. Но в ней есть и недостатки в том виде, как предложила ее Декарт и его школа. Если бы нам было врождено понятие о Боге в готовой форме, как утверждает Декарт, то религиозные понятия людей были бы совершенно одинаковы. Но наблюдение и история религий свидетельствует совершенно обратное, о крайнем различии религиозных понятий. Вследствие этого у последователей теории Декарта являлась попытка устранить этот недостаток. Этого хотят достигнуть сказанием на то, что понятие о Боге врождено нам не в готовой форме, но что природа вложила в душу более или менее ясное понятие о бытии Божием, давая только ответ или ощущение Божества, разнообразное по силе и ясности. В последнем развитии этой теории утверждает, что нам дана только лишь способность к образованию идеи о Боге. Но такое сказание на происхождение

религии отграничения неопределенностью и неполнотой, мы не получаем определенного ответа на вопрос: как мы узнаем о существовании Божием или каким путем приходим к мысли о Боге?

Более определенный ответ на то, что дает другая теория — *мистицизм*: он выводит мысль о Боге не из разума или из какой-нибудь врожденной идеи о Боге, а из чувства. Человек узнает о Боге в силу того, что ощущает Божество, непосредственно воздействующее на дух человеческий. Он узнает о Нем так же точно, как узнает о существовании всякого другого предмета, т. е. посредством ощущения. Так о существовании света человек узнает посредством ощущения зрения, о существовании звука посредством ощущения слуха, наконец о существовании всего мира посредством внешних чувств, а не разума; так что для человека, лишённого внешних чувств, не могло бы существовать и внешнего мира. Таким образом основанием и других наших знаний является чувство. Если основанием внешнего нашего знания являются внешние чувства, то в познании внутреннего психического мира основанием является внутреннее чувство или самознание. Соответственно тем же не может возникнуть и мысль о Боге, или человек не чувствует Его: Бог действует на дух человеческий, а последний воспринимает или чувствует воздействие это посредством особого органа, который называют *религиозным чувством, разумом* (*VOÛS*), *верой* и проч.

Такая мысль о зависимости религии от чувства в теории мистицизма глубоко верна и согласна с Библией, как указание на существование религиозного органа содержится, напр., в словах ап. Павла: «Бог расселил все народы по лицу земли для того, чтобы они искали Бога, не ощущают ли Его и не найдут ли (Дян. Ап. XV, ~), ибо Он не далеко от каждого из нас» и др. местах. Таким образом, в теории мистицизма, выводящего религию из чувства, есть два важных достоинства: 1) она находится в полном согласии с понятием о механизме познания вообще, потому что всякое познание основывается на чувстве, внешнем или внутреннем; 2) она согласна и с учением Библии, которое ставит религию в зависимость от особого чувства — религиозного. Но принять эту теорию целиком нельзя в виду одного недостатка,

¹ Философская обработка учения о религиозном чувстве, как основе и источнике

делающего ее односторонней. Именно она отрицает значение разума в религии и все сводит к чувств. Конечно, разум не есть главное начало в познании, так что о внешнем мире человек ничего не знал бы без чувств, а соответственно и человек, лишенный религиозного чувства, не имел бы никакой мысли о Боге, как спящий о цветах. Но заключать отсюда, что разум не важен в религии, нет еще никакого основания. Напротив, наблюдение говорит, что и деятельность внешних чувств всегда связана с деятельностью и разума, что чем сильнее и яснее деятельность наших чувств, тем правильнее и яснее наши понятия о вещах. Так люди с хорошо развитым зрением, напр., художники, имеют более развитые и совершенные понятия о той области предметов, которая обнимает мир зрительных ощущений. Точно так же понимание музыканта в области слуховых ощущений неизмеримо выше понимания людей с неразвитым слухом. Наблюдение говорит также, что у людей со слабо развитым нравственным чувством или совсем слабыми нравственными понятиями о добре и зле. Таким образом, чувство не только не отрицает деятельности разума, но усиливает и помогает ей. Разум бесценен, если он не опирается на какое-нибудь чувство. Односторонность мистической теории доказывает самым строгим образом нашего познания вообще, в котором чувство и разум соединены вместе. Но она доказывает и историю религий, которая говорит нам о возможности и благотворном влиянии разума человеческого на развитие религиозных понятий. Это благотворное влияние разума в области религиозной особенно наблюдается в истории греческой философии: именно она возвысила язычество над низкими и грубыми представлениями о богах и во многих отношениях приблизила древний мир к христианским понятиям о Боге. Но если бы мы рассматривали недостаток мистической теории, что тогда получили бы правильный ответ на вопрос о происхождении религии или идеи о Боге. Наглядное подобие того процесса, каким возникает в нас идея о Боге, дает нам

религии, дана в философии проф. В. Водаревича, в его соч.: «Религия, ее сущность и происхождение», «Источники идеи Божества» и «Метафизический анализ идеального познания», а с дополнениями к ней всеобщего характера см. автора «Опыт аналитического изложения христианского вероучения» ч. 1, стр. 72 (Киев, 1916, изд. 1-е).

обычное наше знание, отношения, напр., к предметам или явлениям, существуют в нас. Предмет действует на наши чувства, мы воспринимаем его или ощущаем, а рассудок строит на этих ощущениях полное, законченное познание предмета, облакая темные ощущения в ясные логические формы. Таким образом идея о Боге является в нас под непосредственным воздействием на наш дух самого Божества; религиозным чувством человек воспринимает что-то действительное, ощущает Божество, а рассудок переводит потом показание чувства на ясный и раздельный язык логики, насколько что-то действительное существует предмета.

1. ОБЪЕКТИВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИДЕИ БОГА ИЛИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОЖИЯ (4^{*)})

Из сказанного о происхождении идеи о Боге следует прямой вывод, что одними рассудочными доказательствами убедиться в бытии Божием нет никакой возможности. Человек всегда узнает о предметах не посредством рассуждений и не путем рассудка, а опытом, посредством чувств (и в собственном существовании своем он убеждает голозом внутреннего чувства, чувства своего Духа); поэтому о бытии Божием человек может знать только тогда, когда он чувствует Бога. Откуда при отступлении и слабости что-то религиозное чувство все доказательства, даже самые убедительные, становятся неубедительными. Они получают значение только тогда, когда у человека существует что-то религиозное чувство, хотя бы в зародыше или в скрытом состоянии. В таком случае доказательства бытия Божия могут оживить в нас ослабевшее религиозное чувство, усилить его и таким образом расположить к мысли о бытии Бога. Доказательства бытия Божия имеют значение и нужны для того лучшего религиозного состояния, в котором пребывает большинство людей. Религиозное чувство во всей полноте развития, обыкновенно, встречается редко, но редко и обратное явление — совершеннейшее безбожие, даже не без оснований подвергается сомнению возможность полного безбожия, т. е. полного отступления религиозного чувства в человеке. Чувство высшего мира или лучшей действительности, строго говоря, никогда не покидает человека; безбожник меняет лишь название Бога на другие и религиозные стремления меняют в нем только форму, но существо остается не-

изменной. Если бы на опыте и встречались случаи полного безбожия, то на них нужно смотреть, как на исключения, как на явления болезненные, родовые, как мы смотрим на слепоту, глухоту и пр.

Из сказанного видно, что доказательство бытия Божия имеет важное значение, так как применимо к потребностям большинства людей.

Существует несколько доказательств бытия Божия, как напр., 1) онтологическое, космологическое, телеологическое, психологическое, историческое, нравственное и др. Одни из них материал свой черпают в *самознании* человека, другие в *наблюдении над внешним миром*. К первым принадлежат доказательства: 1) *онтологическое*, 2) *психологическое*, 3) *историческое*, 4) *нравственное*, ко второй группе: 5) *космологическое* и 6) *телеологическое*.

1. **Онтологическое** доказательство бытия Божия в истории философии и богословия получило различные формы. В первичной и несовершенной форме мы находим это доказательство у средневекового богослова Ансельма, а в развитой форме у Декарта и Лейбница. Ансельм формулировал его таким образом: 1) у нас есть идея о высочайшем и совершенном Существе, выше которого ничего не может быть. Идея эта необходима нашему сознанию, т. е. она настолько явна, что мы не можем отрешиться от нее, не можем представить, чтобы не было Бога. При этом в самом понятии о Существе совершенном лежит основание заключить о Его бытии, потому что бытие есть признак совершенства, и если бы Бога не было, то наша идея о Нем не была бы идеей о Существе совершенном. Итак, если мы имеем идею о Существе совершенном, то это Существо и должно быть. В этой форме доказательство представляется несколько неубедительным, поэтому оно вызвало возражения. Но можно представить его в другой форме, имея в виду позднейшие поправки доказательства у Декарта, Лейбница и др.

Среди всех доказательств бытия Божия, которых насчитывают 1), онтологическое занимает первое место по своему значению: это коренное доказательство, на которое опираются все другие. Здесь в качестве доказательства бытия Божия или свидетельства о Божием бытии принимается уже самая идея о бесконечно совершенном Боге, существующая в нашем уме, кооб-

ще свойственная емѢ. Таким образом здесь заключает от идеи о Боге к бытию Божие. Конечно, в нашем сознании есть вздорные, субъективные идеи, от которых мы не имеем права заключать к действительности. Но идея о Боге имеет особенный характер, логически дозволяющий такое замозаключение. Это не есть случайная, но общечеловеческая идея в нашем сознании, свойственная вообще человеческой душе в копервых. Во-вторых, идея эта имеет характер необходимых категорий нашего сознания. Наше сознание вынуждает нас мыслить Бога действительно, а не в уме или субъективно только субъективно. С глубоким и иным сознанием идеи о Боге несовместимо отрицание ее объективного значения: мы не можем представить себе, что Бога нет, имея идею о Нем; для нашего сознания это равносильно отрицанию самой идеи: Бог, который существует только в уме моем, не есть Бог, а пустой фантом сознания. На этом властном требовании нашего сознания признавать объективную идею о Боге основывается вся сила онтологического доказательства. Очевидно, что онтологическое доказательство, сильное само по себе, еще большую крепость или убедительность получает в связи с теми доказательствами, которыми сугубляется особенный характер идеи Бога, в указанные *всеобщность* и *необходимость* ее или *независимость* от нашей сознательной деятельности. Основание первой дает доказательство *историческое*, а второй черты *психологическое*.

1. **Доказательство историческое.** Мысль о Боге или о высочайшем Существе есть принадлежность общечеловеческого сознания, потому что вера в Бога мы находим везде и во все времена. Она принадлежит всем временам как историческим, так и доисторическим. Мы находим ее в всех народах, на всех степенях совместного развития и в дикарей, и в цивилизованных. Самое согласие всего рода человеческого в мысли о Боге и всеобщность этой мысли служат явным признаком того, что мысль эта имеет для себя основание в действительности, что она истинна. Если ошибается иногда ум человеческий, что сама природа ошибок не делает, потому что в данном случае в этом голосе человечества надо видеть голос природы. Сама природа души человеческой свидетельствует нашему сознанию о Божием бытии, вложив в нас мысль о Нем. Таково историческое доказательство бытия Божия в существе.

венных своих чертах. Обыкновенно в этом виде доказательство историческое встречается против себя возражения. Прежде всего опирается факт всеобщности религии указанием на атеизм, на отсутствие ее в некоторых племенах по свидетельствам путешественников и т. п. Богословие поведомоно отражает что нападение; но победа его даже обращается во вред ему новым возражением, что от всеобщности мысли нельзя заключать к ее истинности, что бывали и теперь существуют всеобщие заблуждения, так как птоломеевская астрономическая система, господствовавшая в древние времена и теперь среди простого народа, так как всеобщественная иллюзия земного счастья, так прекрасно разбираемая Ф. Гартманом и т. п. Ссылаясь на историю и наблюдения, идет дальше. Говорит, что распространенность какого-либо мнения свидетельствует скорее о его ложности, чем истинности. За что говорят история всех великих научных открытий и биографии великих ученых мужей, страдавших за свои идеи, которые только со временем становились достоянием толпы и что только отчасти, в срезанном, искаженном виде: что истина всегда есть, в своем истинном виде, достояние лучшего меньшинства, а не массы или толпы; что истина не определяется голосованием и арифметическими итогами. Порачительно-наглядное доказательство всем в этом дает и Евангельская история. Истина определялась тут голосованием и в синедрионе, и на суде Пилата, и на Сланиах Иерусалима, и на Голгофе, и общим голосом Истина тогда была приждена к распятию. Тогда же именно получило полное подтверждение свое вечное евангельское изречение, не позволяющие сглазить истину в заклинатель от голосования: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо* (Лк. VI, 7). Но мы не можем признать религию общечеловеческим заблуждением в виде коренного различия религиозного заблуждения от действительных заблуждений по своей психологической стороне и влиянию на жизнь. Заблуждение, как неправильное понятие человека о себе и об окружающих его вещах, всегда вносит везд беспорядок и во внутренний мир человека, и во внешний мир. Религия, однако, в душевный мир человека вносит только свет, мир, радость, счастье, кладит основок нравственного совершенствования и словом как личного внутреннего, так и внешнего предвизания народов. Если бы религия была противоречивым состоянием, то атеизм

была бы состоянием нормальным. Но если атеисты не скрывают противоборствующности духовного и своего состояния: при всей привычке к порогу дивной, порождаемой неверием, они не могут скрыть мрак и того дивного хаоса, которым природа мстит человек в начальном периоде атеизма, когда он решается порвать с религией. Взаимно известно, что такое религиозная борьба, религиозные сомнения; а психиатрия кроме того добавляет, что тут всегда почва для развития психозов и даже прямо психических заболеваний. У Достоевского атеисты всегда ставятся в одной группе с психопатическими типами, как яркие образцы дивного вырождения. Нигде и такое правдо и художественности не раскрывается ненормальность атеизма, как у Достоевского, особенно в «Братьях Карамазовых» (Иван Карамазов), в «Бесах» (Кирilloв), «Подорожьи», «Идиот» и др. По нему безумный и неверующий величия духа и духом. И еще духом особенность сравнительно с заблуждениями представляет религия. В то время, как человечество, хотя медленно и с трудом, но все-таки кое-как отходит от своих заблуждений, от религиозного «заблуждения» оно никак не может отделиться на протяжении всей своей истории. Оно не раз делало попытки освободиться от религии, как от заблуждения, но всякий раз за этими попытками неизменно следовало, в виде реакции, возврат к «заблуждению». Иное дело, если не испытывали этого счастья и облегчения, какие всегда давала им свобода от заблуждений, от всего, что противно их природе. Следовательно, религия не принадлежит к числу таких заблуждений; напротив, она есть потребность природы. Но откуда уже возможен переход к признанию не только субъективного, но и объективного значения за религиозной идеей, к существованию о бытии ее предмета, т. е. Бога. Природа и вложила в нас идею Бога, потребность религиозную, а с этим, конечно, дала нам возможность удовлетворения этой потребности. Так она поступает везде: указывает творцам те или иные цели во врожденных им потребностях или стремлениях, она направляет их и соответствующими средствами к их достижению. Душа человеческая по самой природе своей жаждет Бога и хочет в общении с Ним обрести жизнь свою; если здесь не сделано печального искажения из общего правила, то в действитель-

Речи безумца в сердце своем: ничто Бог

ном бытия Бога непременно должно быть заключено и удовлетворение этой основной потребности человеческой души. В природе не бывает исключений из правила (законов), как они бывают в грамматиках.

Наибольшей наглядностью и также же важностью отличается доказательство космологическое и телеологическое.

В космологическом доказательстве мы заключаем о бытии существа безграничного от бытия мира, ограниченного и словного. В мире мы наблюдаем следующие явления: здесь всякий предмет не самобытен, но обуславливается в своем существовании другими предметами, так, чтобы понять один предмет, мы должны обратиться к другим. Тот же другой опять причиной его имеет не к себе самом, а к какому-нибудь третьему предмету и т. д. Идя таким образом от одного предмета к другим, мы не находим ни одного, на котором мысль наша могла бы остановиться, как на последней достаточной причине. Мир или космос состоит из таких словных предметов и явлений, а потому естественный вывод отсюда тот, что и весь мир существование своего существования или его достаточный последний принцип имеет не к себе самом, а вне себя — в каком-то другом бытии, безсловном и неограниченном, которое не требует объяснения. Но таким явлением самобытного, неограниченного, независимого ни от чего в своем бытии Божество. Наша мысль в объяснении всего существующего с полным удовлетворением останавливается на идее о Боге. Бог, будучи самобытным, может быть последней причиной и опорой всего существующего, так как эта причина не требует уже новых объяснений и одним уже словом *Бог* останавливается все дальнейшие вопросы — откуда, почему и проч.

Отсюда видно, что в космологическом доказательстве получает себе удовлетворение одна из самых законных потребностей разума — находить всем принцип и достаточное основание. Эта потребность есть закон логики.

Другое дополнительное к онтологическому доказательство, по сути третье у нас, так наз. *психологическое*, показывающее необходимость идеи о Боге, и ее независимость или независимость от нашей сознательной деятельности, не рассматривается здесь отдельно: существо его изложена выше по поводу разбора агностических теорий происхождения идеи Бога (см. стр. 36).

Закон достаточного основания. Все объяснения мира, все космологические теории, обходящиеся без идеи о Боге, в большей или меньшей степени нарушают нечто основной закон логики и отталкивают нашу мысль недоверчиво. Но само по себе космологическое доказательство было бы бессильно, да и не возможно, если бы в свою очередь не опиралось на онтологическое. Без идеи о высочайшем существе человеческий разум не только не мог бы прийти к удовлетворительному объяснению всего существующего, но была бы даже отчужден без всяких указаний в своих поисках за истинной причиной всего; а такое указание дает разум только свойственная ему идея о Боге. Без нее человек и в голову не пришло бы само космологическое доказательство бытия Божия.

В подобной же зависимости от первого доказательства (онтологического) находится и **телеологическое**, материал для которого доставляет опять наблюдения над внешним миром и его свойствами. Одним из резко бросающихся в глаза свойств мира является порядок, красота, целесообразность (что все выражается в греческом названии мира — **κόσμος**). Название это говорит, что мир не есть беспорядочное собрание предметов или бессмысленная смена явлений, но он есть стройная система явлений, подчиненных друг другу и следящих одному общему плану. Порядок и красота сочетаются с совершенным и всеобщим явлением в природе. Отсюда целесообразность представляется законом природы, т. е. природа везде преследует какие-либо цели и имеет соответствующие им средства. Везде она поступает так, как поступает бы разумное существо, человек, так, создавши живое существо, она вместе с тем принимает все меры к сохранению его жизни. Желая вкратце что-либо сказать в отношении к внешнему миру, она снабжает его чувствами и для каждого чувства назначает совершеннейшее орудие или орган, так, напр., глаз есть совершеннейший оптический аппарат, которым существо может лишь раздражаться. Общая же цель, которую преследует природа, есть — сохранение всего существующего, и все в природе приспособлено к достижению этой цели. Закон причинности требует, чтобы мы нашли объяснение или причину фактом всеобщего явления — целесообразности. Такой причиной не может быть случай. Он не может быть основанием порядка: порядок есть дело разума. От-

еда, отгаиваясь верным законом логики, наш рассудок в данном случае постигает следственным образом. От разумности или целесообразности в природе он заключает в разумной или премудрой причине ее, т. е. к бытию всемогущего и премудрого Бога. Когда в объяснении разумности и целесообразности мира мыслители на случай и говорят, что атомы материи сами собой при своих порыванных передвижениях складываются в определенные формы, а что эти формы опять случайно входят в связь между собой, что вводит в природу непонятное чудо и кроме того постигает против закона достаточного основания. Потому же закон требует, чтобы в причине мы полагали не более и не менее того, что заключается в действии или следствии. Если, следовательно, в мире мы находим разумность, то и в причине мира должны полагать разумность же. Неполнота объяснения премудрости в мире слышим еще Цицерон иллюстрировал наглядным сравнением, говоря, что из случайных столкновений атомов материи точно так же мог возникнуть космос или стройный порядок в мире, как не мог бы образоваться даже и один стих из поэмы Гомера, или бы мы стали брать наудачу буквы греческого алфавита.

^ **Правдивное доказательство бытия Божия.** За этим доказательством признает значение даже те, которые отрицают все другие доказательства, напр., Кант. Кант, подвергнувши в общем основательной, хотя иногда и придирчивой, критике доказательства бытия Божия, особенно приведенные нами онтологическое, космологическое и телеологическое, пришел к выводу, с которым, собственно говоря, отчасти нужно соглашаться, а что бытие Божие не может быть доказано рационально, одним рассудком. Мы в свою очередь

Все доказательства не достигают, по Канту, своей цели: убедить нас в бытии Божественного Существа, как это представляется себе христианская религия. Коренное доказательство, онтологическое, в форме, данной ему Ансельмом, страдает существенным понятием о бытии и совершенстве, считая совершенство признаком бытия, тогда как бытие есть только положение вещи в сознании (представляемые в уме что чужие действительными не делаются вещи представляемых несуществующими). Во всякой форме онтологическое доказательство грешит заключением от идеи или мысли к действительности. Космологическое доказательство не мешает нам мыслить

Уже видели, что Бог действительно открывает нам не посредством одного разума, но главным образом при помощи религиозного чувства. Мы видели также, что то, что находится в полном согласии с природой нашего познания вообще, так как во всяком познании необходимо кроме разума еще и чувство, и в конце концов в основе всякого познания лежит опыт. Но на этом основании отрицать всякое значение доказательства бытия Божия значило бы впасть в преувеличение и крайность. Здесь нельзя требовать, чтобы доказательства бытия Божия были так же убедительны, как в математике. Не будучи таковыми, они имеют свою долю убедительности и значения для того, в ком есть хоть слабая искра религиозного чувства (а она есть во всяком человеке) и кто не совсем порвал связь с Бесконечным.

Отвергнувши все доказательства бытия Божия, Кант предложил со своей стороны *доказательство нравственное*, которым люди, однако, пользовались и ранее, пользуясь и теперь, хотя и не в той форме, какая дана ему Кантом. Источником этого доказательства служит существование в нас нравственное чувство или иначе — нравственный закон, совесть. Нравственное доказательство представляется в двух главных формах: или в прямой форме непосредственного свидетельства нравственного чувства, или в строго логической форме доказательства. Рассмотрим сначала первый случай, где доказательство является в прямой форме непосредственного свидетельства нашей совести о Боге, к которой, соответственно, причисляется преимущественно нравственное доказательство бытия Божия перед прочими. Доказательство

переходит причин мира внутри самого мира, как его сущность (сущность), и таким образом дает опору пантеизму. *Телеологическое* доказательство говорит нам не о Творце, а только Художнике — Образователе мира, и причем не вполне разумном и премудром в виде относительности совершенства мира и неполного нашего знания о всем мире. Нельзя не признать заслуг за всеми замечаниями Канта, кроме одного: заключение от идеи к бытию ее предмета незаконно только с точки зрения Кантовой философии субъективного идеализма, но оно законно с точки зрения общего понятия о нашем знании. И опыт дает оправдание нашего законного права на заключение к действительности от правильно соображенных и необходимых понятий ума (напр., в предсказаниях событий исторических явлений в природе, в астрономии, математике, физике и т. п.).

Что доступно всем людям, в которых есть хотя бы в зародыше нравственное чутье. Здесь, в голое тело человека подчеркивается самое убедительное доказательство существования Бога, Судии и Законодателя. Свидетельство совести о бытии Бога так очевидно, что никоим образом не оставляет сомнения в бытии Божием не долгим и значительным путем эмпирическим, но благодаря коротким минутам нравственного прозрения, благодаря голое тело совести.

Нравственное доказательство принимает логическую форму, когда мы приходим к мысли о бытии Божием путем логических заключений, а также анализа нравственного чутья и его законов. Здесь можно заключать о бытии Божием от существования в нас нравственного закона, а от закона к самому законодателю. Такое заключение становится правильным в том, что в нас не существует никаких других способов к объяснению происхождения нравственного закона или совести, кроме одного способа, именно признания верховного, праведного и вечного Существа, которое вложило в наш природный нравственный закон и строго охраняет его, т. е. зло наказывает, а добро награждает. Все существующие попытки объяснить происхождение совести из других источников так же несостоятельны, как и различные попытки вывести религию не из воздействия Бога на душу человека, а из источников низшего разряда, напр., из деятельности самого человеческого рассудка, из опыта. Если нравственность есть произвольное порождение рассудка и результат взаимного согласия людей — считать одно дело, другое хорошим: или, далее, она — дело обычая и привычек, установившихся в данное время в данном народе, что в таком именно понимании нравственности и даются нам образцы чужих неудачных попыток. Они не объясняют одной главной черты совести, именно — ее беззлобности, полнейшей независимости от злобы времени, места и проч., словом, не объясняют того свойства ее, которое называется «неподкупностью» совести. Стыдливость, привычки, нравы, философия и пр. стараются подчинить себе совесть, но иногда она не поддается их влиянию и идет вразрез со всеми понятиями и стремлениями человека.

Это показывает очень ясно, что советъ не можетъ быть созданием самого человека. История говоритъ, что человекъ можетъ выработать лишь словенныя и переходящія правила жизни, такъ наз. словенную мораль, обычаевъ, нравственныхъ понятій и правилъ какого-нибудь одного времени; но эта мораль имеетъ лишь внешнее сходство съ советью и существенно отличается отъ нее своею изменчивостью и непостоянствомъ.

В общемъ результаты все доказательства бытія Божія способны расположить къ верѣ въ бытіе Верховнаго Существа, даже и тѣхъ, съ которыхъ весьма слабо развито религиозное чувство, т. е. атеистовъ. Эти доказательства заставляютъ признать серьезнаго атеиста, а не играющаго лишь въ неверіе. Онъ долженъ считаться съ ними. Но эта задача имъ не под силу, какъ показываетъ история вопроса. Убѣжденный атеизмъ в настоящее время можетъ быть результатомъ лишь одного незнакомства съ положеніемъ вопроса въ наукѣ или, говоря короче, деломъ религиозно-философскаго невежества. Невѣдущая Европа пережила дѣтскій періодъ легкомысленнаго отрицанія Бога или прежній атеизмъ, появленіе котораго теперь возможно только въ существенно отсталыхъ обществахъ и было бы грубымъ анахронизмомъ. Атеизмъ XVIII в. и древняго времени выродился в настоящее время въ *скептицизмъ*, который не отрицаетъ бытія Божія и не утверждаетъ его, а переживаетъ мучительное состояніе сомнѣнія. Онъ хочетъ поддержать равновѣсіе между двумя полюсами — безбожіемъ и верою въ Бога, но это равновѣсіе противно самой природѣ нашей, а потому естественно создаетъ мучительное состояніе внутренняго разлада, неустойчивости и непокойства, которое характеризуетъ настоящее современнаго европейскаго общества.

До некоторой степени истина бытія Божія, какъ видели, доступна и естественному разуму безъ Божественнаго откровенія, но полное и окончательное убѣжденіе въ ней можетъ быть получено только въ христіанствѣ. Разумъ при помощи доказательства бытія Божія представляетъ для насъ истинное бытія Божія логически и нравственно *возможное* и *необходимое*, а опытъ духовный или ощущеніе близости къ душѣ и воздѣйствія на нее вседѣйствіа Божества рождаетъ въ насъ убѣжденіе въ *дѣйствительности* бытія Божія (а не только его необходимости и возможности) и превращаетъ истинное бытія Бо-

жизни из отвлеченной в жизненный истинный и живой Свѣдѣніи. Христианство возвышением или усилением религиозно-нравственного опыта в человечестве, усилением его связи с Божеством возводит наше знание о бытии Божии на степень фактического знания: очищенная им от грѣха и приближенная к Богу душа становится восприимчивее к воздействию на нее Бога и более способна к отражению Его в себе. Душе благочестивой бытие Божие так же очевидно, как собственное бытие, потому что и каждая мысль добрая или недобрая, желаніем, намереніем, словом или делом проходит соответствующіе перемены в сердце — покоящее или впокояющее, радостное или скорбное, и что вследствие действия на нее Бога, который отражается в благочестивой душе, как солнце в капле, чем чище чѣта капли, тем лучше, явнее отраженіе и наоборот (Прот. И. П. Сергиева-Кронштадтскаго «Моя жизнь во Христе» т. I, стр. 7). Если вѣское удаление от Бога и воли Его в мысли, слова и дела сопровождается уменьшением или сужением души, ее жизни и счастья, и наоборот, приближеніе к Богу сопровождается расширеніем души, ее самоСвѣтвеніа, что чѣтим вѣрующимъ наглядно показываетъ свѣтлѣвание самого Божества, источника жизни нашей, нашего духовного Солнца. Подобное доказательство, конечно, достѣпно только хорошему христианину, но христианство дает достѣпное для всех доказательство бытіа Божіа, лишеныя *внѣшняго* опыта духовного, — доказательство истинно внешнее, историческое, такое свидѣтельство о бытіи Бога дано миру явленіем Бога во плоти в лице Иисуса Христа. Есть Бог, потому что действителѣно свѣдѣет Христосъ евангелиемъ. Таким образом истинна бытіа Божіа основаніа свои имѣет в двояком опыте: во *внѣшнем*, для всех достѣпном, и во *внѣт-реннем*, принадлежащемъ христианамъ. Но такое она делается только в христианствѣ.

2. Содержаніе идеи Бога или христианское ученіе о Боге (4^е)

Узнавши о бытіи Божіемъ, человекъ в религиозномъ познаніи долженъ пойти далее, потому что недостаточно имѣть идеи о бытіи Бога, надо имѣть правильное понятіе о Боге: иные понятія здѣсь равносильны отрицанію бытіа Божіа. Точное и полное выраженіе и раскрытіе присущей всемъ

идеи о Боге, или познание Его существа, составляет вторую степень нашего религиозного знания. Для истинной религиозной мысли, как показывает то же исследование в философии и религиях, что задача (полное и точное логическое определение содержания идеи) и идеи о Безсловном Существе) была и продолжает быть непознательной по самому существу дела, вследствие невозможности для ограниченного разума обнять собой всеобъемлющее понятие содержания идеи о Бесконечном Существе, Живущем во свете неприступном, его же никто же видел и слышал от человека, ниже видеть может (Тимф. VI, 16). Если и земное, близкое к себе, человек знает только отчасти, то тем более он не может проникнуть своим умом в высшее надземное сфера бытия сверхъестественного и безграничного. Правда, истинная мысль в познании о Боге в лице платоновской философии приблизилась даже к богооткровенному христианскому понятию, но все-таки это знание, как знание несовершенного и способного к заблуждениям ума, не имело под собой твердой почвы и составляло всегда нечто сомнительное. Недаром у самого Платона, от имени Сократа, сказано, что Бога, Отца и Зодителя всего, познать не легко, а познавши — не легко и даже небезопасно философ возвратить о Нем людям без обладания непререкаемым Божественным авторитетом истины. Даже в ветхозаветном Божественном откровении Бога людям счлием о Нем пророков и других святых мужей не представляла вполне громадная бездна между Бесконечным, живущим во свете неприступном, и конечным. Бездна эта представляла присутствие на земле Бога воплотившегося: Безграничное явление и приближение к ограниченному под прикрытием человеческого естества и становления его доступно и понятно. *Бога никто не видел никогда, Единородный Сын, Сущий в недрах Отца, Он явил (Ев. Ио. I, 18). Видевший Меня, видел Отца, говорит Сам Иисус Христос (Ио. XIV, 9; см. еще XV, 21; VIII, 18; XVII, 24, Евр. I, 1).* Только во Христе Бог, насколько возможно, становится доступным знанию и потому никто не приходит к Отцу без посредства Христа, Иисуса Христа (Ио. XIV, 6). Евангелие — единственная лестница к Богу. Завидь мы возходим к познанию Его — путем счлием о Боге, приведенного нам Иисусом Христом и — созерцанием

¹ В Тим. 1, 18 *Истина Философа*. Апол. II, 16.

Бога в Лице Иисуса Христа, Чегого Псиания славы Отчий и образа Иисуса Христа.

Все, что открыл нам Христос о Боге в Сущности и Личности Своей, все евангельское Сущение о Боге может быть выражено до некоторой степени в целомом понятии о Боге и передано в одной едущей краткой, но точной формуле: *Бог есть непотчимый в существе Своем беспредельный Трехлиный Дух, открывший Себя нам в творении и промышленности всемогущий и вышайше разумный Лик* (Ио. IV, " ; Кор. III, " ; Ио. IV, '). В четкой формуле христианского Сущения о Боге ясно выделяется в качестве главного и существенного ядра его понятие о Боге, как *беспредельном Духе*. Понятием четким выражается, насколько возможно, что, что относится к существу Бога и из чего вытекают или по крайней мере в связи с чем стоят все прочие части Сущения о Боге (о Троицности Лиц в Боге при единстве существа и Сущение о Боге, как Творце и промышленнике мира).

Итак, в христианском Сущении Бог есть дух беспредельный по существу Своему. Четким понятием со всем возможным, достижимым нам, полнотой обнимается все содержание прищип нам идеи о Боге, Бесконечном Существе. Не посредственным и ответственным религиозном сознанием Бог открывается с духу сторон: как Существо бесконечно-противоположное твари, и как Существо очисти близкое ей в человеке, аналогичное человеческому существу. Бог противоположен миру; глубоко бездн между Ним и миром полагают такие свойства Его, как самобытность, независимость и беспредельное совершенство вообще. С другой сторон в Боге есть нечто не чуждое нам. Обычно в ответственным религиозном сознании, в зависимости от субъективных условий, воспринимается полнее или даже исключительно только одна из четких сторон: или беспредельность, или близость Бога к твари, и в обеих четких случаях религиозное сознание впадает в крайности, а религиозное развитие принимает ложное направление. Когда сознанием по преимуществу воспринимается первая сторона в Боге и Божественное Существо осознается более в атрибутах Своей премисности, то, ответственно, человеческом сознанием Бог является Существом, которое чуждо, далеко от мира, ем противоположно, а господствующим чуждом в таком складе религиозного сознания, дающим

тот всей религиозной жизни, становится страх и трепет перед Богом, и этот страх, который всегда переживает и переживал человек в своем удалении от Бога и который составляет господствующий черт языческого религиозного настроения. Здесь именно, при таком одностороннем направлении познания, открывается благоприятная почва для развития *деизма*, одного из патологических типов в развитии религиозного познания (деизм признает Бога Творцом, но отвергает Его промыслительную близость к миру). Когда познанием более или единственно воспринимается та сторона в Божественном Существе, которой Оно близко к нам, то религиозное познание впадает в крайнюю крайность — *пантеизма*, крайнего сближения, отождествления и смешения Бога с миром и особенно с человеком, ибо человек везде в пантеизме признается высшим проявлением Бога. «Его родом», Его чертой. Типическая форма этого патологического типа в развитии религиозного познания дает не древнее, а новое язычество — в философии европейской, воспринявшей по своему идею евангельскую о близости Бога (Спиноза, Гегель, Фихте, Шеллинг и др.). Христианское учение о Боге, как беспредельном Духе, ставит нас выше этих болезненных крайностей истинного религиозного познания о Боге, когда объединяет своим понятием о Боге, как Духе беспредельном, в одно целое обе стороны Божественного Существа.

Угрозой для истинной религиозной мысли возможность *пантеизма* и *деизма*, христианское понятие о существе Божественном, как Духе беспредельном, тем самым делает возможными и необходимыми в учении о Боге и все дальнейшие черты, указанные выше в христианской формуле учения о Боге. Если откуда, из этого понятия, не вытекает прямо учение о Троице — лица в Боге, то оно стоит в тесной связи с ним так, что христианское понятие о Боге, как беспредельном Лице, и догмат о св. Троице взаимно друг друга обуславливают и поддерживают. Тринизмом или христианским понятием о Боге, как беспредельном премирном Лице, предполагает учение о Троице Лиц в Боге, как его основание и опора. Сущность этого учения заключается в том, что Божество от вечности в Себе Самом имеет вечную вечную бесконечную полноту жизни и деятельности во взаимоотношении ипостасном, откуда вытекает возможность представить себе премирное личное

Существо, не ожидаемое в мире, как орудие или среда для своего проявления и жизни. Но если нет для Бога внутренней необходимости в мире, то мир может быть не собственным Богом и является возможностью для бытия о происхождении мира во времени путем творения. Таким образом, и понятие о Боге, как о Творце мира, а не душе или имманентной Силе его, стоит в связи с пантеизмом. Еще теснее связи с ним бытия о Промысле Божиим, отрицание которого в деизме, признающим Бога личным беспредельным Духом, есть лишь недоразумение и непоследовательность.

Достоинство пантеизма менее вытекает при сравнении его с пантеистическим воззрением. Пантеизм представляет Божество имманентным миром подобием души, в сокровенных недрах которой покоится все существующее, действующее и проявляющееся в мире подобием души, заключенной в теле. Мир — что видимая сторона в Боге, Бог — что невидимое мира, его сокровенная сторона, — та единственная бездна бытия, из которой все возникает и в которую все возвращается. Пантеизм имеет триакого рода недостатки, когда смешивает Бога с миром и обезличивает Его.) С точки зрения идеи о Боге, как Существу совершенном, Божество необходимо мыслить Существом духовным, т. е. живым и личным. Здакое сознание человечества в оценке сравнительного достоинства предметов и явлений природы отдает предпочтение духовному перед материальным, личному перед безличным. Беспредельное Существо, создавшее человека, тем более необходимо мыслить личным Существом. Но пантеизм утверждает, что бесконечное не может постигаться под какой-либо частной формой, а также и под формой личности, не представляя быть бесконечным, т. е. всеобъемлемым и беспредельным: его можно мыслить под общей неопределенной формой мировой сущности. В основе этого изображения лежит крупная ошибка, касающаяся понимания совершенства вообще. Пантеизм мыслит совершенство чисто количественно, фактически, а не качественно или интенсивно: бесконечное бесконечно для него лишь потому, что оно вмещает в себе все существующее и возможное бытие, а не потому, что Оно по ка-

См. рассмотрение этой связи догматов о Промысле Божиим, о творении и о Св. Троице с понятием о Боге, как беспредельном Духе, в I, §§ 2, 3, 4, 5, 6, 7 (П. Апологет. изд.). Киев 1888. т. I, стр. 22-23 (24).

чистоты или содержанию Своего бытия есть бесконечная полнота бытия, высшего совершенства. С точки зрения здравого религиозного сознания, Бога можно мыслить как существо беспредельное лишь трансцендентным (премирным): высшее сличение или сличение Бога с миром есть оскорбление здравого религиозного чувства. Отрицая Бога личного и живого, пантеизм отрицает религию, которая есть стремление человека к живому общению с Богом живым; пантеизм отрицает религию, отрицающую в Боге даже те совершенства, какие принадлежат ограниченному существу (личность, разум, свобода), но пантеизм отрицает в Боге не только что, но и высшее определенное содержание, определенные качества, сводя Его на что-то немыслимое, ἄλογον.) Уничтожая истинное понятие о Боге, пантеизм противоречит и правильному понятию о мире: рассматривая мир, как жизнь Божества, он отрицает его самостоятельность или, лучше, уничтожает то, что называется миром. Для него, таким образом, нет и человека, как личности или индивидуальности, т. е. существа независимого, в себе самом замкнутого, как нет и других существующих в мире: личность и его иллузия, свобода и тоже иллузия и т. д. Таким образом, не сумев объяснить явления (факты) опыта, свидетельствующие об относительной самостоятельности мира, пантеизм отрицает необходимые явления и все решает положением, которое следовало бы доказать, когда бы верждает, что мир, человек, свобода и проч. иллузия.) Пантеизм, наконец, есть сплошное издевательство над человеческой логикой, нарушение элементарных ее законов, напр., тождества, достаточного основания. Закон достаточного основания, напр., требует мыслить в действительности не больше и не меньше, чем что заключает в причине (пропорциональность между причиной и действием). Но в пантеизме ограниченный мир выводится из неограниченного существа, конечное приписывается бесконечному (даже высшее зло и недостатки в мире); с другой стороны, из причины выводится больше, чем следует, когда неразумное объявляется причиной разумного и премудрого, безличное и личное и бескачественное и качественно определенное и т. п. Напротив, только в христианском понятии о Божестве, как Духе беспредельном, существе личном и живом, находит себе полное удовлетворение и здравый разум, и все религиозные стремления, вытекающие из здравого религиозного чувства.

Отделение разума найти достаточное объяснение для существующего в мире порядка полное удовлетворение получает в христианском учении о Разумной Первопричине всего сущего. Религиозное учение, сказывающее человеку в Боже есть существо совершеннейшее, источник истинного, прекрасного и доброго, только в христианском учении о Боге может находить себе полное удовлетворение: существо мертвое, глухое к нашим мольбам, неспособное нам ответить и нас понять, чудное нам, не может быть предметом религиозных стремлений человека, и истинная религия неммыслима без веры в живого личного Бога. Одним словом, Бог, по учению христианском, а) есть, по Своей духовности, такое существо, с которым человек, как существо разумное, может входить в живое общение, б) по Своей всепределельности есть существо, заключающее в себе в всепределельной полноте и степени все, что требуется для совершенства и блаженства человека.

Отделение II О ВСЕЛЕННОЙ

1. Происхождение мира (4^а)

Научное решение вопроса о начале мира мы находим в известной космологической Канто-Лапласовской теории, дополненной Пуанкаре. Правильное отношение к этой теории возможно лишь в том случае, если мы будем видеть в ней только гипотезу, но существование самого дела неизбежно, потому что этот шаг выходит за пределы наблюдения и опыта, и говорит о том, чего она не видела, а потому удовлетворяется предположениями, лишь бы они не противоречили ее твердым положениям и хорошо объясняли факты. Поэтому, в данном случае вопрос должен быть поставлен так: можно ли признать за Канто-Лапласовской теорией значение хорошей научной гипотезы, или нет?

По этой гипотезе дело представляется так. Вечная материя наполняет вселенную в виде газобразной массы в состоянии каления и неподвижного равновесия; это — хаос, который, кажется, так и должен был бы оставаться хаосом без возможности перехода в формы, ибо никакой дух Божий не возманил над ним. Но совершается непонятное чудо, противное законам мысли

и физики: в *Четой*, от *вечности* неподвижной, неизменной хаотической *массе* *начинается* изменение. Как представить себе *Что* начало в *безначальном*, *Четой* момент или начало времени в *вечности*? Какой *скачок*? Вопреки *Закон* *Маринотта* газообразная *масса* в *состоянии* *каленина* не *раширяется*, благодаря *отталкиванию* *частиц*, а *сжимается*. Впрочем, возможным *Что* делает *первая* *перемена* в *количественном* *высечтве*: его *охлаждение* (совершенно *необходимое* в *вечной* *материи*, *заблагодаря* *сдвинший* *вдоль* *почему* *Что* *охлаждается*). *Материя* *вследствие* *охлаждения* *сжимается*, *начинает* *входить* в *химическое* *соединение* *разрозненные* *элементы* *материи*, *и* *скалается* *молекулярный* *процесс*, *движение* в *массе*; *образуются* *различия* в *плотности* *ее* *частей*, а *Что* *влечет* *за* *собой* *потерю* *равновесия* *внутри* *массы*: по *мечтам* *открывается* в *ней* и *постепенно* *распространяется* на *всю* *массу* *движение* (*плотные* *притягивают* *легкие* *части*), *вся* *масса* *приходит* *во* *вращательное* *движение*, *принимает* *форму* *шара*, *и* *полков* *сплюсненного*. *Вследствие* *развития* *центростремительной* *силы* *открывается* *от* *шара* *по* *Четкой* *кольца*, *которые* *разрываются* и *сами* в *своем* *очередь* *выделяют* *от* *себя* *новые* *части*, *становясь* *каждое* *солнцем* *своей* *планеты*. *Доказательство*: *и* *несомненно* *контактированное* *охлаждение* *земли* и *дрюгих* *планет* *нашей* *солнечной* *системы*, *и* *все* *планеты* *движутся* *почти* в *одной* *Четкой* *плоскости* *солнца*, *и* *по* *одному* *направлению* *от* *запада* *к* *востоку*, *и* *все* *шарообразны*, *и* *плотность* *их* *уменьшается* *по* *мере* *удаления* *от* *солнца* *и* *т.д.* *Гипотеза* *противоречит* *фактам*: *и* *не* *объясняет* *образование* *колец*, *ни* *их* *формы*, *ни* *их* *движения* *и* *по* *параболам*; *и* *есть* *движения* *обратные* *и* *источники* *Урана* *и* *Нептуна* *от* *востока* *к* *западу*. *Космогония* *отражает* *мысль* *несоответствующую*: *и* *самое* *начало* *материи* *не* *объясняется*; *и* *не* *объясняется* *мудрое* *строительство* *мира*, а *исылки* *на* *случай* *и* *не* *объяснение*. *Удовлетворительное* *объяснение* *даст* *книга* *Бытия*. *и* *Есть* *хаос* *чтоже*, но *его* *происхождение* *показано* (*Бари*), *образование* *и* *чтоже* *объяснено*: *над* *хаосом* *носила* *Дух* *Божий* *и* *Разум* *привел* *его* *в* *порядок*. *и* *Допускается* *действие* *и* *сила* *природы*, но *дело* *представляется* *удовлетворительнее*. *Многими* *выражениями* *Библии* *не* *отрицается* *посредство* *в* *образовании* *мира* *производительных* *сил* *и* *элементов* *природы*, *созданных* *Богом*; *так* *чтл* *говорится*: *И* *да* *произрастит* *земля* *зелень*, *трава* *и* *т.д.* *и* *И* *да* *произведет* *во*

да приемыкавшихся, дшш жившк (ст. 'б), Пда произведет земля дшш жи-
вк, икотов, гадовж (ст. ") и др. Таким образом Библия отнюдь не отри-
цает участия естественных сил и элементов природы в деле образования ми-
ра, но она вносит поправк указанием на то, что действовавшие в образо-
вании мира естественные элементы поочередно пребывали под рководитвом их
направлявшей Божественной Разумной Силы; поэтому о мире нельзя сказать,
что он образовался сам.) История шестидневного творения не дает поводов
и далее для каких-либо серьезных недоразумений: она сходится с геологией в
указании порядка в появлении творений на земле. Шестидневное творение мира
представляет собой постепенное сохождение от низших к высшим формам
бытия до человека как такового; с другой стороны, они являются в генети-
ческой последовательности физических Словий своего существования, что рас-
сматривает геология и палеонтология. А некоторые возражения о появлении
света раньше солнца сами собой устраняются, напр., указание на происхождение
солнца и луны в "й день, а не раньше самой земли, как следует по научным
космогоническим гипотезам: в Библии говорится лишь о появлении света
еще относительно или для земли, а не безземно. Если есть какой-либо
подлинный серьезный разрыв между библейской космологией и наукой, требую-
щий примирения более других, то это, конечно, мнение Библии о шестиднев-
ном происхождении земли, в противоположность геологии, приписывающей мно-
гомиллионный возраст земле, а не те детские возражения, которым часто
без нужды много уделяется внимания (вроде того, каким образом могли
быть свет, день и растения раньше солнца и т. п.). Но возможно и в хри-
стианском богословии существует также научно-геологическое понимание дней
творения в смысле неопределенно-продолжительных эпох, считающих себя
почти в буквальном понимании дней творения на богословской почве не с
меньшей энергией и основательностью, чем это последние. Вообще в богословии
вопрос о дне творения есть вопрос открытый. Более возражений делает астро-
номия, но при неправильном взгляде на бытие она как) рводство по
астрономии и) в частности, как на космологию, рводство по космогонии,
а не хрононии. Неправильно предположив в библейском повествовании о начале
мира отсчитывающую в нем цель и изложив историю всего мира легко, ко-

нечто, найти в нем, или лучше, неправильно приписать ему недостатки, напр., неполноту, пробелы, неточность языка или терминологии, а принять в точном значении его простой язык (разговорный), не трудно приписать Библиейскому повествованию о начале мира в качестве его основы антропоцентрическое воззрение на мир, принадлежащее простому чувственному воззрению, так называемому геоцентризму. Бытосписание имеет не научно-теоретическую цель удовлетворения нашей любознательности полным и подробным картинным происхождением всего видимого мира (Господь представил что-то такое, как работа ума познающего), но нравственно-религиозную и, следовательно, практическую цель: указать на происхождение и зависимость всего существующего от всемогущего и всеблагого Бога, как единственной его причины и основания и, таким образом, установить правильное воззрение на природу и все существующее, что необходимо в интересах самой религии, а следовательно и духовной жизни человека. Библиейское повествование о начале мира ничего не подчеркивало бы, если бы даже указало в нем неточность и погрешности в области, подлежащей ведению и ответственному человеческому разуму: оно оставалось бы непогрешимым в своей религиозно-нравственной сфере. Библия при этом предоставляет полное право сказать свое компетентное слово науке в подлежащей ее ведению области истинно-возначительных вопросов, а в том числе и данного вопроса о начале и способе образования мира: само Библиейское сказание в этом отношении немногое и сказанное ею не везде обладает безусловной истинностью и в первых; (ср. Псал. III, 7), во вторых, возможность и необходимость истиннонаучного исследования вопроса предполагает допущением Библиейского сказания истинных факторов в мирообразовательном процессе, под воздействием лишь всенаправленного всемогущего разума.

1. Происхождение человека и его место в природе

(1)

Истинная религиозно-философская мысль в отношении о человеке всегда шла и идет по двум направлениям: в одном направлении человек возводится на высоту Бога или богооткровенности и таким образом чрезмерно возвышается, в другом человек низводится на ступень животного и чрезмерно унижается. Подобно с тем и все учения религиозно-философии, немотивированно на свое

разнообразие, могут быть сведены к двум основным или коренным типам. Человек приписывается одинаковые происхождение и природа с Богом, человек как родоловная и теогония смешиваются, так что люди в буквально-техническом значении слова становятся Продом Божиим и Мамы и род Богов (Джан. Ап. 27, "). Это первый тип. Выражение свое он находит в религиозных мифах и сагах о происхождении людей, народов и всего человечества от богов; в обожествлении или вальте героев, царей (напр., императорском вальте в Риме, начавшемся еще обожествлением Цезаря и продолжавшемся вкратчайшее до Диоклетиана), лиц царской фамилии (напр., Августиллы, сестры Калигулы, Ливии, бабки Клавдия) и частных лиц (напр., апофеоза Антонины в царствование Адриана, дочери Цицерона, самим Цицероном и др.). Чистейшее свое выражение мысль эта получила в греко-римской антропоморфической религии, отождествляющей человека с Богом. Кроме того, она вообще принадлежит всем религиозным и философским пантеистическим системам.

Соответственно второму направлению естественной мысли к знанию о человеке, начало человека указывается в самом лоне природы, общий материя всего существующего, наравне со всеми тварями земными, наравне со скотами: человек всецело и вполне мыслится произведением природы и частью ее, как и все к ней существующие. В человеке не признается ничего, что выделяло бы его из ряда тварей в качестве совершенно отличной по существу и особенной твари; в отличие от всех прочих тварей земли человек есть совершеннейшая ее тварь, и только эта количественная, а не качественная разница может быть указана между человеком и животным. Воззрение это наибольшее развитие получило не только в религиозных, сколько в философских учениях древности и нашего времени, а в дарвинизме оно завершается учением о животном происхождении человека.

Односторонность этих двух крайних воззрений на происхождение и природу человека сразу очевидна для здравого разума: опыт не дает опоры этим воззрениям и ведет к среднему примирительному. Человек безмерно выше всего в природе по божественной стороне своей природы, но при всем этом, он не вне природы, поскольку связан с нею и принадлежит ей другим сторонам своего существа и телом. Человек — высшая земная тварь не только

ко по степени своего совершенства или в *количественном* отношении, но и по *качеству* своей природы: своей *духовной* стороной он превосходит природу, как начало нового высшего бытия; в то же время низшей стороной своего бытия он связан с природой, как и все в ней. В конце концов человек есть гражданин неба и земли и, заключая в себе все элементы всего существующего в двух его видах — духа и материи, он есть сокращение всего мира, он есть как бы малый мир (микрокосм). Но такого, чуждого недостатков естественных теорий, воззрения мы нигде не находим, кроме Библии. Все, кроме человека, Бог творит из ничего одним словом Своим; но перед сотворением человека происходит совещание (.), а самое сотворение совершается не одним словом, но и сопровождается действиями (.). Всем фактам *наглядно* выражения идея о важности творения и неравномощности нового творения (человека) перед всеми другими тварями; но всего более и в особенности она выражается в сотворении человека по образу и подобию Божию (.), которые даны единственно только человеку. Все приращивает человека перед другими тварями, напр., перед ближайшими к нему, — перед животными, связаны именно с образом Божиим или с душой, в которой начертан образ Божий: душа (дыхание жизни) сообщается человеку непосредственно от Бога, как бы вдыхается в него Богом или изводится из Него в человека (имеет божественности души), между тем как по телу человек подобен всем животным и одинаково с ними создан из земли (., 'ж). Телом он принадлежит земле, т. е. она подчинен всем законам, действующим в природе, и в телесном отношении он — земля, т. е. состоит из тех же стихий, как и все другие твари земные; но душа, вдохнутая Богом, возвышает человека над природу и приращивает ему существовать в качестве протой составной части целого природы, каковы бы были животные, делаю его членом мира сверхъестественного — неба (Б. III, 'ж; Еккл. II, 'з; Сир. VII, 'з; II, 'з).

Дарвинистическое зоологическое человек не выделяется из царства животного, но только поставляется во главе его: он всецело принадлежит и по природе, и по происхождению животному миру в качестве одного из животных (выших). Дарвинизм находит возможным видеть начало человека от какой-нибудь высшей переходной человекообразной формы, вполне вымершей и зате-

равшийся в пластах земли. Эта вымершая форма, конечно, но совершенно точно изыскивается дарвинистами-палеонтологами, и в настоящее время потеряна уже или надежда когда-либо найти некое. Между тем, очевидно, что в глазах всех понимающих дело такого рода, что оно имеет решающее значение в судьбах дарвинизма вообще и гипотезы о животном происхождении человека в частности: теория естественного отбора основанная имеет предположение о крайней постепенности в переходе одной формы в другую, опыт же указывает на бездну между человеком и совершеннейшим приматом. Где те формы, где тот целый мир, который отделяет теперь человека от обезьяны? Очевидно также, что дарвинисты для защиты своего дела должны будут стараться старательно и старательно замазывать эту бездну между человеком и высшей обезьяной в маленькие различия не больше и даже меньше, напр., тех, которые отделяют гориллу от низших обезьян. Но уже в зоологической точке зрения для беспристрастной науки различия анатомические между обезьянами и человеком настолько значительны, что в зоологии отводится человеку особый отряд в отделе приматов, не говоря уже о других отличиях. Бездна эта обуславливается соответственно психическими различиями, хотя существует различия и в телесном отношении между человеком и животным. Различия последнего рода не могут быть существенны (по телу человек и животное одинаково принадлежат земле), но они такого рода, что указывают и на существенное (духовное) отличие человека от животных и на особенное положение его как в царстве животных, так и во всей природе вообще. Таковыми издавна считались: вертикальное положение человека, освобождение ему руки, и большие пальцы рук, противопоставленные другим пальцам, делающие из рук орудие господства над природой. Впрочем, дарвинизм ничего не выигрывает, если бы ему удалось доказать совершеннейшее тождество человека и животного в телесном отношении: тождество, что не отрицается и догматом творения, допускающим лишь различие в степени совершенства. Поэтому все аргументы в пользу животного происхождения, основанные на сходстве телесной организации человека и животного, должны быть признаны не попадающими в цель; никакими аргументами такого рода не затрагивается существенное (качественное) различие между человеком и животным, лежащее в

иной, психической области и признаваемое серьезными учеными. Об аргументах этого рода достаточно упомянуть. Еще Дарвин приводил три аргумента, которыми и теперь пользуются его продолжатели. Они состоят в следующем: 1) тождество анатомическое человека и обезьяны и физиологическое между человеком и всеми животными; 2) на существование рудиментарных органов у человека, т. е. мало развитых и атрофированных от неиспользования органов, прежде развитых, как когти у мужчины, волосы головы и т. п. (указание из вида, что безапелляционным признанием этих органов рудиментарными, рудиментарность которых следовало бы вперед доказать, предполагает сама гипотеза истинное истинное); на 3) сходство зародыша человеческого в начальных фазах с животными зародышами и на что *лишь*, назовем откровенно, то, очевидно, что будто человеческий зародыш в своем развитии последовательно проходит через все формы животного царства от зоофита до макрочланистого. В качестве единственной опоры учения дарвинизма о происхождении человека от животных отчасти в конце концов теория естественного отбора, имевшая в науке весьма сильных противников. Во всяком случае эта теория в науке имеет значение не больше того, какое может принадлежать гипотезе вообще, а многими она не принимается даже и как хорошая научная гипотеза (Клод Бернар, Жозеф де Сент-Пьер, Агассиз, Виганд, Вирхов, Милльн Эдвард, Негели, Картлаж, Оттольков, Н. И. Данилевский и др.).

Человек и животное (в психическом отношении). Слово Божие не отрицает души у животного и приписывает ее как человеку, так и животному, но оно утверждает существенное различие между душами животного и души человека. Указание на такое различие содержится в Библии повествовании о происхождении души животного из земли, а души человека от Бога, а также и в различных названиях для души человека и души животного в подлинном еврейском, греческом и латинском текстах Библии. Главнейшими названиями здесь служат или *нефеш* (евр.) ψυχή (греч.), *ánimá* (лат.) или *ψυχή*, πνεύμα, *ánimá*. *Нефеш* приписывается как животному, так и человеку: но оно есть *применительное название души животного* соответственно же название человеческой души, особенно там, где душа животных и человека сопоставляется друг с другом, есть *ψυχή*. Св. Писание ограничивает души

животного только протейшими психическими актами чувствования, желания, памяти, отчасти влечения, чем, однако, далеко не исчерпывается психическое богатство человека. Св. Писание отказывает животным в разуме, называя их бессловесными, в свободе, в религии, причем под разумом разумет не логическую способность познавательную и рассудок, но способность высшего знания, объектом которого служит высший духовный мир. Указанные различия настолько велики, что, напр., *Лактанций* считает животным все человеческие способности, никакими религиозной, и при всем том на основании одного этого различия настаивает на существенном отграничении животного и человека. Но Библия заключает в себе достаточно данных для опровержения Декартового взгляда на животных, отказывающего им даже в простом чувстве боли и считающего их автоматами. Животным приписывается чувство *Благодарности* (Ис. I, 3), *Гриха* (Нов. Завет, I, 2), *Боли, страдания* (Рим. VIII, 2) и др. На этом основании мы находим в Моисеевом кодексе целый ряд весьма *гуманных* установлений, направленных к охранению животных и запрещающих в отношении к ним жестокость. К мягкому обращению с животными Библия призывает нас указанием на Промысл Божий, предметом которого служат не одни люди, но и животные; грубое обращение с животными объявляется признаком жестокости сердца и наоборот. При всем том, Св. Писание не приписывает личного бессмертия животным (Еккл. III, 2). На основании того, что о существующих животных упоминается в Библии и по отношению к новой земле по конце мира, можно предполагать лишь бессмертие рода или вида, а не индивидуума. Бессмертие не требует понятия о животном: со смертью каждого индивидуума род ничего не теряет, уменьшаясь лишь в числе экземпляров, опять восстановленном, другое дело смерть человека, т. е. существа единственного в своем роде, ни в ком из других не повторяющегося: смерть его производит в роде невознаградимую дыру. Поэтому в литературе мнения об индивидуальном бессмертии животных не имеют за себя оснований в Библии.

См. подр. ст. автора в Дух. Журн. *Вера и Разум* за 'ж г. 11' и ° Человек и животное в психическом отношении.

7. Вселенная, как царство Божие, или христианское учение о цели творения видимого мира и человека (ч. ж)

Вопрос о ценности или о смысле личной жизни по времени предшествует вопросу о цели или смысле всего существующего; но правильное его решение возможно лишь в связи с последним вопросом. Такую связь двух чужих вопросов легко показать на примерах. Так нигилизм отрицает смысл и ценность личной жизни потому, что отрицает смысл всего мирового процесса, всякого бытия вообще. Научно-эволюционная теория страдает в определении смысла или ценности жизни и точно старается достигнуть здесь успеха. Причина понятна: научная теория стоит на почве эволюции, где не может быть речи о цели в точном смысле этого слова. Вся мировой процесс не направляется никаким разумом Сил, а потому встречающиеся в опыте различные цели и разумности представляют собой ни больше, ни меньше как только случайный результат механического действия сил природы. С точки зрения науки, опирающейся на принцип эволюции, как своей базы, можно признать в природе закономерное движение вперед, но бессильное и бессмысленное, самодеятельное движение, никого и ничего не имеющее в виду. Только с признанием разумной причины мира становится возможным говорить о цели или смысле человеческой жизни и мира вообще, т. е. на почве религиозной. Какова же цель сотворения мира? Вопрос этот надежно может быть разрешен только Божественным Откровением. Только при свете этого откровения мы можем избежать ошибок, в которые всегда впадала и впадает естественная мысль в решении вопроса о цели или о смысле мира. Здесь нередко встретить учения, по которым мир представляется делом случая и неразумного произвола со стороны Божественного Существа. В самых грубых языческих религиях Бог творит мир без всякого разумного повеления, единственно от избытка в себе творческого могущества; здесь Бог является существом неразумным, а мир — его игрушкой и забавкой. В особенности крепко держится в естественных религиях и философии пантеистическое решение вопроса. Пантеизм считает творение мира делом необходимости для Бога: без мира, т. е. проявления во

вне, не может существовать Божество. Таким образом мир, по мнению пантеизма, сотворен не свободно, но по необходимости или по нужде. Это противоречит понятию о Боге, как существе совершеннейшем и потому всеблаженном: Бог, как имеющий в Себе все полноты бытия и блаженства, не может нуждаться в чем-либо, и мир ничего не может прибавить к совершеннейшей полноте Божественного Существа. Бог *не от рук человеческих приемлет, требует что, Сам для всех живот и дыхание и все* (Д. А. ЗVII, *). Но в таком случае как мир может быть делом разумным, если им ничего не прибавляется к существовавшей до него и без него полноте бытия в Боге? Зачем было создавать что, без чего можно обойтись? Но нет надобности думать, что какое излишнее и необходимое бытие, а также действия не необходимые и безразличные вместе с тем неразумны и потому не имеют права на существование; в противном случае жизнь человека потеряла бы полноту и энергию, сообщаемые ей поточным стремлением человеческой воли к расширению сферы жизни и деятельности за пределы неизбежности бездельно-необходимого; тогда жизнь была бы сведена к тем простым и элементарным формам, какие она имеет, напр., у дикарей. В излишнем или сверхдолжном находит себе выражение избыток творческой энергии воли человеческой. Если нет пределов или рамок для творчества человеческой воли (обнаруживающейся по преимуществу в области искусства и нравственной области, и в области свободы, любви), то где пределы бесконечного творчества беспредельного Сама беспредельно-совершенного Художника вселенной?

По мнению христианской религии Бог есть любовь, и воля Его направлена в Своей деятельности началом любви по преимуществу; поэтому с решительностью можно утверждать, что в сотворении мира, Бог, не нуждающийся ни в чем, не ставил Самого Себя последней целью, а мир — средством для Себя, как то наблюдается в исторической воле людей. Любовь или любовь, проникающая собой все существо Божие и сопровождающая все Его действия в отношении к миру, и была единственной, для нас мыслимой, побудительной причиной к тому первому действию воле, и к сотворению мира. В том и любовь, что она всегда стремится к самообщению и к общению обладаемого ею другим. Выражаясь по-человечески, избыток бесконечной любви

Божественной, ниоткуда и в конце концов, идет на создание вселенной, на произведение бытия вне Себя и сообщение им столько и таких благ Своих, сколько и какие может вместить в себя конечная тварь по самой своей природе.

С точки зрения такого повзвращения при творении мира кратко цель его может быть формализована так: цель творения мира Бог ставит благо или счастье тварей. Конечно, такая цель может быть осуществлена в живых и чувствующих тварах и в разумных тварах. Отсюда немалым главным предметом творческой деятельности Бога и цель творения служат разные существа, для которых творения все прочее в мире, как средство для цели. В такой формуле зрения о счастье разумных тварей, как цели творения, христианство совпадает и с научно-фитициков формулой (напр., в Фитике Спенсера) о счастье, как цели или смысле жизни. Но христианство идет далее в зрении по Фитомс вопросу и дает более широкую постановку формуле зрения, когда дополняет понятие о счастье, как цели мира, тесно связанным с ним понятием о совершенствовании, без которого нет и счастья. Фитицики понимаемое, счастье не в удовольствии, а в верности разумных тварей своей природе, наделенной стремлением к бесконечному совершенствованию, богоуподоблению, способствуя разумного, свободного, значительного збожения и отображения в себе свойств Творца или славы Его, по терминологии школьно-богословского языка. Вот почему слава Божия или прославление Бога в твари и счастье твари (разумной) на языке Библии отождествляются, и мы находим здесь множество мест, где прославление Бога, отображение Его совершенств в мире, считается последней и высшей целью творения. Любовь Божия ставит при творении мира цель благо или счастье разумных тварей; но последние достигают цели Фитой, когда в благодарной ответной любви к Творцу, вложенной при творении в их души, позабывают о себе, своем счастье, своей цели, и цель своего существования ставят себе Бога, Его славу, служение Ему. Поэтому кратко и точно зрение о цели человеческой жизни может быть формализовано так: человек, как и все существующее, создан на служение Бога и разумное и добровольное. Некогда и бессознательно подчинения воле Божией, намерениям Его, и неразумное, даже мертвое творение,

следствия Его законам. Вся вселенная есть царство воли Божией, Бог над всем царствует, но разумные твари самою своею природою призываются к свободно-му служению Бога, участвуя в царстве Его. *Царство Божие*, осуществляемое в разумной твари, *есть последняя и окончательная цель творения мира*, потому что именно здесь, в Царстве Божием, осуществляется вполне высшая цель мира — слава Божия, отражение ее в твари или насколько полное участие последней в совершенстве, а вместе и той полноте блаженства, какие существуют в Боге, источнике всяческих благ. С этой точки зрения всякая личная человеческая жизнь получает глубокий и великий смысл: человек здесь становится членом бесконечно великой духовной семьи, Царства Божия, обнимаяго весь разумный мир, участвует в благах его и работает на пользу его.

7. Границы мира разумной твари, или о беспредельности Царства Божия (ч. 6)

Как велико Царство Божие или тот мир разумных существ, в котором осуществляется высшая и последняя цель мира — слава Божия, насколько — полное откровение Бесконечного в конечном! Кроме людей, в состав этого царства входит так наз. невидимый мир, мир ангелов, занимающих в лестнице разумных существ наивысшую или самую верхнюю ступень. (Платон называет ангелов в виду большого их совершенства сравнительно с людьми душами средними между людьми и Богом). Это — старшие наши братья в Царстве Божием, созданные Богом еще раньше всего видимого, более близкие к Богу по своей бесчеловечной духовной природе существа, чем мы, превосходящие нас своими совершенствами, данными им при творении и закрепленными самодеятельным их развитием, собственными трудами в добре. Благодаря утверждению в добре, ангелы являются носителями всего прекрасного, доброго, чистого, к чему так тщетно стремится человечество. Добро стало их природою, а самое имя ангела служит нам на земле символом всего доброго и свет-

С пришествием Христовым Царство Божие превращается в Царство Христово, служение Бога в служение Христу, и целью личной жизни становится служение евангелия и содействие распространению его, или, что то же, Царства Божия.

лого и напоминанием о себе, а также и о том, чем мог бы быть человек, если бы как и ангелы, стоял в добре. Однако громадное различие между нами и небожителями заключается в том, что в Царстве Божием, в высочайшем благе тварей и служении Богу, общении с Ним. Что единое благо, составляющее жизнь и цель всего существующего, объединяет все различные существа в одну великую Божественную семью, тесно сплоченную служением единому Богу и взаимной любовью. Для любви нет далеких расстояний и ангелы связаны любовью с нами, по которой они принимают участие в судьбах человечества, в истории его исполнения, и в судьбе каждой личности, как это видно из счисления об ангелах-хранителях. Так как число ангелов не может уменьшаться через рождение и увеличиваться через смерть (Мф. 22, 30; Лк. 20, 36), то в самом начале Бог создал их в чрезвычайном огромном числе.

Рационализм отрицает бытие ангелов. По мнению рационалистов, в Библии не идет о действительном бытии ангелов: под ангелами в Библии следует понимать олицетворение действий Божественной силы и премудрости. Сам Иисус Христос, говоря об ангелах, лишь приспособлялся к грубым понятиям своей протой среды, не разделяя ее верования. Но такое отрицание вовсе не вытекает из каких-либо требований разума, так как идея об ангелах никоим образом не противоречит последнему: она встречается в религиозных учениях древнего и нового времени, и не только здесь, но и в философии (напр., у Локка, Лейбница, Платона). В этой идее есть стороны, удовлетворяющие требованиям истинного разума в его познании о мире. Бытие ангелов требуется мыслью, как нечто необходимое для полноты творения, в котором мы не можем считать человека последним и заключительным звеном. В природе мы видим тенденцию к бесконечно-возрастающему, непрерывным ступенями, совершенству тварей: человек был бы нелогичным и неожиданным перебоем в этом стремлении природы к бесконечно-возрастающему совершенству. Без ангелов был бы заметный провал в мироздании. Этот провал в бытии свидетельствовал бы о исходе или бессилии творчества природы: творчество природы в царстве разумных существ истощилось бы, исцарапав себя, на первом объекте своем, и на человеке. Но что противоречит наблюдаемой в опыте не-

истощимой изобретательности и творчестве природы, проявленным, например, в царстве растительном особенно. Что наблюдается здесь, того же должно ожидать и по отношению к царству разумных тварей. Как было бы видно оно, если бы имело одного представителя себе в человеке, и как была бы видна мысль и творческая фантазия природы по сравнению даже с человеческими мыслью и воображением, если бы представление об ангелах было только их продолжением! Нельзя признать основоположником рационализма на Библию в свое подкрепление: Св. Писание ясно говорит о бытии ангелов в смысле именно личных существ. Уже самые названия ангелов в Св. Писании указывают на их личность, как *ангел* (вестник), *вещной страж*, *дети Божии*, *исытые*. Св. Писание говорит о падении ангелов и различает, таким образом, между добрыми и злыми ангелами; спрашивается, как представить себе злые или падшие божественные силы? Можно ли о таких олицетворенных сказать, напр., что они радуются и т. п., как что в Лк. 25, 6 и др. Если бы Иисус Христос в своем учении об ангелах приспособлялся к понятиям елшителей, то он не высказал бы ничего учения, и притом с такой определенностью, перед елшителями, отрицавшими их существование (Лк. 22, 7 ср. Мф. 22, 8 и Мф. 22, 6; Д. А. 22, 1).

Испытывается ли двоями этими видами, ангелами и людьми, весь разумный мир, или есть и еще неизвестные нам существа в столь обширной вселенной, о чем в Библии хранит полное молчание: она говорит преимущественно о человеке, отчасти о ангелах, и предпочитает исследование о прочих собственным нашим догадкам, более или менее верным, как все наши гадания. Итак, совершенно естественно человеку некому задать себе выше-перечисленный вопрос и, надо заметить, в общем, в подавляющем большинстве елшителей, не хочет отвечать на него отрицательно. Довод, выше приведенный в пользу бытия ангелов, сохраняет над его умом то же логическое обязательство в том случае иль, которое он имел раньше по отношению к доказательству бытия ангелов. Потребность мысли не видеть пробелов в творении допущением сверх человека ангелов не удовлетворялась бы: ведь громадным различием между нами и ангелами как раз создается то же пробел, какой необходимо заполнить другими существами, елшителями, быть

может, между нами и ангелами. Но что, конечно, недостаточно прова-
лится желаниями и гаданиями: здесь надо дать голос науке, также ре-
шающий вопрос о населенности видимого мира или, по крайней мере, планет
нашей солнечной системы.

Вопрос о населенности мира в науке не считается праздным вопросом;
здесь — это вопрос серьезной философской мысли, понимающей его важность
для общего мировоззрения; его отрицательное решение всегда стоит в связи
с геоцентризмом и антропоцентризмом, которые ставят человека и Землю в
центре мироздания в виду того, что он есть единственно разумное существо-
во в мире. Наука стоит на почве гелиоцентризма; естественно, поэтому,
что она дает в общем, положительное решение вопроса. Что касается тех ар-
гументов, которые она приводит в пользу возможности других разумных
существов и вообще жизни на других планетах и которые, а priori, так
хорошо обоснованы в соч. *К. Фламмарона* «Многочисленность обитаемых
миров», то из них достаточно указать главнейшие: однородность химическо-
го состава вещества во Вселенной, сходство физических условий существования
на планетах с земными (особенно на Марсе, нашем соседе), присутствие на
них необходимых условий жизни, как свет, тепло, влага, воздух, хотя и в
новых сочетаниях, что может обуславливать на этих планетах лишь новые
формы жизни, варьирующей уже и в тех пределах нашей Земли; также —
отсутствие каких-либо серьезных препятствий на Земле перед другими плане-
тами по отношению к способности жизни.

И христианская мысль точно так же, как и наука, не мирится с пред-
ельными небесами. Вселенная в виде бесконечной мертвой пустыни менее говорит
нам о совершенстве творения, о могуществе и премудрости Творца, чем ожив-
ленная разумом творье; такая Вселенная противоречит понятию о Боге, Ко-
торый *не есть Бог мертвых, но Бог живых* (Мф. 22, 32); противоречиточе-
нию о назначении мира для славы Божией, вполне достигаемой только через
посредство разумных существ. И христианина беспредельная громада мертвых
миров повергает в ужас и недоумение при мысли об их бессельности, незакон-
ченности. Вселенная не может быть назначена на пользу одного человека;
Библия ничего не говорит подобного: она говорит, напротив, только о на-

значении для человека одной земли (Быт. 1, 1; VIII, 9; 12, 1), ближайшей к ней части видимого мира, и вообще в космогонии Моисея говорится только о земле и о том, что близко к ней. Для кого же и для чего сотворена вселенная, может быть и даже беспредельная, и во всяком случае и неизбежна?

Учение о назначении всей вселенной для одного человека, как единственного преддателя в ней разумных существ, принадлежит преобладающему мироозерцанию и отжившему свой век в науке геоцентризму. Убогие идеи о множественности обитаемых миров в виде чего в христианском мироозерцании имело бы в высшей степени благотворные последствия для веры и сближения между религией и наукой: четким положен был бы конец бесчисленным нареканиям на христианское учение и обвинения его в узкости и противоречиях науке; несомненно тогда перестали бы заподозривать Библию в геоцентризме и антропоцентризме. Четким путем было бы также устранено одно из сильнейших возражений, неустраняемое при других словесах, против телеологии или учения богослова о целесообразности творения. Вопрос, для кого и для чего могла бы существовать неизбежная громада вселенной, не может быть теперь решен, без оскорбления здравого смысла, так, как он решался в схоластическом богословии и как хотели бы его решать и теперь наивно-верующие (и что весь мир создан для человека!). Не может быть сколько-нибудь удовлетворен сам наш в решении этого вопроса выговор на Иов. 1, 1, где говорится, что ангелы восхваляли Господа, когда увидели сотворенные Им звезды, и заключением отсюда, что созерцание красоты звездного мира и прославления Бога ангелами и было целью творения вселенной. Несомненно, красота миров еще более приобрела бы с творением для них разумных существ и ангелы еще более ликовали бы звездами, если бы они были украшены разумными существами. Встречаемое в богословии, особенно латинском, отрицание идеи о населенности миров вообще противно интересам веры и богословия. Нисколько не оправдываемое Библией, даже отождаемое ею, оно имеет действительные свои основания и источник в непрекращавшемся еще влиянии на богословие идей средневековой схоластики, когда везд безраздельно господствовало птоломеевское геоцентрическое мироозерцание, оправдывалось

Библию и прочтиспопугавалось в качестве непреложного догмата наЗичномЗ мировозЗрение, как ереси. Единственное, до некоторой степени замЗживающее внимание, оправдание себе что геоцентрическое решение вопроса о населенности миров З серьезные богословы замечают в опасении, совершенно напрасном, что Зчение о населенности миров не мирития с догматом испления, отко дащим вЗд что бы нашей маленькой земле и человекЗ некачественно-привилегированное положение во вселенной. Опасение что навеяно одним из слабых мнимо-наЗных возражений против догмата об исплении и воплощении, вЗд что бы некачественное внимание Божества к ничтожной в мироздании земле, проявленное в исплении, несоизмеримо с ее малостью и беспредельностью мира, причем во многих пЗнктах обитаемого дрЗгами, может быть П лЗшими нас сЗществами. И вот ради Зстранения чтоого мнимого и во всяком случае маленького затруднения для веры в испление и для облегчения ее защиты некоторые богословы готовы признать пЗтгов и мертвов все вселенЗе (см. *Верада* ПАпология. Т. I; *КрЗвысоу* αφοοίε ου βήλα-ώλαοίάνε. λαουλάοοί 'κ, ψψ. ", *ισυία* Κοίωουζ λείωωείλ α ουό νάωβήλαίάωέ άουρ λ ά ψλοуβήλωί έά νοοείλ ήλίωήλ έω έέλ Соуεάωωοόά Соуи ά З βλωωάωέω. Vλήλ 'κ; в *Богослов. вичн.* 'κ. З.ЗI, ст. 6. *Глагова* ПАс-тронмия и богословиеП против обитаемости миров по поводЗ V. *СЫ. Оβήωοίάό* λαωωοοόνε έω Соуωοίάε. Vλήλ, 'κ). Последние сочинение в *Бог. вичн.* предлагает собой левкопытный и подсчительный образчик чщетных Зилый Згарелой геоцентрической мысли примирить себя с Библией, здравым смыслом и надков. Автор здесь, междЗ прочим, старается достигнуть цели Змалением действительных размеров вселенной (стр. "); выкаывает мысль о назначении всей необитаемой вселенной для одного человека (стр.), автор в что же время склоняется признать всецельным сЗществование необитаемой вселенной и несколько раз повторяет, что он верит в ее цель, ведомЗв одномЗ БогЗ (стр.) и т. п.З

↑. Бог в отношении ко вселенной, или о Божеств- венном Промысле (ч 4)

'. Вывод Зчения о Промысле из Зчения о творении и цели мира. Дей-
тельность Божия в отношении к мирЗ не прекратилась с сотворением его, а

лишь видоизменилась в промышленность о мире. Учение о промышленности является выводом из учения о сотворении мира. Учением о сотворении мира из ничтожества не отбавляется места для автономии (самостоятельности) мира; нечуждое, т. е. самосущее бытие принадлежит одному Богу, и мир, вызванный к бытию из ничтожества, может сохранять свое бытие лишь в зависимости от Самосущего Бытия. Если бы в нем отчитывалось что бытие, то и мира не было бы. Из учения о цели сотворения мира также необходимо следует промышленность Бога о мире. Промышленность о мире вытекает именно из учения о прославлении или откровении Бога в твари через единение ее с Творцом, как цели мира. По смыслу этого учения, сказанная цель достигается тем более, чем более единение твари с Творцом; близость Живого Бога к жаждущей Его твари или Промысла Божий есть поем прямой вывод из учения о цели мира.

1. **Предметы Божественного Промысла.** Предметом Божественного Промысла является все сотворенное Богом и великое и малое, целое и части, родовое и индивидуальное бытие. Бог промышленен о всей вселенной и о всей земле, о народах, об отдельных людях или о каждом человеке, о всех живых существах, даже об отдельных экземплярах каждого вида существ, и не только о живых существах, но и о самой малейшей неодушевленной вещи. Всеобщность Промысла есть принадлежность только христианского учения: истинный разум в языческих религиях древности и в философии, проникнутой языческим духом, не идет далее признания *общего Промысла* (ὁμοῦν ἰσοῦν), т. е. того его вида, который относится к родовому бытию, и отрицает *личный Промысел*, предметом которого являются отдельные существа (ὁμοῦν ἀψιῶν ἢ ἰσοῦν ἀψιῶν) ἢ ὁμοῦν ἢ ἰσοῦν, ψῆν ὁμοῦν (боги заботятся о великом и пренебрегают малым, абыли повторять в древности Цицерон. (ἢ ὁμοῦν ἰσοῦν Ив. 31, 17); но и Аристотель не находил ничего великого и достойного внимания богов на земле, когда ограничивал Промысла немом. Современный человек нигде не находит великого и не хочет искать Провидения и на небе, не надеясь найти его. Тем более он не способен связать христианскую мысль, что в очах Божественного Провидения дорого

каждое человеческое существо, приписывая ее невежеству и фанатической иллюзии.

Корни этого заблуждения лежат в общем языковом настроении ума и сердца и в ложных языковых понятиях о Боге, о человеке, о добре и т. д. В синовании этой философии лежит ложное понятие о Боге, о Его величии и достоинстве, о достоинстве вообще. Язычество не возвысилось до истинного понятия обо всем этом и не может понять того достоинства и того величия в Боге, о котором нам возведено в Евангелии; величие Бога не в Его недостижимости, а наоборот, в беспредельной любви к человеку. Кроме того, мы приучены (не жизнью, конечно, но Евангелием) приписывать достоинство и величие не к гордости и высокомерию, но к простоте и смирению. Язычество также всегда не достигало истинного понятия о ценности человеческой личности, которую оно всегда приносило и приносит в жертву обществу и государству, как простое средство, как в политике, так и в церкви. В этом случае оно руководствуется внешним, чисто-количественным мерком ценности: целое больше части, общество больше индивидуума, и индивидуум существует исключительно для общего, не имея никакой самостоятельной ценности. Мы знаем об абсолютной ценности человеческой личности из христианского Божественного откровения, из Евангелия. Сам Господь научил нас уважать каждую человеческую личность, как бы ни казалась она нам ничтожной, ибо Он пришел взывать и спасти всякую погибшую душу. И Он словом также знал о достоинстве и ценности каждой отдельной человеческой личности, когда говорил, что по ценности в сравнении с ней ничего не может найти в мире, и самый мир: *«Кли бо польза человек, аще мир въз приобретает, душа же ево отщепит» Или что даст человек измен за душу ево»* (Мф. 26, 15 и Лк. 12, 8). Кто не знает также притчу о драхме пропавшей, об овце пропавшей, говорящих, как дорога в очах Божиих каждая человеческая душа (Мф. 23, 34, ср. Лк. 15, 8).

9. **Образ Промышления Божественного о мире.** Образ Божественного Промышления вообще непостижим в существе своем, как и образ творения вселенной; но по способу действия он бывает естественным и сверхъестественным. Первый бывает там, где судьбы Божии приходят в исполнение по естествен-

ном⁸ течении вещей, однажды от Бога установленном⁸, только под ведением и промыслительным надзором Божиим⁸ Сверхъестественном⁸ же действии Промысла принадлежат все ч⁸дела, каковыми, напр., исполнена история Церкви Божией на земле.

Бледствие глубоко внедрившейся привычки разделять Творца и природ⁸ всегда естественные явления приписываются одному⁸ действию законов природы так, что при этом в сознании утрачивается всякая мысль об участии Верховного Разума в самом естественном неизменном течении или порядке вещей по определенным и неизменным законам. Наука представляет природ⁸ автономной и непроницаемой для Верховного Разума системой явлений, сохраняющей себя и действующей по присущим ей законам. Но уже учением о происхождении мира искажается в Библии эта автономия или самозаконность природы: над природою и ее законами стоит ее Творец и ее Законодатель. Как Законодатель, Он выше законов, Им данных, и не ограничивается ими; природа, вся вселенная безраздельно есть сплошное царство одной только воли Бога, ее Творца. Все совершается по Его **«Уставам»** и **«определениям»**. Таким образом по самому смыслу библейского учения то, что мы называем законами природы⁸ в сущности и есть не что иное, как выражение разумной воли Творца, способ божественного мироправления.

Бог постоянно действует в мире в самом естественном законосообразном течении вещей; но с наглядною очевидностью и для плетического ума его присутствие Божие творит открывающиеся не в обычном течении вещей природы, а в некоторых кажущихся исключениях или отступлениях от него, **«** в так наз. *ч⁸делах* или сверхъестественных событиях. **«** Потому что новый порядок явлений образует другой способ промысливания Бога о мире **«** сверхъестественный. Сверхъестественный порядок явлений по существу не представляет ничего противоположного естественному порядку: высшая и конечная причина его **«** все та же Верховная Первопричина, т. е. Бог, а действующие причины или средства **«** все те же силы и законы природы, иногда нам отчетливы и известны, а иногда **«** совсем неизвестны. Все ч⁸дела могут быть, с приближительною точностью, распределены в две группы: что явления, совершаемые или а) при посредстве известных нам сил и законов природы, или б) при посредстве но-

вых, совершенно неизвещных нам сил и законов природы. Примерами для первой группы могут служить очень многие чудеса ветхого и Нового Завета в области внешней природы (а также разнообразные чудесные исцеления), как: чудесный переход евреев через Черное море (Исх. 15, 1), египетские казни, насыщение перепелами и т. п. Примерами для второй служат особенно воскрешение мертвых, насыщение пятью и четырьмя хлебами 5000 и 4000 человек.

а) Учет естественного фактора в некоторых чудесах не скрывает и сама Библия; так, по отношению к переходу евреев через море делается замечание, что вода в море разделялась в проходе действием сильного ветра: **И** простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь и сделал море сушию; и разделились воды, и пошли сыны Израилевы среди моря по суши; воды же были на стенах по правую и по левую сторону (Исх. 14, 16). Как действие естественной силы громадного ветра, разделение воды не чудесно; чудесная сторона его заключается в совпадении этого естественного явления, вообще возможного, с данными известными обстоятельствами: оно совершается по молитве Моисея и по мановению его жезла и как раз тогда, когда это нужно было для спасения народа от погибели. Таким образом чудесный элемент события заключается в его *теологическом* характере, обнаруживающемся и в том, что событие или действие естественных сил природы прекращается как раз в нужное время, когда опасность миновала, и когда это было пагубно для врагов народа в Египте (Исх. 15, 1 и д.).

б) Другой разряд чудес составляет явления, в опыте обычного или естественного порядка не наблюдаемые, напр., оживление умершего. Но отличие их от чудесных явлений первого разряда заключается не в их сущности, а в способе или образе их происхождения, в действующих или вторичных причинах, нам совсем неизвещных здесь и обычно не наблюдаемых в природе. Откуда и этого разряда чудесами не возникает никакого нового или извещного законосообразного порядка явления, как и чудесами первого разряда, и порядок природы, ее другие силы и законы не терпят никакого ущерба. Не высказывая никаких суждений о том, какими средствами Бог, напр., мог воскрешать человека из мертвых, мы, однако, видим ясно, что при воскрешении

должен был происходить процесс, обратный разложению, или аналогичный тому жизненному таинственному процессу, посредством которого из клеточки вырастает организм без малейшего нарушения какого-либо закона или порядка природы, хотя во время этой деятельности жизненная сила и нейтрализует действие других сил, которые производят противоположное влияние, когда представляют только сами себе. Таким образом и чуждыми предполагаются различие и чуждыми сил и законов природы, хотя в других условиях по требованиям и целям Божественного Промысла, иным способом, в других сочетаниях, а потому и результаты их действия иные, чем в обычном порядке. К этому же, соответственно, стремятся и человек в своей власти над природой, и в искусстве, технике, в жизни. Но знание его о силах природы крайне ограничено, а потому ограничены и результаты, хотя и здесь иногда они поразительны. Приступившем и чуждым элементом в чуждых, однако, не отрицают их отличие от и чуждым явлений. Чуждым совершенства исключительно сил Божиих, и чуждые силы здесь являются лишь орудием Высшей Разумной Силы, в них действующий. Поэтому в отличие от и чуждым явлению чуждым есть явление *сверхнатуральное*, совершаемое не силами природы, но при посредстве сил природы, отличает нам и чуждым, отличает и всем низверженных, Верховных Божественных Сил. Второе отличие чуждым от и чуждым явлений заключается в их *телеологическом* характере. Явления и чуждым порядка следуют закону механической причинности; и чуждым явлении и чуждым что событие в природе, которое неизменно и неизбежно следует за одним и чуждым или и чуждым сочетанием *нескольких* предшествующих событий всякий раз, как они имеют место. Чуждым всегда есть действия свободно-разумной причины, Верховной Божественной воли, и принадлежат к области высшей *нравственной*, а не *физической необходимости*. Как действие высочайшей Божественной свободы не только всемогущий, но всеблагой и премудрый, они всегда имеют высшую разумную цель или назначение служить истинному благу человека по смотрению Божественного Промысла, цель, достойную Бога. Разумность и нравственный характер поэтому служат решающими признаками истинных чуждым, т. е. дел Божиих.

Итак, ЧСД — это событие сверхъестественное или естественно-необъяснимое, но всегда разумное, высоконравственное или целесообразное.

Представленное здесь христианское учение о Промысле Божиим не только не противоречит здравым естественнонаучным понятиям о мире, но и требует от нас. Это должно указать не только о *естественном*, но и о *сверхъестественном* Промысле. Данным понятием о *сверхъестественном* Промысле или о ЧСД свидетельствуют все приращения и со стороны точной науки к вере в Верховного Промыслителя и Бездержителя вселенной. Борьба нарушения порядка в природе естественных неоднородных в виде данного понятия о ЧСД, предполагающего природу в качестве одного из необходимых своих составных элементов. В частности, неприкосновенность данного порядка природы при сверхъестественном Промысле может быть выведена *аналогией с человеческой деятельностью в природе*. Человек способен изменять порядок природы, и без его вмешательства порядок событий в природе был бы совершенно иной, но при этом все удивительные результаты, которых достигал человек, производилась без какой-либо отмены хотя бы одного закона природы. То, что человек может делать в ограниченных размерах, Создатель вселенной может производить в обширном виде для осуществления Своих намерений. Его способность к этому должна быть тем больше, чем Он могущественнее и преславнее человека. Отношение ЧСД к естественному порядку природы различается *аналогией с изломом природы*. ЧСДом или воздействием Высшей Божественной Силы на природу не уничтожаются силы природы, но только приобщаются к ним, как низшие, подчиняются высшей и большей силе. Подобное явление мы постоянно наблюдаем в самой природе под формой так называемой *нейтрализации* сил. Оно состоит в том, что при встрече двух различных сил одна уничтожает нечто другой, парализует ее; так, химические силы нейтрализуют до известной степени силы тяжести; жизненные или органические силы низшие химические (чем и обуславливаются жизнь организма) и т. п.

7. Возможность и необходимость Божественного Промысла. Промысл Божий представляется вполне возможным и необходимым при правильном представлении всех элементов, входящих в состав учения о нем, каковы: а) понятия о Боге, б) понятие о религиозно-нравственной природе и высших по-

требностях человека, в) понятие о мире, о его природе, происхождении и цели, г) понятие о чуде, как о сущности сверхъестественного промыслительного воздействия вообще Бога на тварь.

а) Промысл Божий предполагает самым бытием Бога, каким Его изображает христианская религия, и в здравом религиозном сознании совпадает с самой идеей Бога, так что, или есть Бог, или предельно совершеннейший Творец мира, что есть и Промысл, и отрицание Промысла становится отрицанием бытия Божия; так Бог, не промысливший о мире, совсем не представляется беспредельно благим. При таком, так сказать, фактом или безжалостности к левым Бог не мог бы быть и премудрым: создав мир для блага, Он непременно бы достиг самым достигением блага и противоречил бы самому себе. Бог, поставивший границы Своей деятельности в самой твари, не был бы, далее, всемогущим существом: Он не был бы единым самобытным и независимым существом, или бы мир мог существовать без Него.

б) Промысл Божий требует правильным понятием о религии. Религия состоит в стремлении к живому общению человека с Богом или в действительном общении между Богом и человеком; но такое общение возможно лишь при сверхъестественном Откровении Бога в мире, т. е. сверхъестественном воздействии на мир или, что то же, Промысле. Деизм отрицает весь религии, и что, без чего ее не может быть, и молитву, посредством которой именно человек стремится войти в живое общение с Божеством и в основании которой лежит уверенность в непосредственной близости Бога к миру. Поэтому корень деизма надо искать в недостатке или слабости религиозных стремлений в человеке, что и подтверждается на опытах деизма. Но отрицание Промысла есть продукт также и слабого, ненормально развитого нравственного чувства. Правдивое чувство, или совесть, требует Промысла, как своей опоры и подкрепления в этом мире печальной действительности, где господством и безнаказанностью зла и унижением добра нарушается основное требование совести — справедливость. Проблема страдающего на земле добра и благоденствующего зла не разрешается выскоком на то, что зло в самом себе носит свое наказание, как отлучение от добра, в виде бесчисленных, не всегда видимых миру, страданий и внешних, и внутренних — душевных, особен-

но чужданий совести. Опыт говорит о возможности беспечального существования порока на земле при самых крайних формах его развития. Проблема неограниченности во всей полноте также и идей о загробном торжестве добра над злом (о загробном воздаянии). Отлагая торжество добра над злом до вдалека, деизм создает великие затруднения для настоящего. Настоящая жизнь и сердце человеческое требуют в интересах самого добра немедленного разрешения проблемы и для земли: мир превратился бы в хаос, если бы зло был предоставлен в нем полный простор. Если и превращается здесь на земле зло в добро, и если земля еще не погибает в море человеческих слез и человеческой крови, то что совершиться может как раз именно действием Промысла, а не слепых законов.

в) Промысл Божий требует правильного понятия о мире. По самой своей природе, как твердо-ограниченное бытие, мир не может сам собой ни сохраниться, ни верно направляться к своей цели одним действием слепого механизма своих сил. Необходимость Промысла о мире лежит уже в самом способе происхождения его, т. е. сотворения Богом из ничего, а также и в предназначенной миру Творцом цели, не осуществимой вне постоянного и близкого общения твари с Творцом, что видели выше.

г) Наконец, не может быть никаких препятствий к признанию Промысла как Верховной Разумной Силы, стоящей над природою и постоянно действующей в ней, или правильно представлять отношения между этими Силами и природою, т. е. при верном понятии о чуде, выше данном.

***. Действительность Божественного Промысла.** Между признанием возможности и необходимости Промысла и между признанием его действительности (т. е. того, что действительно Бог промышляет о мире) лежит целая пропасть: охватывающая действительность захватывает в себе многое, чтобы поколебать или даже уничтожить самую мысль о Промысле и затравить нас прищипкой к заклеванию: «Промысл возможен и нужен, но нет его!» Во власти нравственного зла наиболее всего видна смущала и смущает вера в Промысл особенно резкое отрицание его в обычном явлении наглого торжества зла над добром, в благоденствии злых и сгнетенном состоянии добрых. Конечно, человек придумал для успокоения своего нравственного чувства множество обх.

испений рассматриваемого явления. Прежде всего, он старался сделать размеры его утверждением, что благодетель зла и кажущийся, и что добродетель имеет невидимое мир вознаградить в любви и душевных благ; затем указывал на неизбежность и целесообразность страданий добрых, как средства для них нравственного совершенствования и очищения от зла и т. д. И слово Божие не отвергает, но принимает эту точку зрения на страдания, как педагогическое средство в делах Промысла Божия в Его благотном попечении о душе людей, особенно добрых, свободных Богом, т. е. более других способных к совершенствованию духовном. Но в христианской религии дается особое и ей только принадлежащее объяснение, совершенно удовлетворяющее ум и совесть. Объяснение всей загадки, даваемое ею, заключается в имени Того, Кто есть наша жизнь, наш Первообраз, и Кто есть вместе с тем сама Истина и само Добро: *«Что и Христос Распятый»*. В жизни и личности Иисуса Христа дано сказание на то, во-первых, что добро на земле неизбежно подвергается страданиям; во-вторых, что это страдание добра необходимо для самого же добра, как единственный путь к нему; вообще и что страдание добра в условиях его настоящего земного развития и вытекает из внутренней самой сущности или природы добра и внешними условиями его развития. Жизнь Христа есть страдание за правду (следствие правды) и для правды: она есть непрерывный Крест, священный и видимый для плотских очей Крестом на Голгофе. Поэтому христианство, рассматриваемое в глубочайшей своей основе, в своей основной идее, есть религия Креста, т. е. страдания добра для победы над злом. Она учит своих последователей по-прежнему зло добром и страдать с покорным и радостным убеждением, что страдание это и есть тот процесс, которым совершается исполнение мира и человека, исполнение всей твари от зла. Таким образом, зло в учении христианской религии не только не слабит отрицанием Промысла, но дает славу к особенно могущественному и поразительному обнаружению его в мире, становится главным орудием добра. Часто, однако, преувеличивают зло, чтобы не отступить места в мире Промысла. Но при этом все равно управляет его в мире Разум заметно для всякого непредубежденного: немотри на разнообразие независимых друг от друга, даже враждебных друг другу и

механически действующих сил и элементов, мир представляет собой в конце концов стройное целое (κόσμος). Те же стройность и порядок существуют и в истории, где, при действии человеческого произвола и столкновении бесчисленной массы разрозненных индивидуальных и национальных интересов, можно было бы ожидать, что исторический процесс превратится в бессмысленный хаос. Конечно, без Божественного Откровения нельзя открыть планов Провидения в кажущейся путанице и хаосе, по-видимому, противных разуму и бессмысленных событий, но от того история не теряет своего телеологического характера. На этом основывается отрицание плана в истории значило бы походить, напр., на солдата, который в самом разгаре битвы, в хаосе криков, стонов, пальбы, дыма и огня и т. д., видел бы именно и видит действительно хаос, а не обдуманное и по плану стройное движение, направляемое опытных рыков невидимого солдата, стоящего там, на холме, полковода.

ОТДЕЛЕНИЕ III

Распадение Царства Божия в человеческом роде или учение о зле, его сущности, происхождении. (Понерология).

1. Мир в настоящем состоянии с точки зрения идеи Царства Божия, как царство не только добра, но и зла (1')

По мысли Божией мир есть царство Его воли и ереда откровения Его славы, в особенности в разумных тварах, одним словом — он есть Царство Божие. Но изображение мира исключительно как Царства Божия в его настоящем состоянии было бы неверно. Как в мире видимом и в роде человеческом, так в мире невидимом или высшей разумной твари с появлением зла напротив Царства Божия возникло царство зла с стремлениями и идеями, противными мысли Божией. В настоящем состоянии мир не есть сплошное царство мысли Божией и воли Его. Об этом свидетельствует существование зла в нем. Зло существует прежде всего в том мире, где живет человек, и

в самом человеке. Доказывать факт его существования здесь нет особенной надобности: наблюдение и опыт человечества на протяжении всей его истории достаточно говорят, что настоящий мир есть мир скорби и зла. Зло в мире прокламативно разнообразно; но можно указать две главные формы его: 1) то, что природа не следует тем целям, которые явно определены для нее; 2) то, что, прележдая те или иные цели, природа оказывается бессильной в достижении их. В первом, главным образом, и указывает беспорядок, расстройство в природе. Во втором, главным образом, и указывает беспорядок, расстройство в истории. Библейский взгляд на зло мира нашел себе выражение в изречении епископа: Прележдая цель и выходящая за ее пределы. Особенно яркое и краткое выражение зла человеческой жизни находим в следующих изречениях: *человек, говорит Иов, рождается на страданиях, как искры, чтобы лететь вверх* (Иов. V, ст. 7); *Давид говорит: дни жизни человеческой 60 лет, и большая часть их в труд и болезнь* (Пс. 90, 10). Что же воззрение переходит и в Новый Завет. Так, вообще, о всем состоянии мира ап. Павел говорит, что теперь все творит подчинено суете (расстройству), а не один человек, и все изменяется: *все воздыхает и все болезнует в нас* (Рим. VIII, ст. 20).

Итак, мир в настоящем состоянии не есть безраздельное Царство Бога: в нем есть место и царству зла. Но царство зла не ограничивается пределами земли и человеческого рода: оно поднимается выше над землей и захватывает в себя значительнейшую часть Царства Божия в его высшей разумной твари, в мире ангельском. Соответственно, здесь первоначально возникает зло и в Царстве Божие вторгается на место Бога, как Царя вселенной, тварь Божья со своим волею, своими мыслями: а откуда зло указывает ниже, распространяется на земле в роде человеческом и мало-помалу в своей борьбе с добром расширяется в особое царство, царство зла, царство сатаны, вступающее в борьбу с царством Божиим, хотя и тщетную. Ино откуда, что в космогоническом христианском воззрении была бы допущена важная пробола, если бы мы не отвели здесь своего места учению о злых ангелах или о распаде Царства Божия первоначально в мире бесплотных духов.

По учению Св. Писания первый из ангелов отпал от Бога и через то сделался злым и в своей вражде против Бога не только утвердил, что

считал уже неспособен к исправлению. Таким образом, по христианскому мнению, сатана есть падший ангел, но не какой-либо от природы злосущество (как, напр., Ариман в паризме); точно так же и не какой-либо принцип зла разсуждения под сатанок в Фв. Писании, но действительное злосущество, послужившее началом всего и всякого зла во всем мире: сперва в самом ангельском мире, ибо сатана велик за собой в своем падении бесчисленное множество других, низших, чем он, ангелок (так образовались злые или нечестные души); а потом в мире человеческом, ибо соблазна на грех первых людей в рае (II, II, 1; III, 1; I, III, 1; Фв. Но. VIII, 1). Об образе падения сатаны в Фв. Писании нет прямых сказаний, но есть основание догадываться, что сатана, прежний князь ангелок, в познании своей силы и могущества, своего превосходства над всею тварью пожелал равняться с Богом и пал гордостью (ср. Тм. III, 1 и Сир. IX, 1).

Рационализм отрицает возможность и действительность существования сатаны и других злых духов в качестве живых личных существ. Это, конечно, следствие отрицания им бытия ангельского мира вообще. Но в данном случае смешивал намеренно или ненамеренно наиболее общее мнение о злых духах с весьма частными предположениями о них представителями, рационализм считает нежелательным в самом христианском мнении такие черты, которые делают его неизбежным в психологическом и других отношениях. Немыслимым, говорят, представляется такое падение, при котором все существо из доброго делается злым, и притом вследствие однократного греховного акта. Но такое падение совершенно естественно для высшей ангельской природы, особенно могущественнейшего из ангелок. Его отпадение от Бога не было делом внешнего обольщения, как отчасти это было у людей в рае, или делом слабости, но сознательным и намеренным решением собственной воли, воли не человеческой, но могущественной воли, и она не человеческой, но ангельской. Кто высоко стоит, тот низко и глубоко падает: чем богаче натура, тем сильнее, глубже и шире ее проявления, и как в дурном, так и в хорошем. В человеке самые немощи его тела и духа служат часто ограничением греха или злой воли. Решения злой воли находят препятствия к своему осуществлению и все ограничение в том, что начало все они верст в неизбежных и из-

меняющихся движениях тела, внешних впечатлений или чувств, быстрое изменение и замена новыми, одним словом — во вне, а не в самой глубине духа. Служит препятствием для зла и святости, и ограниченность пространством и временем всех движений или актов человеческого ума, воли и чувства, вследствие чего и акты зла души требуют напряжения, времени, вместе с тем служат за собой святости и отдых. Ничто не вызывает ангела во всех актах и движениях его существа, ничто не замедляет и не ослабляет бездельно действующего и никогда не требующего отдыха его духа; не находит для себя границ зла воли его во времени: движения его мгновенны, быстры и не подлежат измерению; нет границ им в пространстве: быстрое переносит ангела с места на место, куда влетит его злая воля, и нет для нее никаких физических препятствий! — Неправдоподобным, говорят, представляется в высшем ангеле с его высоким и светлым умом безраздельное намерение сравниться с Богом или стать от Него независимым. Но намерение, что возникает в ангеле под влиянием охватившей его страсти гордости, которая никогда не делала никого умным подобно всем страстям, если не больше (любь, ревность, зависть, тщеславие и проч.). Неразумие во всем, более или менее явное, что первое проклятие греха, который по существу своему есть неразумие, т. е. отрицание разумного. Странное утверждение рационализма о послепленном происхождении учения о злых духах в Библии под влиянием персидской религии (когда о диаволе упоминается уже в Б. III) послужило лишь благодаря произвольному утверждению его о позднейшем происхождении книг, написанных до плена, как кн. Иова (гл. I-II и др.). Утверждение рационализма, что Иисус Христос, не разделяя веры в бытие ангелов, выразился об этом предмете применительно к ходячим понятиям своего времени (теория аккомодации), несогласно с нравственным характером абсолютной правдой личности Иисуса Христа и с общим характером Его учения. По этой теории приспособление пророчества не только на форму (что было бы верно), но и на содержание учения Иисуса Христа; что, другими словами, означало бы, что в Его учении есть примесь лжи: в нем смешивается истина (т. е. действительные мысли учителя), и ум ешшателей вводит в обман намеренно неточными изречениями. Тем более неестественна аккомодация к

отношении к значению такой важности, как значение о злых духах: оно важно не в одном теоретическом отношении, входя в качестве одного из элементов в общее мировоззрение и известным в нем значением, но и в нравственно-практическом отношении, глубоко влияя на нашу жизнь и, как показывает история, подлежа всегда самым злоупотреблениям, еще более расширяющим его влияние (вспомним колдовство). Но аккомодация чужда значению Иисуса Христа в пунктах даже меньшей важности, где она была бы более, вероятно, мыслима, как в еврейском вопросе о субботе, например, о законах очищения и т. п. Учение по этому предмету, наконец, Спаситель раскрыл нередко перед одними Своими учениками, в отношении к которым подобная аккомодация была бы несмысленна и по смыслу самой теории аккомодации (напр., Мф. 23, 23; 23, 23; 23, 23 и др. подоб.). В конце концов, вопрос о действительном бытии злых духов есть вопрос опыта. Бытие и действия злых духов естественно должны оставаться совершенно незамечными для людей, далеких миром духовным; но люди, ведущие жизнь духовную и стремящиеся к ее совершенству, на опыте убеждаются в существовании темных и злых влияний на их жизнь и притом в такой степени, что вынуждаются признавать их в виде живых существ (таковы лжецы и христианские подвижники).

1. Краткий очерк теорий о происхождении и сущности зла (1°)

Объяснение зла составляет важнейшую задачу всякой религии и философии, а потому мы находим много попыток к разрешению вопроса о происхождении и сущности зла. Обыкновенно человеческая мысль колеблется между двумя крайностями: она или отрицает зло, умаляет его значение и ищет своими объяснениями, или же преувеличивает его значение и ищет, считая его неизбежным. Первое объяснение принадлежит оптимизму, второе пессимизму. Оптимизм старается дать такое объяснение зла, которым, по возможности, отрицалось бы зло. Злом в общем смысле мы называем то, что не должно быть. Не так представляется дело в теории оптимизма: то, что мы называем злом, необходимо для добра, оно есть слово добра, необходимая ступень, ведущая к добру; зло есть только недостаток добра, меньшая степень его. Пессимизм признает, в отличие от оптимизма, действительно сущ-

существование зла, т. е. того, что не должно быть, и признает что зло несправедливым, неограниченным, так как корни зла указываются им в самой природе вещей. Однако те и другие теории, как крайности, сходятся между собой в том, что они признают зло необходимым, каждая со своей точки зрения: оптимистическая — необходимым для добра, а пессимистическая — неизбежным. Но признавая зло необходимым, оптимизм и пессимизм тем самым отрицают зло, отрицают различие между добром и злом: что необходимо, что не есть зло, а есть добро. Даемое оптимизмом и пессимизмом объяснение зла нельзя признать удовлетворительным. Против предвзятого решения вопроса о происхождении зла возникает у нас нравственное чувство, которое свидетельствует нам, что в происхождении зла виноват сам человек, его собственная воля, и что он отвечает за зло, не менее чем как чувство виновности и зависимости зла от нас самих никак не объясняется этими теориями. С другой стороны, возникает против такого решения вопроса о зле и религиозное чувство. Первой причиной зла, с точки зрения этих теорий, является Тот, Кто сотворил мир и человека, т. е. Бог, что несовместимо с нашим понятием о Боге, Его благости, премудрости и других свойствах. Те и другие теории корень зла указывают не в свободной воле человека, а вне ее, в потусторонних обстоятельствах, или, напр., в виновности, в теле человека, в материи вообще, или в общем несовершенстве организации человеческой природы, или в недостаточно совершенном устройстве всего мира вообще, даже в самом существовании мира и в самом бытии указываются источник зла.

1. **Теория оптимистическая.** Оптимистический взгляд на зло свое самое положительное и распространенное выражение находит в известном положении, что без зла нет и добра, что зло — необходимое злое для существования добра. Так в мире физическом без покоя материи не было и движения, без голода — сытости, без тьмы — света, без холода — тепла, без боли — удовольствия, без подвигов и труда — добродетели, без горя и страдания — любви и счастья и т. д. Это положительное воззрение на зло, изложенное в такой банальной форме, является отголоском различных философских учений о зле. Начало его кроется в древности. Своё развитие оно пол-

чло в школе етотической. Верная мысль в этом воззрении на зло состоит в том, что в наступающем нашем столетии зло может быть иногда условием добра. Так и по христианскому учению физические страдания, как и нравственные, служат делом спасения души человеческой. По христианству эти хорошие результаты зла выводятся не из самой природы его, а из действия Божьего Промысла или Божественного Разума. Если зло, по христианскому учению, представлять самому себе, что мир превратился бы в развалины. Грех в своих последствиях служит целеной силой для человека лишь в руках Промысла Божия, который направляет его к благим последствиям, как иды полезны лишь в руках опытного врача; а сами по себе смертельны. Итак, исходя на факт, подтверждаемый наблюдением, что зло часто необходимо для добра, никоим образом не может говорить в пользу етотической теории. Этот факт доказывает лишь действие Промысла Божия, который признавали и етотики. В новое время философия Лейбница дала такой же взгляд на существование зла. То, что мы называем злом, по этом взгляде не есть в действительности зло, а только лишь необходимое следствие ограниченности этого мира. Зло это не отрицание добра, а лишь недостаток его. Причина этого заключается в том, что мир по своей ограниченности не может сразу обладать всем совершенством, но приходит к нему постепенно. Зло же или недостаток добра является необходимым, переходным состоянием к добру. То, что мы называем злом, говорит нам здесь, можно сравнить, напр., с криволинейным движением лодки, идущей против течения: хотя она движется и не по прямой линии, но все-таки идет к своей цели. То же самое происходит и со всем существующим в мире. Безусловное совершенство, беспрепятственное движение к цели противоречило бы самой сущности мира: прямое движение к цели встречает здесь сопротивление в самой природе ограниченного бытия. В конце концов наш мир по Лейбницу нельзя назвать плохим. На сколько это допускает ограниченность бытия, существующий мир есть лучший из возможных. Бог и не мог создать иного, лучшего мира, без всяких недостатков, потому что совершенное отсутствие недостатков принадлежит только одному Божеству. Взгляд этот выводит зло из понятия об ограниченности мира и считает его естественной принадлежностью ограни-

ченного бытия. Но ведь понятием «ограниченности» вовсе не предполагается необходимость зла. И ограниченный предмет может иметь свое совершенство, хотя ограниченное и относительное. Совершенство нечто заключается в соответствии предмета своей цели и назначению: всякая вещь хороша, или пригодна для своей цели. В этом смысле только и можно приписывать совершенство и ограниченному бытию, а не в том, чтобы оно обладало божественными свойствами. Такое совершенство действительно приписывается миру и самой Библией, именно в рассказе о шестидневном творении мира, когда Бог заключает каждый акт творения и наконец все творение одобряет: «И виде Бог вся, елика сотвори, и се добра суть зело» (Б. I, 31). Философия Лейбница указывает из вида то, что мы не находим теперь в мире именно этого относительного совершенства. Таким образом, основная ошибка взгляда Лейбница вытекает из неправильного понятия его о совершенстве и ограниченности. Следующий важный недостаток этой теории состоит в том, что она противоречит фактам. По ней выходит, что зло, даже нравственное, есть лишь недостаток полного добра, добро в незначительной или меньшей степени. Разница между добром и злом только количественная, а не качественная: зло — тоже добро, но в зародыше. Такой взгляд противоречит опыту, который говорит о качественной противоположности добра и зла. Добро и зло — величины, друг друга отрицающие; что два противоположные полка, пале и минус. Из зла никогда не может вырасти добро. Зло отрицает, разрушает добро. Так, напр., в ненависти или злобе нельзя заметить ни в какой мере никакого присутствия добра, или любви, даже в самой малой степени, и злоба потом никак не может быть степенью к любви точно так же, как чуждость не есть простой недостаток дружелюбности, а есть прямое отрицание ее. Таким образом, второй недостаток взгляда Лейбница на зло заключается в несогласии его с самой природой зла, в отрицании качественной противоположности зла добру. Наконец, недостаток этого взгляда, общий всем оптимистическим теориям, заключается еще в противоречии его с человеческой совестью. Осуждение греха совестью с точки зрения этого взгляда дело необъяснимое, так как он принимает грех лишь за меньшую степень добра.

Самой большой популярностью из оптимистических теорий пользуется та, образец которой в древности дал Сократ. Здесь, конечно, возможны разнообразные отценки, но общие заключения в основной мысли Сократа, что нравственное зло есть следствие незнания человеком добра и недостатков мудрости. Если бы человек знал, как следует, о своем истинном назначении, о своей природе, если бы он познал самого себя, то он был бы добродетельным существом, т. е. жил бы согласно с истиной, а так как истина или большое часть истины ускользает от нас, или и вовсе неизвестна человеку, то человек живет в потемках и не идет к цели, а блуждает по разным окольным путям. Широкое распространение мысли Сократа в современной образованной среде (отголоски ее видим у гр. Л.Н. Толстого) объясняется, может быть, отчасти присутствием в ней доли правды: действительно, быть добрым без всякого знания о добре невозможно, и отношения между добром и знанием очень тесны. Но при этом существуют из видов обратные явления, т. е. явления, когда знание или провидение не способствует добродетели. Несогласие знания с жизнью, убеждений с действительностью, можно указать, служат обычными в жизни явлениями. Историю и наблюдение говорят как раз обратное, что главная беда человека всегда заключается не столько в недостатке знания добра, сколько в отсутствии желания и сил исполнять его, осуществить, т. е. в плохих идеях в жизни. Тот же разлад воли и рассудка, соответственно, и составляет главное несчастье человека и следствие греха. Вся история служит подтверждением слов ап. Павла: «Добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю» (Рм. VII, 15). Таким образом, провидение, умственное развитие, разум не служат еще гарантией нравственности, доказательство чему дает и сам Сократ, и многие другие мыслители, о которых ап. Павел указал, что мудрые (философы) в древнем классическом мире (вероятно в Фригийцы) имели знание о добре и о предостережительности описанных им в Рм. 7 гл. пороков; однако не только сами предавались им, но и других подбуждали (ст. 9).

2. **Пессимистические теории.** Образцом пессимистических теорий служит теория *дualизма*. Она допускает параллельное существование двух отдельных начал — доброго и злого. При этом злое начало она большую часть приро-

чивает к материи, к чувственному бытию, почему начало и нравственного зла в человеке всегда указывается во в человеческом теле или в чувственности. По этому воззрению источник, корень зла, находится не в самой душе, не в ее свободе, а в ее случайной и даже вредной связи с телом. Тело не только не представляется орудием души, но считается тяжёлым бременем для нее, темницей. Этот взгляд часто высказывается и в протестантском воззрении верующих, но он заблуждает внимания особенно потому, что подыскивает основание для себя в самой Библии, так ап. Павел высказывает в 8-м стихе 1-го послания к Римлянам: «Плоть желает противного духу, а дух противного плоти» (Гал. V, 17). Кроме этого высказывания еще много других мнений из Библии, где плоть представляется, по видимому, началом и причиной греха, напр., VII, ст. 1, посл. к Римлянам. Но слово «плоть» на языке Св. Писания не означает собственно «тело»: σάρξ не то же, что σῶμα, но σάρξ означает всего человека в его чувственном состоянии, вне благодати. Это видно, напр., из след. слов Иисуса Христа: «Рожденное от плоти плоть есть» (Св. Ио. III гл.), где слово плоть означает, конечно, целого человека, состоящего из души и тела. Если в Св. Писании и устанавливается какая-нибудь связь между грехом и чувственностью, то она не рассматривается как первоначальная, основанная на самой природе, но как установленная уже после грехопадения. После грехопадения действительно замечается разлад между душой и телом, столкновение этих двух начал природы человеческой, из чего возникает зло. Итак, только в настоящем своем состоянии тело или чувственность может служить началом греха. В таком именно смысле надо понимать многие места Св. Писания, ложно толкуемые теорией дуализма. Св. Писание большей частью говорит не о первоначальном отношении души и тела, но о том, которое установлено вследствие греха. Указанная теория, далее, противоречит также психологической природе греха: есть такие грехи, как, напр., зависть, гордость, которые имеют совершенно духовную природу, и для них нужно предположить другое начало, — нечувственное. Теория находится также в прямом противоречии с мнением Библии о злых духах. Вообще, она страдает одним главным недостатком, который уже христианским мироощущением, именно — ложным спиритуализмом, незаконным презре-

нием к телу, одной из главных частей природы человеческой, без которой не было бы человека в собственном смысле. Хотя христианство и ставит тело в служебное отношение к духу, однако оно ничуть не снижает его, счита его также созданием Божиим. Приверженные к теории дуализма к телу несомненно в христианской религии и ее основными догматами.

Из пессимистических теорий в особый разряд по своей оригинальности и своему значению должна быть поставлена замечательная теория прочтенного богослова Юлиана Меллера, изложенная им в его сочинении «Христианское учение о грехе». (Юлиан. Меллер. *Дие християнскиѣ учење о грѣхѣ*.)

В своей теории Ю. Меллер принял элементы платоновской дуалистической философии и ее учением о материи, как сущности зла, и в особенности в учением о предшествовании души. Изысканной идее о предшествовании души здесь дано христианское развитие, и мысли Платона о материи обставлены христианской богословской аргументацией. Главная задача в объяснении зла заключается в том, чтобы примирить всеобщность нравственного зла, наблюдаемого на опыте, и ответственность за зло. Юлий Меллер находит несомнительным решением ее в церковном учении о первородном грехе: учение о первородном грехе делает нас виновными за каждый грех постороннего нам лица — Адама, ожидает нас за то, в чем мы не принимали участия. Мы ждем чем, как бы отдаленную пору жизни ни взял человек, он помнит себя всегда существом грешным, сознающим свою греховность. Мы не можем указать момента нашей жизни, с которого бы началось в нас зло. Мы рождены злыми, но так как в нас живет чувство вины, то ясно, что мы должны предположить, что начало греха принадлежит отдаленному моменту, предшествующему самому нашему рождению; что мы существовали как личности раньше своего рождения, в духовном надземном мире. Чувство виновности, которое мы испытываем в ранних лет, является истинным отголоском нашего преступления, совершенного в другой сфере бытия. В отличие от Платона Меллер доискивает, что на небе кроме духов ангелов существовали еще и человеческие души. Существенное различие между ними заключалось в том, что ангелы были и оставались вечными существами, а человеческие души не искали в своей природе возможности соединения с телом и даже

предназначались впоследствии к телесной форме существования. Падение человеческих душ заключалось в том, что они не смогли определить себя и свои свободы в том законном направлении, какое достигается подчинением нашему и началу Божественному, воле Бога: вместо этого началом жизни они избрали свою волю. Игнорирование самоопределения воли или самозабвения, следовательно, были первым нашим преступлением. Возможность падения людей Богом выводит из понятия о человеке, как о существе самоозначительном, свободном, которое в своей духовной деятельности по-прежнему необходимо должно выдвигать свое **Я**. Жизнь свою человек мог определить по двум направлениям: или законом жизни человек мог избирать свое **Я**, или же подчинил бы это **Я** воле Божественной. Падение заключается только в том, что человек не смел или, точнее, не захотел подчинить свое **Я** вышней, Божественной воле. Распространение зла представляется далее в таком виде. Желая освободить человека от зла, Бог переносит человека в иную форму существования, вводит его в тело. В этом случае перемена прежней формы бытия на другую представляется целесообразной и с психологической точки зрения. Чтобы начать новую жизнь, необходимо совершенно порвать связь с прошедшим, вычеркнуть его из своей жизни, даже из памяти, ибо прошлые грехи имеют роковую власть над душой, даже когда она стремится вырваться из оков греха к добру. Бог дает человеку забвение его прошлого, когда из духовной сферы бытия переносит его на землю. Он соединяет души в телами и создает Адама и Еву. Таким образом Адам и Ева не новые существа, а те же человеческие в домирном существовании души, обретенные в тела. В новом существовании они могли начать новую жизнь, могли пользоваться средствами к исполнению всех прочих падших от зла, если бы стремились к добру. Для этого им необходимо было исполнить райскую заповедь, выдерживать испытание. Утвердившись в добре, Адам и Ева путем ответственного рождения стали бы передавать потомству свою чистоту от греха природы до тех пор, пока не исчерпалось бы число падших душ. Но библейская история говорит, что Адам и Ева не выдержали испытания и план не осуществился; напротив, от природы, зараженной грехом, стали рождаться и потомки, зараженные грехом, т. е. самозабвением и ответственностью: самозабвением и потомством, что

Адам и Ева, по Ю. Меллеру, пали самолюбием, а ответственность потом, что в первых людях точно так же уже была ответственность, естественно последовавшая за самолюбием: ослабленная греховностью душа уже не могла по-прежнему противодействовать от природы ей враждебному телу.

Так Ю. Меллер объясняет всеобщность греха в человеческом роде. Это объяснение не удовлетворительно. По взгляду Меллера души людей не имеют никакой органической связи с душами производителей: люди получают от родителей только теленку природы; поэтому, каким же образом грех мог переходить от первых людей на потомство? Влиянием ответственности можно объяснить только переход, но только отчасти. Теория эта, не объясняя всеобщности греха, тем более не способна объяснить ответственности человека перед Богом за грех. Это ответство виновности в потомках — следствие чуждого преступления, а не их собственного. Точно так же нельзя принять взгляда Меллера на самолюбие, как источник греха: известно, что, по мнению Иисуса Христа, иногда даже отречение от своего эгоизма в пользу ближнего может получить не нравственный характер и стать припаданием приблизиться к Богу: кто любит отца или мать более, чем Меня, тот недостойн Меня, сказал Спаситель. Высшее благо заключается в Самом Боге; источник добра — в полной любви человека к Богу, а источник греха — в любви человека более к твари, чем к Творцу. С этой точки зрения и любовь к людям может приобретать безразличный характер. В общем, однако, должно сказать, протестантский богослов велел на верный путь в разрешении вопроса, указавши источник зла в свободной человеческой воле, в свободном греховном самоопределении человека. Люди могли определить свою жизнь согласно с волею Бога, но свободно избрали для себя иной путь, свою волю поставили себе законом. Только исходя из этих положений, можно примирить существование зла с понятием о Боге, с совестью, делая нас ответственными перед Богом.

Современное научное мировоззрение, проникнутое началом эволюции, покровительствует *оптимистической теории зла*, и именно *интеллектуалистической*, поскольку само проникнутое также духом интеллектуализма. Началом эволюции как в природе, так и в истории предполагается во всем безотнано.

вочный прогресс, переход от низшего к высшему, от простейшего к сложнейшему и т. д. Правдивость человека так же, как и все, развивается, прогрессирует. Правдивое зло или фгоизм, замечаемый еще и теперь в человеке, есть лишь пережиток прошлого, атавизм или отголосок от прежнего полудикого состояния человека, в котором, необходимая теперь, борьба за существование в очень грубой форме была необходима в целях развития вида, прогресса его. Со временем фгоизм совершенно исчезнет вместе с альтеризмом, должен исчезнуть емс, и человек победит в себе зверя простым действием или благотворным влиянием на него самой культурной обстановки его жизни. По сути мы получим тогда человечество так же, как любим теперь цветы, солнце и т. п., и нам трудно и невозможно будет не любить ближнего, как невозможно не есть, не спать, не пить. (Основания нравственности). Оптимистически веро в прогресс путем науки или просвещения, или, лучше, веро в самую цивилизацию, как спасение от всех зол, в философии особенно наггой. чико поддерживает и пропагандирует в частности позитивизм. От. Конт положил в основу позитивного мировоззрения закон о трех фазах развития, сообщивший емс печать оптимистически. Литтре был убежден в наступлении всеобщего братства людей или времени полного альтеризма, так как альтеризм было бы в истории развивающегося гораздо сильнее фгоизма.

Научный оптимизм или, как его иногда называют, *миланизм*, конечно, так же далек от правды, как и фволюционизм и позитивизм, его порожающие. Здесь мы имеем дело, собственно, не с научными истинами, а с субъективных веро, с желаниями или так наз. ψιλῶν ἐπιθυμῶν. Но и вера должна иметь основания себе, кроме сердца, еще и внешние, объективные. Такими основаниями веры в земной рай не могут быть, собственно, частичные и незначительные сравнительно с громадой всего зла завоевания науки в борьбе со злом разного рода. Если средствами науки не разрешается до сих пор к общему благо даже рабочий вопрос, что нечего говорить о зле большего размера, то в состоянии всегда придавить нас перед смертью все ничтожно и нужно только изменить цвет очков, чтобы фгоизм страшный призрак, вечно преследующий нас, не казался нам злым, страшным. Прогресс вообще и в частности прогресс

нравственный подвиг для многих сомнений, а пылка на сомнительное в доказательном смысле не имеет бед. Но если мы и признаем прогресс, меланизм ничего не выигрывает от этого: он не в состоянии доказать, что темла в истории расыана светом одной цивилизации, когда биопристрастна история с большой убедительностью склоняет нас к догадке, что всем лучшим человечество обязано несомненно свету Христову. Может быть, было бы преувеличением утверждать вместе с Дорговым, что цивилизация выработывает в человеке только многогранность сущности и решительно ничего больше (Записки из подполья), но опыт не позволяет отрицать значительную долю правды в словах нашего писателя-психолога. Само по себе просвещение бесильно сделать человека лучшим.

2. Христианское учение о происхождении или первом начале зла (17)

Библия указывает первое зарождение или начало зла в области духовного, нравственного мира: в мире ангельском она отмечает падение злых д.

¹⁷ См. о моральном значении просвещения Аполл. П., ¹⁷ж. Замечательны и почитаемы в этом отношении откровенные признания одного из главнейших столпов позитивизма, каким был Тэн, сказавший свое высшее преданность науке со всей искренностью и верой в нее. Наука изменяет мир, преобразует внешний вид нашей планеты, ее флору, фауну, географическую поверхность и никоим образом не изменяет нас самих по признанию Тэна. Считать нравственный прогресс следствием научного знания было бы впасть в иллюзии. Роль науки исполняется тем, что, удовлетворяя одни нужды и желания, она возбуждает другие, а также возбуждает людей в их борьбе друг против друга, никоим образом не уничтожая и не ослабляя внутренних стимулов борьбы за существование (т. е. животного инстинкта). Цивилизация не ведет нас ни к счастью духовному, ни к счастью материальному: она видоизменяет только способы и формы наших желаний и похотей, наших страданий и борьбы. В конце концов наука, если она только не обманывает сама себя, может подсказать нам только о ничтожности человека и тщетности его сил и ведет к тем же заключениям, как и религия, только без обманчивых утешений последних. Так развращал человек, живший наукой и отдавший ей всю свою жизнь. (См. *Émile et Lucie* в *Les principes de la morale*, ¹⁷ж, а также *Émile*, ¹⁷ж).

хов, затем уже переносит действие зла из надземной сферы в мир земной и здесь указывает место его зарождения в области нравственной человеческой свободы, в свободном склонении первых людей от указанного им Творцом назначения. В противоположность философии, здесь по вопросу о происхождении зла Библия не впадает в какие-либо отвлеченные рассуждения: учение о происхождении зла она дает в конкретных чертах исторического рассказа о грехопадении наших праотцев (Чит. кн. Бытия гл. II-III). По изображению Библии, падение первых людей совершилось под обольщением змия или дьявола (Ср. Апок. II, 9; XX, 2). С внешней стороны оно заключалось в нарушении Богом данной в рай заповеди о невкусании от дерева познания добра и зла. Рассказ Библии (гл. III) о суде Божиим над согрешившими праотцами и о наказании за грех проливает свет на историю падения, объясняет падение именно свободой или произволом первых людей, почему нарушение заповеди и повлекло за собой их ответственность перед Богом правосудия. Таким образом, по объяснению Библии, падение первых людей было делом злоупотребления с их стороны данной Богом свободой, с которой дана была только возможность, а не необходимость греха: первые люди не только должны были, но и могли не грешить. Они согрешили, и вина чего-то всецело падает на их свободу волею, а не на Бога или их природу. Впрочем, объяснить падение праотцев в том смысле, чтобы найти ему как-нибудь достаточную причину, значило бы признать за падением первых людей в большой или меньшей степени необходимость; поведение первых людей не может быть объяснено в причинном смысле по своему неопределенности: где свобода, там речь может идти не о причинах, а о поводах, условиях, побуждениях и т. п., после чего все-таки получается неизбежный всем будущим отчасти, погашаемый только произволом.

Обыкновенно, библейский рассказ о грехопадении подвергается в неверующей среде осмеянию и рассматривается как простая сказка или миф, лишенный даже смысла; особенно представляется для неверующих странным несоответствие между незначительностью заповеди и громадными последствиями от ее нарушения, которые, говорят, никак не могли произойти вследствие того, что первые люди ели какое-то там яблоко. Однако рассказ этот полон глубо-

кой психологической правды и носит на себе все внутренние черты исторической достоверности. Это показывает анализ повествования. Но прежде чем войти в объяснение смысла библейского повествования о начале греха, закончившегося в нарушении заповеди, необходимо раскрыть смысл и значение этой заповеди.

Нельзя понимать первобытное совершенство наших предков в смысле совершенной зрелости и законченного развития и в первых людях видеть окончательный тип человеческого совершенства, как склонны думать некоторые. Мнения этого рода мы встречаем в протестантском богословии, особенно первоначальном, и происхождение его можно объяснить влиянием на западных богословов бл. Августина, описывавшего совершенство первобытное в выражениях, весьма благоприятных этому мнению. Мнение это, противоречащее понятию о совершенстве разумных существ вообще и человека в частности (совершенство не дается свыше, но приобретается в разумном существе свободно-разумной деятельностью духа), находит себе ограничение в учении большинства ев. отцов Церкви, которые указывали совершенство первобытных людей в непогрешимости и способности их природы к бесконечному совершенствованию. Некоторые прямо отождествляли состояние первобытное с состоянием младенческим и приравнивали первых людей к младенцам. Это мнение имеет за себя основание в самом тексте ев. Библии, говорящей о первобытном состоянии людей (Б. II. III). По изображению Библии наши предки были до грехопадения в блаженном и невинном состоянии, как дети. Для свободного и разумного наслаждения блаженством, для начала разумной жизни нужно было провдуть в них самоознание, сознание своего я и своей свободы, сделать так, чтобы их блаженство, их наслаждение было делом свободного и разумного решения их воли; только под этим условием они могли начать жить чисто человеческой, разумной жизнью и походить на свой Первообраз — Бога. Этой цели прекрасно служила заповедь райская, и цель эту хорошо понял диавол, с откровенно злой иронией вытекавшая на вид первым людям, что они едят сами как боги, зная хорошее и дурное, ели едят от древа познания добра и зла. Психологическая неизбежность этого момента в развитии духа или испытания воли, не может подлежать сомнению. Переводя ее на простейший язык, мы должны сказать, что первым людям, как и теперь

каждом, предстояло пережить критический момент искшениа или испытания нравственной свободе, вызванного сознанием или открытием в себе своего *я*, своей воли и своего разума. Но необходимость этого момента вовсе не обуславливает необходимость греха, или зла; этот психологический момент мог и должен был, при ответственности нравственной порчи в первых ледах, переживаться *не реально*, а лишь *идеально*, или в *сознании* их только. Но предельном выражении одного богослова *«Знание или мысль о Зле была необходима, но не злая мысль»*.

Таким образом, библейский рассказ не есть вымысел или вымысел, но глгобоко правдивое психологическое изображение той истории, которая должна повторяться в жизни каждого мыслящего человека. И Сам Иисус Христос, как передает Евангелие, переживал искшениа, и что искшениа не наложило никакой тени на Его нравственное существо.

Правдивость библейского рассказа о грехопадении открывается из анализа и самых чистотей его. Конечно, рассказ этот передает историю искшениа кратко, его можно передать в одну минут, но в действительности падение могло совершиться в очень продолжительный период времени. Из анализа библейского рассказа о грехопадении праодителей⁶ можно видеть, что первые леда в своем падении прошли *сверх* вниз три ступени: сначала в них швилось *неверие* в Бога и связанное с ним ответствение любви к Нем; затем, палаи ниже, человек вместо Бога стал любить себя, в него швилось *самолвение*, наконец, он падает еще ниже, предметом его любви делается мир материальный, он впадает в *чужественность*. Отсюда следует, что существо греха, или нравственного зла, заключается не в самолвении или чужественности; самолвение и чужественность являются только последствиями неверия в Бога, недостатка любви к Нем, и низверженными формами, в которых выражается существо зла. Коротко это существо зла можно выразить в немногих словах: она заключается в любви человека к твари больше, чем к Творцу. Но, конечно, в области тварей больше и прежде всего человек любит самого себя, а затем и дргое. Естественно, что человек, поставивши вместо Бога вышнюю цель всех своих стремлений тварь, должен неизбежно впасть в чужественность, прии-

⁶ См. *Апология*. II, сс.

мала ответственность Завь в широком смысле, не только в смысле плотских похотей, но и в смысле обоготворения и любви ко всяком ограниченому бытию, к предметам одушевленным и неодушевленным.

И таким, совершенно истинным, объективнейшим историческим фактом грехопадения согласно со всеми законами психологии и не может производиться впечатление какой-нибудь сказки или мифа, но должна быть принята за подлинный исторический факт. На исторический характер библейского повествования о грехопадении указывает положение его в книге исторической (кн. Бытия). И польза исторического характера этого рассказа говорит подобными же преданиями всех древних народов о грехопадении родоначальника человеческого рода, согласие которых в мелких подробностях и частностях необходимо без предположения общей им исторической основы.

7. Христианское учение о распространении зла, или о последствиях прародительского греха (7^о)

7. Связь между грехом и его последствиями, или наказаниями. Возникновение сначала в наших прародителях зло должно было отсюда распространиться ко всем человеческим родам. Пелагий проводил мысль, что грех нарушения заповедей первыми людьми не отдал никаких последствий внутри самих первых людей, не повредила их нравственной, духовной природы. Такой взгляд на дело противен законам психологии, говорящей нам, что ни одно душевное явление не пропадает бесследно, но оказывает влияние на последующую жизнь души. Тем более естественно было бы ожидать, чтобы бесследно прошла для первых людей такой глубокий нравственный переворот в душе, как выше рассмотренный. Поэтому учение христианской догматики о том, что грехопадение первых людей повлекло за собой бесчисленные последствия, или наказания, вполне представляется согласно с требованиями разума. Эти последствия греха обыкновенно называются наказаниями. Наказания в широком отношении находятя ко греху. Наказание в виде различного зла является прежде всего истинным последствием греха, его истинным производением, подобно тому, как ожог тела является истинным следствием прикосновения к огню, или смерть следствием принятия яда. (Это выражено в Гал. VI, 7; Иезек. 18, 2; От. X, 2). Грех по своей природе, по своему существу, в дей-

ответственности походит на яд и в самом себе заключает источник разрушения, расстройств, ибо грех есть посягательство человека на порядок в природе и в мире нравственном, установленный Творцом. Однако одной фактой ответственности связи зла и греха недостаточно для объяснения всего существующего зла или расстройств в природе. Некоторые следствия греха служат *положительным* наказанием правды Божией за грех. Нарушая закон Божий, человек не только обрекает себя на зло и делаemia несчастным, но он, кроме того, как существо разумное и свободное, сознательно нарушая закон, делаemia существом предельным и виновным перед Богом. Таким образом, связь между грехом и наказанием является не только внутренней, *истинно-виной*, но и внешней, *положительной*. Но при этом нельзя представлять Бога существом мстительным, а в наказаниях видеть действие только этого правосудия. Такое представление о Божественном правосудии неограничено христианским общим воззрением на нравственную природу Божества, в смысле которого нельзя отделить в Боге правду от благодати, и надлежит в конце концов видеть в Боге над всем главенствующую Любовь. Поэтому, наказывая, Бог действует, как отец по отношению к детям, и из любви к людям, с целью их исправления и спасения, или как действует врач, давая горькие лекарства, даже совершая операции в теле для врачевания больного.

Следствия греха: смерть духовная, извращение духовной природы человека, смерть телесная, физическое зло. Прежде всего случается угроза, выказанная Богом в раю, что лишь только люди нарушат заповедь, что подвергнутся смерти. Здесь, конечно, подразумевалось под словом «смерть» не телесная смерть, разрушающая тело, отделяющая от него душу (факта смерти больше всего называется в Библии *сном*), но истинная смерть, духовная, по отношению к которой видимая телесная смерть является только следствием. В чем же состоит смерть человека по учению Библии, как первое следствие греха? Она состоит в удалении человека от Бога, источника жизни, когда человек ищет жизнь не в ее источнике, не в Боге, а в слабых отражениях или произведениях истинной Жизни, ищет высочайшего блага в мире, т. е. в твари. Человек здесь поступает так же нелепо, как нелепо было бы искать света и тепла не к солнцу, источнику света и тепла, а к слабым отражениям солнеч-

ного света в земных предметах. Но если истинное благо заключено в Боге, а все орталльное есть лишь слабая копия высшего Блага, так, как бесконечное Благо в конечном выразиться не может, то и никак благо свое должно в Боге. Бог должен быть последней целью и главным предметом человеческой любви, знания, всех стремлений. Это и значит жить Богом. Человек не имеет жизни в самом себе; так же жизнь в самом себе имеет лишь Бог. По Нем же живем, движемся и мыслим. Это удаление души человека от Бога естественно сказывается уменьшением духовных сил и жизни, что и является духовной смертью человека, т. е. истинной, действительной смертью. В своем удалении от Бога человек является не только несчастным существом, но и существом *преступным* и недостойным любви Божией, благодати Божественной. Когда человек удаляется от Бога, то справедливо и Бог удаляется от человека. По самой природе любви Бог не может навязывать своей любви людям силой, и если человек не хочет, чтобы Бог любил его, то, естественно, со стороны Бога также невозможна любовь. Впрочем, что справедливо удаление Бога не бывает безусловным и окончательным по отношению ко всем людям, а лишь только по отношению к несправедливым грешникам. Апостол Павел говорит, напр., в своей речи к язычникам в Афинах, что они должны искать Бога, так как Он недалеко от каждого из нас, потому что мы Им живем, движемся и существуем (Д. Ап. 17). Это удаление Бога от человека немедленно отражается в душе человека, в его совести, чувством страха, виновности, нравственной тревоги. Мир покидает человека в душе. Божество, будущая загробная жизнь, вечность, высший мир и все это начинает возмущать в душе человека тревогу, бормозить. Грешник попросту инстинктивно гонит от себя и самые мысли об этих предметах, страшных для него и чуждых ему: он старается забыть о Боге, не думать о Нем, и заглушить в себе голос совести. С этой целью, смотря по своему характеру, он или кидается в омут чувственных удовольствий, или же громоздит одну за другой разные философские теории, служащие не истине, а самооправданию греха, часто бессознательно. История религий говорит нам, что такое нравственное состояние человека, вызванное его удалением от Бога, и было, естественно, той психологической почвой, на которой выросли все нелепые его

религиозные и нравственные идеи и даже самое язычество. Третиими именно Селовниками объясняется происхождение языческого представления о злых богах, и о том, что самое Божество или враждебно к человеку, или равнодушно к его судьбам. Так является в философии деизм, и мнение о том, что Бог не вмешивается в делах, так как нечто ниже Его достоинства и т. п. Сказанное оправдывается и на первых людях: тотчас по нарушении заповеди в них вмести любви к Богу является страх, желание укрыться от Него, когда Он хотел призвать их к покаянию: Она слышала голос Твой, говорит Адам, Он слышал. Прежде голос Бога был приятен Адаму, а теперь стал страшен.

Как показывает история грехопадения, грех прежде всего вне расстройств в области воли, и человеческой нравственной свободы. Зло началось именно отсюда; но оно должно было продолжаться, т. е. первый греховный акт воли должен был неизбежно, по законам психологии, оказать решающее влияние на последующее нравственное развитие человека. В первых людях должна была образоваться склонность ко злу больше, чем к добру. Об этом свидетельствует нежелание первых людей покаяться во зле, исправиться, бросить его. Вмести раскаяния мы видим в них самооправдание и уже некоторое враждебное настроение по отношению к Творцу. Когда Бог призвал в рай к покаянию прежде всего Адама, что Адам стал слагать вину на Еву и на самого Бога: Женщина, которую Ты дал мне, соблазнила меня, говорил он. Ева же, в ответ на зрек Бога, слагает вину на змею. В потоплении Адама нравственное падение человека с течением времени достигло того крайнего состояния, которое так ярко изображает ап. Павел в посл. к римлянам, в VII гл. Здесь он говорит, что склонность ко злу в человеке возобладала над его свободой, что человек оказался не в силах бороться с этой природной склонностью, сделался рабом греха. Желание добра, говорит ап. Павел, и знание о добре в человеке остались, но не стало сил делать добро. За нравственным извращением человека естественно должно было последовать поворещение к человеку змея, способности познавательной. Здесь под змеей мы разумеем способность познания вышних, религиозных предметов, а не логическую способность мышления. Способность познания внешнего мира сохрани-

лась. Историю провидения говорит, что слабей сторонѣ в области человѣческих знаній составляет не та часть человѣческих знаній, которая приобретаема внешним опытом или внешними чувствами (естествоведение), а та, которая обращена к человеку, к его внутреннему духовному миру. Философия поѣтомъ всегда была слабей естествознания. Здесь действует закон тѣсной органической связи между раздумком и нравственностью. Нравственное состояние человека не можетъ быть совершенно безразличнымъ для его познавательной деятельности. Совершенно истинно, что только Почти сердцемъ Бога Созрѣетъ (Св. Матф., V), или, какъ выражается писатель книги Премудрости Соломоновой, что въ злоудожнѣ душѣ не видятъ премудрости. Миръ высшій божественный, духовный, сталъ для человека чужимъ, а обыкновенно смъ сталъ чуждымъ то, что далеко отъ сердца. Желаніе знать повышаетъ энергію познавательную, а желаніе знать Бога въ человеке ослабело или совершенно уничтожилось. Некоторые обществальства, да и, вредно должны были отразиться на способности религиознаго знанія, напр., появленіе *страха передъ Богомъ*, вмѣсто любви къ Немъ. Какъ видели, подъ вліяніемъ страха возникли въ язычествѣ ложныя религиозныя понятія; но страхъ является не надежнымъ помощникомъ, особенно въ христіанскомъ знаніи. По христіанскомъ ученіи «Богъ есть любовь», поѣтомъ «кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога, поѣтомъ что Богъ есть любовь» (Ио. IV, ' ер. ст. ').

Помрачненіе ума оказалось уже на первыхъ лѣтахъ; и въ нихъ уже обнаружилась тѣла слабость религиознаго пониманія: Адамъ старался скрытѣя за деревьями отъ всеудѣяго Бога, т. е. въ его сознаніи, подъ вліяніемъ его общаго нравственнаго состоянія, почувствовала идея о всеудѣяи Божіемъ.

Третье слѣдствіе грѣха простирается дальше души человека, до самаго его тѣла; оно указываетъ въ болезняхъ и смерти или, короче, въ *смерти*, поѣтомъ что смерть не есть ничто отдѣльное отъ болезни, но конецъ того постепеннаго тленія, разрушенія организма, которое продолжается во всю жизнь въ человеке. Некоторые поѣтомъ справедливо говорятъ, что самая жизнь человека въ физическомъ смыслѣ и есть постепенное смиреніе, т. е. слабость жизненной энергіи въ тѣлѣ, или постепенная борьба со смертью. Такъ бываетъ въ райкамъ гроза: въ который день всходитъ, (въ точкѣ) смертны смертны. О хри-

стигматической точки зрения смерть есть наказание за грех, как явление ненормальное, противоречивое. В 1-й гл. посл. к Римл. Ап. Павел выражает это словами: «Смерть — оброк греха» (возмездие за грех) — та дань, которую грех берет с человека. Ап. Павел выражает другой оттенок мысли: «Грех, сделанный, рождает смерть» (Соб. посл. Пав. I, 9). В первом случае выражается та мысль, что смерть есть внешнее наказание правды Божией за грех, а во втором — указывается истинная внутренняя связь между смертью и грехом. Такой взгляд на происхождение и сущность смерти противоречит науч. биологическому взгляду на нее, как на явление нормальное и необходимое для человека наравне со всем живущим. Самая жизнь в природе, говорят, нельзя представить отдельно от смерти живых существ. Жизнь, в смысле борьбы за существование в органическом мире, поддерживает смерть: каждый организм живет за счет другого: животные истребляют растения, а растения, в свою очередь, питаются остатками животных, разложившихся в земле. Но мы должны иметь в виду глубокое различие между смертью человека и животных, — такое же глубокое различие, какое существует между человеком и животным. Для животных смерть не может быть так тяжела и страшна, как для человека: животное не сознает смерти, у него нет сознания о самом себе, оно бессознательно теряет жизнь и сливается с общей жизнью природы. Для человека конец его жизни является невыносимым бедствием пришедшего ему сознания о значении смерти. Кроме того, в то время, как со смертью животного в царстве животных и природе вообще не происходит никакой беды, смерть каждого человека производит беду в мире разумных существ. Животное, в отличие от человека, не есть личность, оно только «земляной» вид, и отличие между «земляными» видами не существенно, так что все животные в общем до однородности повторяют друг друга. Каждый человек есть существо в своем роде неповторимое ни в каком другом, — индивидуум; каждый человек носит в себе свой особый душевный мир и справедливо называется микрокосмом, малым миром, и если человек замечает, что в каком-либо случае в природе происходит особенное, исключительное явление: в природе на тот раз совершается беду, страшно. Наконец, надо принять во внимание еще одно обстоятельство. Так как животное не

представляет из себя личность, а живет общей родовой жизнью, не имеет собственных частных целей в своей жизни, как человек, что по сути задача животных вполне разрешается самым поведением их на свет и рождением потомков себе. Их цель не индивидуальная, как у человека, а родовая, и поддержание и сохранение рода. Поэтому, когда животное выполняет в извечном возрасте свою цель, то его существование является не только ненужным, но и лишним, и животное умирает, выполнив свое назначение. Но человек, как существо не только ответственное, но и духовное, не только как представитель рода, но и личность, индивидуум, и сверх физических целей имеет чисто человеческие цели жизни, и духовные, личные. И вот опыт и наблюдения говорят нам, что эта цель никогда не осуществляется человеком на земле. Не говоря уже о том, что смерть мешает каждому человеку выполнить общечеловеческие цели, достигнуть мудрости, совершенства, святости, и она срывает на пути его личных планов, которых у животных, как существ неразрывных, быть не может.

В древнее время в лице Пелагия патристический взгляд на смерть пытался обосновать на Библии, дающей, по видимому, основание ей в словах Бога Адам: «Земля еси и в землю отыдиши» (Быт. III). Точно так же писатель книги Библией представляет смерть физическую, по видимому, естественной, неизбежной частью человека наравне со всеми животными, когда говорит, что одна часть человека и скота, что все живущее умирает, и далее: «и возвратится прах (тело) в землю, якоже же, и дух возвратится к Богу, иже даде его». Здесь для души делается исключение, т. е. она, как происходящая от Бога непосредственно, признается бессмертной; тело же, как взятое из земли, признается по природе тленным. Наконец, в Кор. II, 25 ап. Павел приписывает Адам тело смертное, душевное, в отличие от тела воскресшего Спасителя и от будущих наших тел по воскресении. Но почти все на Библии указывает из виду то обстоятельство, что Библия прямо связывает, как причину и следствие, грех и смерть и, следовательно, считает смерть случайностью, обуславливаемой грехом человека. В книге Премудрости Соломона, в 1-й гл. прямо говорится: «Бог смерти не сотворил, но все создал для бытия». В приведенных местах заключаются только те мысли, что тело

по своей природе способно к смерти; но откуда еще не следует мысль о необходимости или неизбежности смерти первых людей. Библия приписывает первым людям *возможность* бессмертия и ставит факт бессмертия, во-первых, в зависимости от плодов древа жизни, питавших которыми человек мог бы быть бессмертным, т. е. она ставит телесное бессмертие в зависимость от Божественной благодати; во-вторых, в зависимость от исполнения заповеди Божией, т. е. обуславливает физическое бессмертие духовно-нравственным состоянием человека. Итак, имея тело, способное разлагаться, Адам при данных условиях, или бы не согрешил, мог бы не умирать и физически. Если в виду указанного нужно будет коротко отвечать на вопрос, смертными или бессмертными сотворил нас Бог, то мы должны указать так: Бог создал первых людей ни смертными, ни бессмертными; Он создал их способными к тому и другому, обусловил факт нравственным их состоянием.

Четвертое следствие греха — так называемое *физическое зло*. Обыкновенно под физическим злом в догматике разумеется изменение к худшему всех физических условий существования человека во внешней, окружающей его, среде, приспособлено ко внешней природе. Здесь зло выражается в разнообразных явлениях, которые стоят в явном противоречии с интересами или благом человека и с точки зрения человеческих интересов представляются нецелиобразными, чуждыми, напр., все разрушительные явления природы: бури, землетрясения, эпидемии, неурожай и т. п. В общем теперь человек далеко не походит на того господина природы, каким изображает его Библия, когда вращает его власти все сотворенное. Правда, при помощи знаний он покоряет себе природу; но, несмотря на все успехи знания, все факты победы человека над природой незначительны, частичны, в сравнении с неизмеримым злом, его окружающим. Библия выводит физическое зло из греха и ставит его в двоякое отношение к греху, как и все прочие следствия греха. Во-первых, физическое зло есть *исключительное* следствие греха, зла нравственного; во-вторых, видимый беспорядок в природе есть распоряжение высшей всемогущей Силы или Божественного Промысла, как *положительное* наказание за грех.

Мир по ответственности своим взглядом представляет из себя строго согласованный во всех частностях цельный механизм или целую систему явле-

ний. Отсюда, естественно, как и во всяком механизме, повреждение в одной какой-нибудь части должно отразиться и на целом; но по учению Библии повреждение произошло в мире в самой важной части его — человеке. Значительная часть беспорядка в природе можно отнести к человеку, как его причине. С происшедшей после грехопадения нравственной переменой в человеке изменились и его отношения к природе и стали ненормальными. Вместо разумного господина природы человек вследствие самозаведения стал в отношении к ней чужаком и хищником: вместо совершенствования человек вносит теперь в природу беспорядок, так, напр., неразумной эксплуатацией природы, уничтожением лесов, животных, особенно мелких птиц, он явно изменяет к худшему все физические условия своего существования. Тем не менее всего беспорядка в природе объяснить путем вредного воздействия на нее человека невозможно (землетрясение, напр., никто не постыдится в связи с человеческой деятельностью). Библия говорит, что после грехопадения праведный и всеблагой Творец лишил природу в некоторых ее частях первобытного совершенства и красоты и, согласно с целями своего промышления о людях, намеренно предопределил в природе временные и местные отклонения в ее ходе от общих законов. Она ясно говорит об этом в своем учении о так называемом «проклятии» земли (в 3 гл. книги Бытия). Мысль о повреждении природы высказывается и в Новом Завете, напр., в Рим. VIII, 20, где ап. Павел говорит, что вся тварь несет теперь на себе бремя тления и разращения и страдает вместе с нами. Та же мысль о повреждении природы подразумевается в христианском учении о конце мира: «что учение тревожит преобразование земли, потому что наступающая земля непригодна для человека (нового неба и новой земли ожидаем, в которых существует правда» Пч. III, 2).

Физическое зло, по определению Божественной правды, служит наказанием за грех первых людей. В этом наказании греха, как прочих наказаниях, мы не должны видеть действие какой-нибудь мстительности со стороны Бога, вражды Его к человеку или гнева, и или же действие одной формальной юридической правды, которая требовала бы наказания за грех на основании одного только того, что его тревожит закон. В Боге во всей полноте ощущается гармоническое сочетание справедливости и благодати или любви, не

находимое в людях. Справедливость в Боге имеет в виду благо наказываемого грешника и согласно с соответствующим положением человека прежде всего имеет в виду духовное благоисправление греха. Отсюда все разнообразные виды физического зла, завершением которого служит смерть, имеют целью духовное совершенствование людей. Земля из раба, каким она была сначала, естественноным образом с этой целью превращается в колыбель, где все рассчитано на духовное лечение человека. Той же высокой цели совершенствования служит и смерть человека, справедливо называемая счастливницей мудрости: она заставляет человека задумываться о самом себе, о своем назначении, смысле существования вокруг него, и более, чем какое другое физическое зло, впечатляет в душу человека погружая его в мир высшего ограниченного бытия и в нем находить удовлетворение. Сама же по себе смерть служит ограничением греха, полагая ему конец, не позволяя ему существовать вечно и в этом вечно существующем развиваться до бесконечности.

3. **Первородный грех, как важнейшее из следствий прародительского грехопадения.** Последнее следствие прародительского греха заключалось в превращении личного греха наших прародителей в родовый, общечеловеческий грех, в так наз. грех первородный (ἡμῶν ὀπίσθαι). Грех наших прародителей со всеми следствиями перешел на потомство их, и этот родовый наш грех, который свойствен каждому из нас в силу принадлежности нашей к человеческому роду, называется первородным. По смыслу христианского учения о первородном грехе все человеческое, таким образом, предстает по самой же природе своей подлежащим греху и ответственности перед Богом правды, виновности и повреждению всей своей духовно-человеческой природы. Отчуждение от Бога, гнев Божий, потеря благодати, искажение образа Божия, извращение и ослабление самого человеческого организма, завершаемое смертью — вот печальное наследие Адамово, получаемое каждым из нас с самым появлением на свет! И это наследие мы еще более умножаем своими греховными вкладами и приобретениями, в течение всей своей жизни прибавляя к родовому и на всех стадиях греху со всеми его последствиями для нашей природы еще и свои личные собственные грехи, вина за которые падает на нас одних, и которые еще более усугубляют состояние нашей природы. Эти новые личные грехи

наши (ψῆλῳουὺν ἁῳουάλλε) не представляют прямого последствия прародительского греха или того, что разумеется под грехом первородным, а имеют своей источник в отчаянках нравственной свободы, сохранившейся в человека в греховном его состоянии. Только склонность ко греху или *грех, живущий во мне, что есть во плоти мой* (Рим. VII, 5), наследован от Адама вместе с *вином* или осуждением его в Адаме (ψῆλῳουὺν κἀῳουάλλε и ᾠουψά), а не те грехи, или преступления Закона, в которые мы вовлекаемся при участии своей свободы и сознательно.

Христианское учение о первородном грехе, объясняющее происхождение зла в мире, заключает в себе две половины: одна половина учения раскрывает положение о *всеобщности*, вторая — о *природности греха*. Рассмотрим раздельно что и другое.

Доказательство первого положения не представляет больших трудностей: мысль о всеобщности греха, о неизбежности его для всякого человеческого существа, подверженному равно и заблуждениям, и греху, разделяется почти всеми. Зло нравственное так глубоко сидит в нашей душе, что оно проникает и ко всем добром в нас; так Кант думает, что низкие чувства — зависти и недоброжелательства — так и за такими чувствами и высокими чувствами, как искренняя дружба. Считают невозможным *эмпирическое* доказательство всеобщности греха и думают именно этим значительно подорвать христианский догмат. Такое доказательство, говорит, требовало бы от нас всеведения, — знания прошлого, настоящего и будущего, и проникновения в души всех не только существовавших и живущих людей, но и имеющих быть в будущем. Но не требуется невозможное перечисление бесконечного ряда фактов, но только обобщение поспешно встречающихся в на-

Подробнее и специальное раскрытие учения о первородном грехе дает ап. Павел в Рим. V, 12, где он говорит о переходе греха Адамова (παράβασις, παράπτωμα) ко всем его следствиями, именно греховное *порче природы* (ἀμαρτία, ψῆλῳουὺν κἀῳουάλλε), *осуждением* (κατάκριμα, ᾠουψά) и *смертью* на все потомство или человечество, причем рассматривает что в связи с обратным явлением перехода оправдания, жизни и праведности, от Нового Адама, Иисуса Христа, на все Его духовное потомство, — на верующих в Него.

шем или достижимом нам опыте фактов: к мысли о всеобщности греха мы приходим тем же самым путем, каким приходим, напр., к выводу, слишком непоколебимому, что все люди умирают, спят, дышат и т. п. Есть также факты, которые прямо говорят о невозможности исключения из закона всеобщей греховности, наблюдаемой в нашем опыте. Святые люди, великие подвижники добра, стоящие на вершинах человеческого совершенства, считают себя недостойными между грешниками и заявляют нам, что и они не свободны от грехов. Достаточно указать на св. апостолов Павла и Иоанна Богослова (Тм. I, 2; Ио. I, 1). О чем говорит Фео, как не о том, что исключение из общего закона греховности еще решительнее свидетельствует об этой невозможности другого рода факт. Матери, воспитатели и др. близки к детям стоящие лица могут подтвердить старое заявление бл. Августина, что невинные дети, даже младенцы, не так уже невинны на самом деле, и уже с первым пробуждением своей сознательной жизни, прежде всякого порнонного на них влияния среды, обнаруживают весьма заметные зачатки зла или фгонзма, симптомы зависти, ревности, жадности, злобы, каприза и т. п. Бл. Августин видел двух младенцев, отнимавших у матери сосцы, и когда один сосал, другой, рассказывая св. отца, бледнел от зависти. Наблюдениями таких фактов собрано уже немало. Приходит ли думать, что человек рождается нечистым; что зло прирождено ему.

В положении о прирожденности или наследственности греха, в свою очередь, также две половины: одна — совершенно понятная, другая же может представляться тем, что называется тайной. Первая относится к мнению о переходе греховного состояния или духовно-телесного повреждения с Адама на его потомство; вторая — к мнению о переходе вместе с тем вины и осуждения за грех на всех потомков Адама, не принимавших личного участия в его греховном акте, — в претуплении райской заповеди. вполне понятен наследственный переход греха от Адама к его потомству в смысле раздвоения духовной и телесной природы человека, греховного состояния практической нечистоты и телесности. Это стоит в полном согласии с биологическим законом наследственности, в силу которого родители передают своим детям не только

свои физические особенности, родовые и индивидуальные, но и нравственные, причем часто случайные, черты своего характера. Битва половина Знания хорошо выражена в катехизисе митр. Филарета словами: «Как от зараженного источника истечет зараженный поток; так и от Адама, зараженного грехом и потомством смертного, истечет греховное и смертное потомство». Но как себе представить возможным с точки зрения нравственной, именно с справедливости, и с точки зрения понятия о нравственном вменении ответственность людей за грех, совершенный Адамом, а не ими лично — тогда, когда их и не существовало? Какой смысл возможно соединять с изречением ап. Павла, что «в Адаме все согрешили»? Буквально понятное, не кажется ли оно противоречием разум и чувства справедливости? Вот почему в действительности мы видим в богословии множество теорий, предлагавшихся одна за другой в объяснение тайны, старавшихся примирить Знание об наследованной виновности с понятием нашим о Боге, справедливости и о самом вменении, или ответственности, словом которых ищут познание и свобода. Но все попытки эти отбрасывают полярное понимание догмата в смысле непосредственного вменения греха Адамова человеческому роду — так явно безумны, что многие из западных богословов-апологетов приходят к заключению о невозможности рационального оправдания догмата и о безусловной его неопределимости для разума в одинаковой степени с догматом о Боге Едином по существу и Троицом в Лицах, или об истинном соединении двух истин во Христе, во единой Божественной Ипостаси Сына Божия. Мы стоим здесь, говорят, перед неопределимой тайной, догматов только вера, а не разум. Мы обязаны принять эту тайну как непреложную истинную веру потому, что она в такой же степени ясно и твердо устанавливается в Библии, как и параллельно раскрываемая с нею тайна исполнения людей в Иисусе Христе (см. Рим. гл. V): кто, поэтому, верит в оправдание рода человеческого через Нового Адама его Иисуса Христа, тот должен признать тем самым возможным и действительным освобождение всего рода человеческого к ветхому его Адаму. Однако тайна ослабляется или вовсе утрачивается правильным пониманием догмата. Как к пониманию догмата о первородном грехе ведет к правильному Знанию об исполнении. Но правильном

и всеготороннем воззрении на исполнение восстановления союза между Богом и человеком или исполнение достигается не одним только доокреплением за нас правды в Иисусе Христе, но и личным участием каждого в этом неиспытательном деле Христовом, в смысле чего совершается нам последнее и делается как бы нашим собственным делом. Здесь нет места для непосредственного обвинения, а потому нет и тайны, противоречия справедливости и разума, в смысле об основании обвинения правды Христовой верующим в Него. Плоды испытательного дела Христова делаются нашими по силе нашего участия в исполнении, а потому исполнение получает свойственный ему характер нравственного духовного процесса и перестает быть простым актом внешнего юридического оправдания или прощения: оно становится духовным обновлением и возрождением к новой жизни. Такое участие верующего в исполнении, следовательно неразрешимый в юридической теории вопрос о обвинении, достигается темным его соединением со Христом, слиянием его с Личностью и жизнью Христа до пределов, где отдельное от Христа существование верующих становится невыносимым, когда они соединяются со Христом, как лоза соединена со всеми ветвями (Ио. 15, 1-8), Глава со членами (Ефе. 1, 22-23), когда мы делаемся Христовыми, а Христос — нашим (Гал. 2, 20). Приобщаясь Христу и слиявшись с Личностью Его, вместе с тем мы приобщаемся и всему, что дано нам в Нем и что сделано Им для нашего спасения — так, как бы все это было нашим. Мерой этого единения или степени нашего слияния со Христом выражается и степень нашего участия в исполнении. В полном соответствии с правильным мнением об исполнении следует и в параллельном ему мнении о первородном грехе сделать место личному участию во грехе Адама и совершению греховности Адама потомками его — подобно тому, как исполнение совершается личным совершением правды Христовой. Правда Христова становится спасительной для нас в личном, свободном единении с Христом, когда мы действительно совершаем ее себе, превращаем ее в свое собственное существо, делаем ее как бы своею собственною. Точно так же преступление Адама, его греховность, несут с собой осуждение и гибель всем потомкам Адама только потому, что каждый из них в такой или иной степени свободно приобщается греху Адама, следствия влечения и голоса ветхой Адамовой к себе

природы и сознательно определяла свою жизнь и деятельность в направлении, противном Закону Божию и голосу Бога в его душе, совести. Конечно, необходимо с точки зрения христианского понимания о Боге святом и православно-ном, и о грехе, как отрицании и противоположности добра, признать, что уже само общение всем нам духовно-нравственное состояние греховной нечистоты и удаления от Бога является негодным Богом, противным Его святому, чистому существу, и делает нас недостойными заботы Божией к нам: но соответственно вменяет нам в вину не то наше состояние, в котором мы рождаемся, но в той или иной степени наше свободное, сознательное воздействие на грех: то состояние в себе мы видим и умом и сердцем, всем обществом своим, и таким образом *содеем* развитие в себе греховности, не оказывая ей возможного с нашей стороны противодействия. Отсюда происходит грех становления причиной нашего осуждения лишь в такой мере, в какой мы участвуем в этом грехе сами своим содействием ему в его постепенном развитии и не полагаем задержки своей воле разрушительным действием греха Адамова в нашей природе. Такой взгляд стоит в полном согласии именно с православным учением о последствиях греха или о степени повреждения падением первых людей нравственной природы или образа Божия в них. В отличие от протестантизма, по православному учению, несмотря на глубокое извращение грехом нравственной природы человека, способность или возможность некоторой *задержки* (хотя не прекращения) дальнейшего постепенного развития зла и разрушения нравственной природы отчасти в человеке отчасти и желание добра, и способность знать добро (Рм. гл. VII). Он полное подтверждение себе находит и в св. Писании. Безгласный, формально-юридический характер вменяния нам греха Адамова отчасти таким иным мнением, как Рм. II, 14: *человек сам себе собирает гнев Божий* и вот что говорит здесь. Как своим *содействием* к развитию заразы греха, вошедшей в его природу, недостаточным противодействием злой наклонности, которое по Ап. Павлу возможно было отчасти даже для пребывающих в естественном состоянии и руководившихся одним законом совести язычников. Юридическое воззрение, в своем юридическом толковании Фф. II, 3, приводит к нескольким выводам, что и младенцы наравне со всеми, без всякого

отличия от взрелых, осуждены на гибель грехом Адама и виновны пред судом Божественной правды. Младенцы, как люди, со всеми разделяют общую печальную участь, и все следствия вошедшей в природу человеческой извыви греха, включаясь до смерти, но не подлежат осуждению в юридическом смысле слова наравне со взрелыми. Юридическую теорию отрицается различие в степени виновности людей во грехе, но раскрытым здесь воззрением доказывается различная степень отношения людей ко греху Адама, различная степень участия в нем, а вместе с тем и виновности: в бесконечной шкале человеческой греховности между нулем и предельной точкой ее, достигаемой злодьями, всяком найдется свое место, своя верная оценка.

Отделение

IV

Восстановление Царства Божия в человеческом роде
исполнением во Христе или учение об исполнении.
(Сотериология)

I

Общие начала сотериологии

1. Основание Царства Божия, как цель дела Христова; понятия о Царстве Божием (4*)

Иисус Христос пришел на землю, чтобы принести людям высшее благо. По христианскому учению высшее благо человека заключается в общении его с Богом, в свободном и разумном служении и подчинении Божеству: оно и в том, что по-гречески обозначается словами: ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *Царство Божие*. (Слова эти выражают, во-первых, царственную власть Бога, царствование а, во-вторых, общество подданных, подчиненных этой власти, в смысле конкретном.) Соответственно вся вселенная, по намерению Творца, должна была служить царством Божиим, особенно мир разумных существ. Земля до грехопадения человека и была всецело Царством Божиим, но со времени грехопадения наряду с ним стало царство дьявола, царство зла, ослабевшее собою Царство Божие в человеческом роде. Для восстановления Царства Божия на земле нужно было исполнение. Это не могло быть сделано немедленно. К исполнению человека должно было подготовлять постепенно в течение целых тысячелетий, до того же времени, для сохранения в роде человеческом не-

тинной веры, Бог выбирает из среды человечества отдельный еврейский народ, делает его как бы своим особенным народом, и учреждает среди него царство *теократическое*, уже на юридических основаниях, в замен царства нравственно-го. Здеи, в этом теократическом царстве, пока еще человек не дошел до свободного разумного служения Божества, царство Божие поддерживалось илоу различных внешних средств, законов и учреждений ветхозаветной религии; но когда человек возрел для высшего духовного служения Божества, явилась Иисус Христос и основывает именно это Царство Божие, царство нравственно-е. (Что основание Царства Божия было последним и главным целью пришествия Иисуса Христа, это видно из прямого счисления Его Самого, как Лк. IV, 4; Ио. 8, 12; Мф. 23, 13; Лк. I, 10; VIII, 12; 13, 1; Мф. IV, 12; Мр. I, 15 и др.).

Теократическое царство Израиля имело характер земного государства. По иудейским понятиям Мессия должен был только вознестись его, придать ему блеск, расширить его пределы, и дать еврейскому народу первенство политическое над всеми другими народами. В отличие от такого чисто земного царства, Царство И. Христа есть духовное, невидимое Царство не от мира сего (Ио. 8, 12; Лк. 17, 20): это Царство правды, истины и любви, или, как объясняет ап. Павел, Царство Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе (Рм. 14, 17; Кол. 3, 15). Короче, Царство Христово есть власть Божия над сердцем человеческим. Но для основания Царства Божия одного этого мало. Чтобы покорить себе сердце человеческое, Иисус Христос должен был устранить всех врагов своего царства, ведь, что могло препятствовать Его власти над сердцем человеческим, а таких врагов, кроме греха, много (зло физическое, болезни, смерть, зло в области экономической, политической и т. д.). Добро требует для своего развития и внешних благоприятных условий, но таких условий не представляется в настоящем состоянии земли. Говорят, что здесь ведь рассчитано больше на торжество зла, чем добра. Чтобы дать перевес добра над злом, создать для него благоприятные условия, необходимо *перезаделать* землю, где живет человек, т. е. землю, необходимо Царю, кроме власти над душой человеческой, еще обладать властью космической, которая простиралась бы не только на

область нравственную, но и физическую. Нисде Христос поем8 должен был явиться победителем не только греха, но и смерти, и разного рода физического зла, иначе он не мог бы основать свое8 нравственное царство. И вот в жизни I. Христа о царстве Божием Царство Божие сообщает не только *фитический*, но и *физиологический* характер. Христос знал, что для окончательного утверждения своего царства, Он явится во второй раз на землю и при том не в униженном виде, а с силой и славою великою на облаках небесных, во тьмах святых ангелов, как Судья вселенной, е8 Царь. Воскресением мёртвых, владом над миром, обновлением земли Он положит конец царству зла и начало истинному8 царству добра.

В обычном языке Царство Божие и Церковь смешиваются. В отличие от Царства Божия, как невидимого общества людей, образуемого их взаимной любовью, Церковь, по Ричарду, есть союз видимый, внешний или юридический, члены которого связаны внешними законами, клятвом или общественным богослужением. Церковь даже может находиться в противоречии с Царством Божиим, когда забывает свою духовную миссию на земле и подобно папству, впадает стремиться к земному господству. Ричард здесь видит Церковь с одной чисто внешней стороны и игнорирует внутреннюю сторону Церкви, по которой она есть нравственный союз людей, объединяемых верою во Христа, любовью и общением в благодати. На самом деле такое резкое разделение Церкви и Царства Божия невозможно. Царство Божие есть та же Церковь, взятая не с внутренней, а внешней стороны. Царство Божие есть Церковь, поскольку последняя являетца, находится и действует в мире. Церковь впадает закваской и семенем, а Царство Божие — заквашенным тестом и деревом. Б8д8чи выше всего земного, не сливаясь с земным, имея в виду только вечное, Церковь в то же время существует и действует в мире и преобразует его в духе евангельских начал. Сравнение Церкви с душой человека, а Царства Божия с целым человеком, состоящим из тела и души, или с целым организмом, кажется лучше всего указывает отношения между Церковью и Царством Божиим. Церковь — душа, а Царство — организм, состоящий из души и тела, создаваемый действием Церкви в мире. Спрашивается, совершилось ли объединение души и тела в человеческом организме, примирение в истории Церкви и го-

«Сдартства или общества» Появились ли на земле тот организм, который мы называем Царством Божиим? На этот вопрос Евангелие отвечает отрицательно: Иисус Христос велел молиться, чтобы оно пришло: «Да придет Царство Твое» (Ер. Ак. 22, 3). Это показывает, что Царство Божие еще не пришло, в то время, как Церковь уже приобрела кровь Христову на Кресте (Л. Ап. 6, 1) и в полной мере (Мар. 16, 7) открылась по вознесении Иисуса Христа, в день Пятидесятницы.

2. Испания, как средство к восстановлению Царства Божия в человечестве (4)

Риан, Шенкель, Ричард и другие полагают, что Царство Божие основано Иисусом Христом посредством одного только Его учения и, в частности, нравственного учения. Одной нагорной проповеди, говорят нам, достаточно было для той цели, для которой пришел Иисус Христос. Очевидно, что Царство Божие рационализм понимает в узком смысле — *фетишом*, никак не из него момент *фехтнологичский*. Рационализм отрицает христианское учение о грехе и в понятии о нравственной природе человека строит на почве так называемого интеллектуализма, с точки зрения которого вполне достаточно для восстановления Царства Божия одного провещения ума светом истинного знания. По христианскому учению, напротив, корень нравственного зла заложена в сердце, в состоянии человеческой воли, в извращенных человеческих чувствах и стремлениях. Отсюда очевидно, что для обновления человеческой природы кроме провещения ума требуется исправление воли и сердца, которое может быть достигнуто лишь сверхъестественным благодатным изменением или возрождением человеческой души. Но и этого для нравственного восстановления мало: требуется уничтожение греха не только в самом человеке, но и всех его последствий вне человека. Устранение физического зла, как следствия греха, существующего в природе, требуется интеллами и нравственного возрождения человека: нравственное совершенствование человека требуется для себя и внешних благоприятных условий, а в настоящей обстановке, в которой живет человек, само физическое зло во всех его видах большей частью служит препятствием к добру. Общее действие зла физического состоит в том,

²² Хотя страдания на земле по определению Божественного Промысла имеют

что оно вообще понижает в нас нравственный тонус и веру в добро, а иногда является причиной различных пороков и нравственных падений (таковы болезни, бедность и т. д.). Отсюда стремление зла в природе и обществе является необходимым моментом в истории Царства Божия. Другими словами, Царство Божие, понимаемое даже в одном фетишеском смысле, как понимает его рационализм, требует могущественного вмешательства Божественной силы в существующий порядок вещей в природе и в истории, т. е. второе пришествие Христово получает полный смысл и значение в деле осуществления Царства Божия. Наконец, при правильном воззрении на нравственный и религиозный природу человека для восстановления общества его с Богом, а вместе с тем и для основания Царства Божия на земле требуется еще примирение человека с Богом посредством удовлетворения правды Божией за грех. Что же касается, в связи со всем вышесказанным, к следующему выводу о средствах к осуществлению Царства Божия: таким средством может быть только одно исполнение, понимаемое в широком смысле, — не только как изменение человеческой природы, освобождение ее от зла, но и как примирение Бога и человека. Рационализм, конечно, не отрицает исполнения. Он употребляет это слово, но не в том значении, какое дается ему в христианской догматике: он принимает слово «исполнение» в узком, одном фетишеском смысле, как нравственное возрождение или спасение человека. Такое исполнение могло быть достигнута и одним словом Иисуса Христа, по его мнению, одним словом Его. Иисус Христос, говорят нам рационалисты, обновил мир одним Своим словом; но они должны нам объяснить, каким образом одним словом (или одного Словом) Иисуса Христа было достигнута, чтобы произвести что громадное действие, какое они произвели? Рационализм должен нам объяснить чрезвычайный смысл слова Христова, чем более, что по взгляду его в Словом Иисуса нет ничего абсолютно нового, чего бы по частям и с меньшим словом не бы-

целью духовное совершенствование грешника (ср. 'ж.ж'), однако только лучшие и сильнейшие меньшинство людей Господь ведет к исполнению этой стезей скорбей, Змерия и для них слово Своим имел исполняющего зла: и не введи нас во исполнение, но избави нас от лукавого» (См. автора кн. «Значение Креста в деле Христовом. Опыт изменения догмата исполнения», Киев 'ж, стр. 7, 8, 9).

сказали древние Учители, философы, религиозные реформаторы, как напр. БСД. да, Конфуций, Сократ, Платон, Сенека, затем еврейские мудрецы Гиллел, Шаммаи, Гамалиил. В чём же тогда лежала сила слов Иисуса Христа, не возвытившего ничего нового миру? Чего сила учения Христа необходима без предположения, что здесь старые слова сказаны были миру в новых условиях, в таких условиях, которые сообщили словам жизненность, необычайную действительность. Всё дело в том, что эти слова были сказаны Силами Того, Кто более, чем человек, не только человек, но и Бог. Тот, Кто принёс евангельское учение на землю, имел власть дать людям больше одной истины. Иисус Христос, как Богочеловек, принёс с Собой на землю не одну истину, но вместе с тем благодать, прощение, силу, жизнь, избавление от зла, от всего, что припадёт к тебе отщепеннику Царства Божия на земле: одним словом, Он принёс *искупление*. Иисус Христос основал, таким образом, Царство Божие не одним только Своим учением или сообщением истины людям, но и многим другим, без чего Его учение не могло бы возыметь силу. Спасительное значение в деле утверждения Царства Божия на земле, кроме учения Иисуса Христа, подчёркивает ещё и сама Его личность, Его жизнь, Его деятельность, т. е. различные Его дела и события в Его земной жизни, из которых главными событиями: страдания и крестная смерть, воскресение, вознесение на небо, ниспослание св. Духа верующим и учреждение церкви, которая в свою очередь сама стала, так сказать, ядром царства Божия, его душой. Таким образом мир увидел в Иисусе Христе не одно только выражение егох вечных идей и стремлений к правде и счастью: во Христе и через Христа он почувствовал прикосновение к себе Божественной силы, Божественной жизни, милосердия, правды и любви, и через то сам ожил для жизни, любви и истины. Вот в чём заключается сила учения Иисуса Христа, которой не в состоянии объяснить нам рационалисты! Он явился не одним только Учителем истины, но и могущественным Искупителем людей, который, сообщив нам истину, вместе с тем дал нам силу для её осуществления. Итак, не учение одно, а искупление в широком смысле Иисус Христос избрал средством для основания царства Божия (да много средств и быть не могло). Отсюда ясно, в каком отношении находятся между собой Царство Божие и искупление в

деле Христовом. Основание царства Божия в деле Христовом есть Его цель, а исполнение евангельских предельком или способом к осуществлению царства Божия. Это не два какие-нибудь различные дела, а одно и то же дело Христово, рассматриваемое с разных сторон. Рассматриваемое со стороны своей цели и сущности, дело Христово есть основание царства Божия; рассматриваемое со стороны способа своего выполнения, дело Христово есть исполнение. То и другое совпадает друг с другом, и слово «исполнение» в изложении христианского учения о деле Христовом вполне может заменить термин «царство Божие».

2. Учение об исполнении, его сущности и условиях. (ч. 6)

Учение об исполнении находится в тесной связи с христианским учением о зле, так прежде всего христианское учение о зле говорит о необходимости и возможности исполнения. Христианское учение о зле видит в зле отрицание добра и выявляет в человеке естественное стремление к избавлению от зла. В противоположность пессимизму христианское учение о зле позволяет считать исполнение возможным: зло по христианскому учению не первоначально и не в природе вещей; оно явление случайное, а потому и устраняемое. Источником зла заключается в человеческой свободе, в её произвольном отклонении от добра, а не в самой природе вещей и души человеческой. Кроме того в человеке отчасти некоторое знание о добре, о Боге, порождающее более или менее живое стремление к общению с Ним, и желание добра; в человеке не находим лишь или делать добро. Далее, история говорит нам, что на всех степенях развития, даже в состоянии нравственного падения, человек никогда не утрачивает идеи о добре, о различии его от зла, идеи о том, что добро надо делать, а зла нет. Видим также, что через всю историю проходит порождающее сознание в человеке своего бессилия в добре, беспомощности в борьбе со злом, иногда чётко виновности перед Богом и, наконец, даже ожидание Божественной помощи в лице Мессии, особенно перед приближением Спасителя. Все эти отблески добра ясно свидетельствуют о возможности исправления человека и исполнения, или освобождения его от зла. Таким образом, препятствий к исполнению со стороны человека нет. Таких препятствий нет и со стороны Самого Бога ни в одном из Божественных свойств. Как

всегомогущий, Бог может совершить искупление; как премудрый, Он должен желать искупления: если бы творение Его было поражено неисцелимым злом, то что было бы противно Его премудрости, так как тогда не достигалась бы цель творения. Искупление согласно и с Божественной справедливостью: последняя требует подать риск помощи просящему. Тем более не может быть препятствием для искупления в благодати Божией, в Его любви, основное свойство которой — сотрудничество. В конце концов только в этом последнем свойстве следует искать побуждение к искуплению: рассмотренные условия искупления говорят о том лишь, что Бог *мог* искупить человека, а не о том, что Он *обязан* был сделать что-то; решающее и последнее основание искупления и побуждение к нему заключаются в Божественной любви, в Божьем милосердии к грешникам.

Что же такое искупление? К правильному размышлению и точному определению искупления ведет правильное понимание греха. Грех, или нравственное зло, по своему существу есть незаконная любовь к твари больше чем к Творцу, именно — прежде всего любовь к самому себе или самолюбие, а затем к вещам, т. е. ответственность. Из этого видно, что грех состоит в нарушении правильных отношений человека к Богу. Грех ставит целью человеческой любви не Бога, а тварь, т. е. ставит на место цели средство. Такое ненормальное духовное состояние, т. е. отчуждение от Бога, может быть или сознательным, свободным, или бессознательным, невольным. В человеке что-то отчуждение от Бога проявляется в обеих указанных формах: человек или не хочет участвовать в общении с Божеством, или же, больше частью, не может. В первом случае грех его становится виной, *преступлением*, а сам грешник — преступником пред Богом; во втором грех — *духовная болезнь*, нравственное бессилие, а человек — существо больное, требующее скорее исцеления, чем наказания. Но в каком бы смысле ни был взят грех, и как вина, и как болезнь, он всегда имеет одно и то же действие — т. е. разобщает человека с Богом, а разобщая, ввергает его во множество бедствий. Другими словами, грех разобщает нас с самой жизнью, светом, истиной, правдой и высочайшим добром. Отсюда естественный вывод: для спасения человека, для избавления его от всех бедствий греха, безусловно, необходимо восстановление союза че-

любовя с Богом, и что восстановление и составляет сущность искупления или спасения. Искупление поэтому часто называется *примирением*.

В понятии о существе искупления согласны все религии и учения об искуплении, но казательно подробностей возникают весьма важные различия вследствие различного понимания греха, завися от того, в каком значении понятие о грехе вводится в учение об искуплении, т. е. в смысле ли вины, или болезни, или же того и другого вместе. Отсюда существуют три типа в учении об искуплении. Одни берут грех преимущественно в смысле болезни, другие в смысле преступления, т. е. в чисто юридическом смысле; третий же тип объединяет оба предыдущие понимания. Переход групп учений об искуплении обнимает так называемый *рационализм*. Здесь главное зло человека, представляющее его связи с Богом, указывается в нравственном, духовном бессилии человека, которое не зависит от него самого и особенно происходит к религиозному невежеству, к отсутствию правильных понятий о Боге и добре. Таким образом, все представление к общению с Богом видится здесь на одной стороне, именно на стороне человека, что же касается другой стороны, Божества, то Оно представляется лишённым правды, правосудия, индифферентной благостью и любовью, которая не только не представляет общения, но и вообще желает его во что бы то ни стало. Такое представление об искуплении односторонне. Оно принимает в расчёт одну только сторону возда, т. е. одного человека, и таким образом определяет искупление, как примирение человека с Богом, отбрасывая другую сторону искупления, — примирение Бога с человеком. (Для краткости восстановлена в наске и принята здесь особая терминология, именно сторона человеческая называется *субъективной*, а Божественная — *объективной*.) Что зависит от неправильных его религиозных и нравственных понятий и особенно от неправильного понятия его о Боге, которого рационализм считает исключительно любовью без правосудия, а поэтому встречает в противоречие не только с Библией, но и с человеческой совестью.

Другой тип теорий искупления может быть назван *юридическим* на том основании, что он принимает грех исключительно в смысле преступления, вины перед Богом, заставляющей правосудного возмездия; а поэтому и этот тип

дает такое одностороннее мнение об исполнении, полагая его в применении Бога к людям. Юридическая теория полагает, что предпосылкой для общения человека с Богом после грехопадения является именно правосудие Божие. Для применения человека к Богу нужно человеку удовлетворить закон Божественной правды, т. е. понести определенное в этой правде наказание за грех. Что же касается самого человека, изменений в его духовно-правовенном статусе, то мнение об этом не входит в юридическую теорию исполнения, а поэтому она и названа собственно юридической, так как ограничивает исполнение одним только чисто-юридическим актом удовлетворения правосудия. Юридическая теория не может быть принята, как воззрение одностороннее и крайнее. В этой односторонности ее главный недостаток: она выбирает из мнения об исполнении целую половину, т. е. субъективную сторону исполнения, и ограничивает его только объективной стороной. Кроме того, она находится в явном противоречии с христианским мнением о Боге, как нечто понятие раскрывается в Библии, и с мнением о взаимном отношении между Богом и людьми, каким оно представляется по Библии. Бог не только праведник, но и благ по отношению, или, как говорит Иоанн Богослов, *Бог любви есть*. Но здесь Бог — не любовь, а некачественно грозное правосудие, в виде чего изменяется и понятие об отношении Его к людям. По Библии Бог есть Отец людей, между тем как здесь Он является в более низких чертах земного владыки, а отношения Его к людям представляются в виде чисто-юридических, вроде отношений государственной власти к подданным. По Библиейскому же мнению в основе отношений Бога к человеку лежит не право, а любовь. Господь хочет видеть в нас не рабов или подданных, а детей, даже друзей во Христе Иисусе. Так Иисус Христос говорил своим ученикам: *И я не называю вас рабами, но друзьями* (Ио. 15, 15). Даже ветхий Завет, особенно в писаниях пророков, изображает отношения Бога к людям напоdobие отношений отца к детям, но не в чертах юридических. Поэтому и естественно, что самое исполнение слова Божия изображает именно как восстановление этих, справедливых любовью, отношений, как процесс возвращения блудного сына к отцу, что короче называется *сынованием*, так что исполнение и сынование — одно и то же. Несомненно, что исполнение должно обнимать

обе стороны, т. е. говорить как о примирении Бога с людьми, так особенно и о примирении людей с Богом. Только при этом Словом Сынним Страннолюбивым юридический характер, так противный христианству, и Бог является в истинном смысле, как справедливая Любовь и Отец невинный. Он является справедливым, потому что для примирения с Ним требуется Satisfaction Божественной правды, но Он страдает и Отцом, так как не довольствуется одним юридическим актом Satisfaction правды, но хочет, чтобы люди Его любили, и употребляет все меры, чтобы привлечь их к Себе и соединить их с Собой.

3. С точки зрения рационалистов, которые под исполнением разумеют лишь примирение одного человека с Богом, для спасения человека совершенно достаточно одного нравственного исправления с его стороны. Отсюда лучшим и даже единственным путем к этой цели вытекающей проповедь морали или нравственного учения, а потому, естественно, за главное в Евангелии рационалисты принимают мораль или нравственное учение Иисуса Христа, а в Нем самом довольствуются признавать просто человека и моралиста или учителя, а не Богочеловека или Иисуса Христа в собственном смысле. С юридической точки зрения на исполнение, как на примирение только Бога с человеком, вполне достаточным средством исполнения должно служить Satisfaction правды Божией, иначе Satisfaction праведного гнева Божия. Своим грехом, говорит юридическое учение, человек оскорбил бесконечно великого и святого Бога и навлек на себя Его праведный гнев. Гнев этот так же велик, как велики святость Божия и Божественное величие. Отсюда человек сам не мог Satisfaction Божия, своей бесконечной виной противопоставить, для загладнения ее, какой-нибудь добрый подвиг, жертву. Поэтому что для исполнения человека было необходимо явиться во плоти на земле Сын Божий, который бы пострадал и умер за грехи людей и тем принесть Satisfaction жертву. Страдания и смерть Иисуса Христа имеют Satisfaction ценность, во-первых, потому что пострадал невинное существо, и при том вполне добровольно, во-вторых же, потому что пострадал и принеся в жертву Бог и свою жизнь не просто человек, а Богочеловек. Отсюда этой жертвы было достаточно не только для покрытия греха, но и для уничтожения любви Божией.

Очевидно, что сказываемые рационалистами и критиками средства исполнения получают цену и значение лишь в своей совокупности. Нужно помнить отчасти такое средство, которое обвиняло бы за раз обе стороны возза, как объективный, так и субъективный, т. е. примирало бы и Бога с человеком, и человека с Богом. Такое средство есть *покаяние* или *раскаяние* человека. Оно служит вполне достаточной жертвой со стороны человека, удовлетворением правды Божией, иначе — милосердием правосудного гнева Божия. Доказательство такого значения покаяния можно найти как в Ветхом, так и в Новом Завете. Ещё в раю Бог хотел обратить на путь спасения согрешивших прародителей наших, призвавши их к покаянию, и если бы они покаивались, то Бог не подверг бы их изгнанию; изгнание же над первыми людьми и над их потомством последовало непосредственно за их некайанность. Далее, пророки всегда выказывали ту мысль, что лучшее и единственное средство для спасения человека, восстановления его общения с Богом, заключается в самом же человеке, и что нечто общение возможно даже для грешника, лишь бы он только сознал свои вину, т. е. раскаялся. Особенно рельефно выражена эта мысль в Иезекииля в 1 и 2 гл., где Бог торжественно заявляет, что Он не хочет смерти грешника, но хочет, чтобы тот обратился и был жив. В Новом Завете мысль эта выражается ещё яснее и на словах, и на деле. Главная цель Христова пришествия заключается именно в покаянии людей. Иисус Христос, как Он сам говорил, для того и приходил, чтобы призвать грешников к покаянию; и не только учение, но и вся Его жизнь была четким призывом к покаянию (Мф. 12, 9; Мр. 1, 15; Лк. 5, 27). Иисус Христос прямо выражает мысль о необходимости покаяния для примирения человека с Богом во многих притчах, напр., в притче о блудном сыне, об овце пропавшей, о потерянном драхме. Для спасения Бог требует одного, чтобы на Его любовь люди отвечали любовью же, и на Его призыв обращением.

Покаяние разс обвиняет обе стороны исполнения. Во-первых, покаяние примиряет *Бога с человеком*. Покаяние является выражением любви человека к

²³ Противное было бы неогласно и справедливостью и самим словом Божиим (пр. Иез. 28, 18; 28, 18). См. подр. Учение Библии и отцов Церкви в вост. авторе Православное Учение об исполнении. Киев 1887, стр. 18.

Бог, оно есть отречение человека от греха, от своей личности, и обращение его любви к Богу или на Бога: Бог же есть любовь, а любовь — доблестворительна только любовью. Любовь по-прежнему представляет из себя единственное и истинное средство для примирения с Богом, с Любовью. В этом именно и состоит доблестворение правды в исполнении, чтобы на любовь Божию человек отвечал любовью же. Во-вторых, покаяние, как нечто само собой понятно, прямо относится к субъективной стороне исполнения, т. е. к примирению человека с Богом. Оно и заключается в обращении человека к Богу. Но в покаянии есть и третий исключительный элемент. Для поддержания и возбуждения в человеке покаянного настроения Божественный Промысел изначала еще определил особое средство, именно страдание, как истинное следствие греха. Также именно цель имели определения Божественного суда над грешниками в раю прародителями. Наказания должны были служить целям Божественной любви, стремившейся обратить к себе отвергнувших ее грешников. Страдания обращают мысль человека к Богу. Ап. Павел говорит о действии чрезвычайно переносимых страданий, что страдание производит в человеке *печаль, или по Бози* (Кор. VII, '6), т. е. страдание производит в человеке недостаток земным, не дает ему возможности припасть к земному, заставляет думать об ином лучшем мире, дает возможность, не отвлекаясь миром, лучше загладить в свою душу, в самого себя и т. д. Результатом чрезвычайно переносимого страдания прежде всего является сознание того, что страдание служит справедливым наказанием за грех. Это сознание заставляет за собой решимость твердо переносить страдания и покориться воле Божией. Такое настроение само по себе служит лучшим доблестворением правды Божией: здесь человек добровольно принимает страдания за правду, и из нескольких страданий превращает в волю и получает по-прежнему исключительное значение. Всякое живое существо в мире страдает неизбежно, но в человеке, обратившемся к Богу и добру, страдания перестают быть только физической болью и получают смысл нравственного очищения, имеют значение исполнения от греха.

“. Покаяние состоит из: ') чувства виновности или сознания греховности, ') решимости и желания расстаться с грехом, ') наконец, уверенности в

возможности освобождения от греховного состояния или зла и надежды на Божественное милосердие, прощение. Для осуществления всех указанных условий человек сам без Божественной помощи не мог располагать всеми необходимыми средствами. Только Божественное откровение, а не разум человеческий, могло бы осветить человека как его самого, так и всю его жизнь и окружающую действительность. Сознание греховности требует правильного понятия о грехе, зле и добре, а это-то и не было в изыскании, представленного самому себе в искании истины. Таким образом, не достигало главного условия для первого момента в покаянии. Если бы не было глубокого сознания истинного своего положения, то не могло возникнуть и потребности в искуплении, или освобождении от зла. Изыскатели больше жаждали освобождения от зла физического, чем нравственного, или греха. Наконец, людям не достигало и третьего условия покаяния, - уверенности в возможности добра, в победе его над злом, и в Божьем прощении. Такая уверенность рождается опытом в добре, но, видя в себе и в других большие черты одно зло, человек приходит к мысли о бессилии добра и испытывает чувства отчуждения от Бога и страха перед Ним. Нечеткая совесть еще более усиливает его страх, рождая в Божество предвещательно в чертах грозного, праведного величия. Поэтому в изыскании мы видим господство таких понятий о Боге, прямо неблагоприятных для покаяния, и отсутствие уверенности в милосердии, в любви Божией. Для сознания грешника Бог всегда видится существом ужасным и страшным, и это сознание в грешном человеке так глубоко и некоренимо, что уничтожить его может только сам Бог каким-нибудь особенным, сверхъестественным способом своей любви перед грешным человечеством.

Итак, сам человек без помощи Божией не мог принести покаяния, так как все необходимые условия его могли быть выполнены только с помощью Иисуса Христа. Впрочем, если бы люди даже и покаялись, то одного этого все-таки было бы мало для их спасения. Раскаяние открыло бы им путь к милосердию Божию и примирило бы их с Богом, но зло вследствие греха все-таки тяготело бы еще над ними. Оно все еще продолжало бы подавлять в людях добро и таким образом постоянно угрожало бы нашим союзом с Богом. При одном раскаянии без уничтожения последствий греха человек

походила бы на протестника, выпущенного из тюрьмы, но не освобожденного от цепей. Но, конечно, исполнение Чегого Слова лежит вне человеческой власти и может быть исполнено только всемогущим Богом. Несомненно также, что и при исполнении Чегого последнего Слова, т. е. с Сегранием слов Божием *следствий греха*, покаяние отглаголь и отглаголь, как лучшее, Самим Богом Сеграновленое, средство к изгнанию, или примирению Бога и людей (сгр. *). При этом, самое Сеграние следствий греха в людях и во внешний мире необходимо именно для покаяния, или обращения к Богу, невозможного и значительного для человека в состоянии *члени*, раздробленности природы, господства зла в ней.

II

Учение о Лице Искупителя

(Христология)

1. Иисус Христос как Богочеловек в Учении слова Божия и Церкви; об ипостасном соединении двух существ в Иисусе Христе по Учению Церкви (сгр. *б)

Теперь, как и прежде, вопрос о личности Иисуса Христа разделяет людей, не принадлежащих к церкви, на множество партий, и здесь на Иисуса Христа наглядно исполняется предсказание Симеона Богоприимца, что Он будет предметом споров для людей. Это показывает, что когда в решении вопроса отрываемся от почвы церковного предания, то избирается ненадежный путь. Только одна Церковь дает в высшей степени твердое и до подробностей в борьбе с ереями выработанное решение вопроса о личности Иисуса Христа. Признавая Иисуса Христа истинным Богом, Церковь признает Его в то же самое время истинным человеком, во всем нам подобным, кроме греха. Кратко все Учение Церкви о Лице Иисуса Христа выражается в одном слове: «Богочеловек». Иисус Христос есть «Богочеловек», — «Иманскал», т. е. Он нами Бог» (прор. Исая VII, *).

Собственно подробности самого факта воплощения, или сверхъестественного рождения Иисуса Христа от Духа Святого и Марии Девы в Св. Писании изображаются лишь двумя евангелистами, именно Лукой, который в 1-й гл., сгр. *д и д., говорит о благовещании архангела Гавриила Деве Марии

о рождении от некоей Мессии, а затем в ев. Матфея в 1-й гл., ст. 18, где говорится о самом зачатии Иисуса Христа от Девы Марии и о том, как тайно воплощения открыл Иосиф во сне явившийся ему архангел. У других евангелистов мы зато находим мнение о лице Иисуса Христа, как о Боге воплотившемся. Так Иоанн Богослов самое евангелие свое начинает раскрытием мнения о воплощении Сына Божия: «В начале было Слово», говорит он. «И Слово было у Бога и Бог было Слово» (Бог — $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ *вез чина*, т. е. *казаемое*) «И Слово плоть бысть» и т. д. (I, 1). В особенности подробно излагает догмат о воплощении в 1-м сборн. послании евангелиста Иоанна Богослова. Он считает верою в воплощение Сына Божия самым важным в христианстве, так что кто не верует в Сына Божия, воплотившегося, — тот антихрист, т. е. противник Христа (см. 1-е Ио. IV, 1; 2-е Ио I, 7). Ап. Павел в послании к Галатам (гл. IV, 4) не в подробностях, а только о самом факте воплощения свидетельствует словами: «Когда пришла кончина времени, послал Бог Сына Своего рожденного от жены» (см. также Фил. II, 7; Евр. VII, 1 и д., ср. II, 2). Отсюда нельзя признавать справедливым ходячего в отрицательной критике мнения, будто откровение тайны воплощения в слове Божиим ограничивается только общими словами двух евангелистов и не содержится в писаниях прочих священных авторов. Последние не имели нужды излагать снова факт, тем более — в его подробностях, — уже изложенный в евангелиях Матфея и Луки; но всем ходом речи и содержанием их писаний самый факт воплощения Сына Божия предполагается общезвестным.

Мнением о Божеством Иисуса Христа далеко еще не достигается полное воззрение на Его личность: оно не дает ответа на весьма важный вопрос, как представлять себе соединение двух естеств в Иисусе Христе, и, вообще, возможно ли их сочетание? Ответ на этот вопрос Церковь дает в точной формуле мнения об истинном соединении естеств в Иисусе Христе, составленной на IV-ом Вселенском Соборе в 451 г. и направленной против ересей Нестора и Евтихия и их неправильным воззрением на взаимные отношения двух природ во Христе. Вот точное разъяснение догмата, даваемого формулой Халкидонского Собора: «Владыка Божественным отцам, все мы единогласно считаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа,

совершенного по Божеству и совершенного по человечеству: истинно Бога и истинно человека, и душу и телом, единосущного Отцу по Божеству и нам единосущного по человечеству, во всем нам подобного, кроме греха; рожденного прежде всего от Отца по Божеству, в последние же дни, ради нас и нашего спасения, родившегося от Девы Марии Богородицы по человечеству; одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух ипостасях *нелично* (ἀσυχύτως), *низменно* (ἀτρέπτως), *нераздельно* (ἀδιαιρέτως), *неразлучно* (ἀχωρίστως) познаваемого, не на два лица распадаемого или разделяемого, но единого и того же Сына Единородного и Бога Слова, Господа Иисуса Христа.

Конечно, прежде всего четков формулов септуагинта или отрицания все, возможные в учении о способе соединения ипостасей, заблуждения, и потому она имеет значение отрицательное. Неправильны все воззрения, в которых в какой-либо степени ограничивается или сглаживается то или иное ипостасью, нарушается их целостность во Христе, — так, чтобы Иисус Христос представлял быть или истинным и совершенным Богом, или истинным и полным человеком, то всем, что свойственно Богу, и то всем, что свойственно человеку. Неправильны все учения о соединении ипостасей во Христе, представляющие это соединение или внешним и случайным в личности Христа наподобие двух параллельных линий, идущих рядом и соприкасающихся внешним образом, но не соединяющихся внутренним образом органически; или представляющие и разрешающие истинное, действительное единение ипостасей во Христе до их слияния и слияния в одно ипостасью — среднее, новое, или же в одно из четких ипостасей. Но формула имеет и положительное содержание. Она показывает, как должно мыслить соединение ипостасей во Христе. Ипостаси во Христе соединены ипостасно или лично, т. е. в одной Ипостаси или Лице, именно Второй Ипостаси Св. Троицы, Сына Божия, так что полным ответом на вопрос о Лице Иисуса Христа будет следующий: Иисус Христос есть Второй Лице Св. Троицы, Сын Божий, от вечности рождаемый от Бога Отца, во времени родившийся ради нашего спасения от Девы Марии. Воплощение не могло принести никакого изменения в Божественную Ипостась Слова, потому что человечество не появилось при нем отдельного, емь свойственного, лица. Сын Божий, воплотив-

шив, соединившись с человечеством, отчуждены и по воплощению всё тем же Сыном Божиим, Вторым Лицом Св. Троицы, Божественной Личности. По воплощении народы с Божьими свойствами стали теперь принадлежностью или определениями Божественной Личности Христа, Сына Божия, и во времени восприняты воплощением свойства человеческие; но что никоим образом не утрачивается Бог Слово пребывать всё тем же Божественной Личности св. Троицы подобно тому, как напр., человек, известная определённая личность, отчуждены всегда себе равны, т. е. одно и то же личности при всех переменных и положениях, во всех сферах жизни и развития: человеческое и неизменно сохраняется, как одно и то же, и проходит через все возрасты, так что лицо А отчуждены А и в детстве, и в старости, и в других положениях. В самом себе каждый человек носит отчуждены различия и различия тайны воплощения или соединения во Христе двух вещей в одном лице нераздельного и неразлучного, неличного и непреложного. То, что в человеке составляет его *я*, известную определённую личность или индивидуум, складывается из свойств его духовной и телесной природы, из души и тела. Без тела, и притом своего тела, с каждого особенного, человек не может быть полным человеком, определённой личности; каждое человеческое *я* не только думает, желает и т. п., но и видит, ощущает, двигается и т. п., поведением телесные свойства так же, как и духовные, составляют неотъемлемую принадлежность каждой личности, входит в её определение. И при всём том, несмотря на такое тесное, нераздельное единение в личности человеческой двух её природ, почти последние сохраняют каждая свою цельность и относительную самостоятельность, как отдельные личности, не сливаясь и не смешиваясь друг с другом: телесное в человеке отчуждены телесным или материальным, а духовное пребывает духовным, сам же человек, его *я*, - соединением того и другого, не замыкаясь ни в том, ни в другом вообще, но служа как бы и телесным, и духовным точкой, или центром соединения. Передайте на место человеческого *я* **Я** Божественное, или Личность Слова, на место души **Д** Божество, на место тела **Т** человечество, - и аналогия будет значительно соответствовать вам тайне воплощения.

Необходимым следствием истинного соединения Божественного и человеческого естества в едином Лице Иисуса Христа, соединения, следовательно, не внешнего, а внутреннего, органического и живого, является так называемое *ἡ ὁμοῦσις τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου* или *общиние свойств* человеческих и Божественных в Иисусе Христе. В силу фактического истинного соединения две природы в Иисусе Христе, несмотря на свою противоположность, являются родственными и близкими *ἀδελφὰ ἀδελφῶν*, существа не подле или рядом *ἀδελφὸν καὶ ἀδελφῶν*, но взаимно проникая *ἀδελφὸν ἀδελφῶν*, - таким образом, что в одной отражается *ἀδελφῶν* и каждая передает *ἀδελφῶν* свои свойства, меняются ими с *ἀδελφῶν*. Словом, в силу истинного соединения две различные природы в Лице Иисуса Христа сочетаются *ἀδελφὸν ἀδελφῶν* в принадлежащих им свойствах и действиях: человеческая природа принимает участие в Божественном, Божественная в человеческом; свойственное человеческому естеству является свойственным Богу в Лице Иисуса Христа, и принадлежащее Богу является человеческим. Подобно тому, как в человеческой личности, в силу органического соединения души и тела *ἐν*, осуществляется постоянный обмен жизни между ними, так что переживаемое телом отражается в душе и переживаемое душой отражается в теле; так и в Иисусе Христе вследствие истинного соединения своих оба естества действуют и живут совместно, так что все, что, напр., делает, совершает и испытывает человеческое естество, является, совершается и испытывается вместе и Божественным естеством. Поэтому христианин дано отбавиться, в виду фактического истинного соединения, на смелое заключение, что в Лице Иисуса Христа Божество сочетывается нам во всем человеческом, во всем, что свойственно нашей природе; что Оно в фактическом истинном соприкосновении с нашим естеством в Лице Иисуса Христа сочетывало и Его страдания и смерти, приняты Им по человечеству. В фактом что именно и заключаются основание христианской веры в incarnation Иисуса Христа, в его действительность и силу. Менамь, *ἀδελφὸν καὶ ἀδελφῶν* своими свойствами, естества во Христе, однако, не изменяются сами по своей сущности, не превращаются одно в *ἀδελφῶν*: человеческое остается человеческим, Божественное \square Божественным, как зеркало, освещаемое солнцем, отражает зеркалом, а солнце солнцем. Во Христе уничтожается и разрешается то противоречие конечного и бесконеч-

ного, что бездна между нами, которые иконы изображали и вписывали Сам и сердце человеческое, но только в Лице Иисуса Христа, а не вне Его. Вне Христа, рассматриваемые ὁ ἄλλωραῶο , а не ὁ ὁμοῖωο , Божественное и человеческое никогда отчасти разделёнными бездною абсолютной противоположности бесконечного и конечного, безграничного и тварного. Только взирая на Христа, мы осмеливаемся не считать чуждым Божеством всё истинно человеческое, и в созерцании становимся учиться бесконечную радость и счастье, даваемые сознанием такой близости к Богу, какой не знала никто в мире и какая на Сам никто не выходила до явления нашего Посредника и Примоутела с Богом. Это сближение Божьего с человеческим поднимает нас здесь до степени *обожения человека* во Христе, которое является новым следствием знания об истинном соединении счастия во Христе и, в частности, из знания $\text{ὁ ὀυνοῦσῶωο ἰσοῶωουῦ}$. По изменении догматик *обожения* человеческого счастия в Лице Иисуса Христа заключается в том, что оно здесь соединением с Божеством возвысилось в своих совершенствах и достоинстве до последней, возможной для ограниченного, степени. Но не в этом только обожение счастия человеческого во Христе: как бы ни возвысилось в своих совершенствах человечество во Христе, оно всегда однако отчасти ограниченным, тварным бытием. Сравнение с Божьим счастием дано человеку счастием во Христе тем только одним, что оно поставлено рядом с Божеством в Лице Иисуса Христа, наравне с Божеством, становясь атрибутом или определением Божественной Личности Бога Слова, воспринявший человеческое счастие в нераздельное и неразличное личное единство с Собой, в единство Своей Божественной Ипостаси. Если Бог идеалом человеком, не переставая быть Богом, то ведь и человек или человеческое счастие в Лице Иисуса Христа возносится на высоту Божества, сопребывая с Ним всегда и во все времена в Лице Иисуса Христа. Так прославлено и обожено человечество, принадлежащее Иисусу Христу, т. е. принимаемое ὁ ὁμοῖωο , *индивидуально*. Но в Иисусе Христе обожено не одно только *Бого* человечество, но и *наше*, т. е. человечество вообще, понимаемое ὁ ἄλλωραῶο , в родовом смысле. Это ведь что же такое счастие, какое и наше, во всём нам подобное, кроме греха: это ὁ истинное и совершенное человечество, принадлежащее всем и каждому.

Есть и другие следствия, вытекающие из догмата ипостасного единения Иисуса Христа, как выводы из посылок. Отсюда вытекает необходимость нераздельного поклонения Иисусу Христу по Божеству и по человечеству, и Им нераздельно соединенным; отсюда следует, что св. Дева Мария родила Богочеловека и есть Богородица; что Божество в воплощении не изменилось; что, вопреки монофизитам, в Иисусе Христе две воли.

Как далеко простирается различение тайны, даваемой Церковью в Халкидонской формуле? Здесь Церковь не столько вводит нас во внутреннее существо события воплощения, открытое для нашего конечного ума, сколько существенно изображает самый образ совершения события, его наличность. Церковь говорит нам, что Иисус Христос есть Богочеловек, в котором Божество и человечество тесно соединены в Божественной Личности Сына Божия, и не дает ответа на дальнейшие вопросы ума, желающего знать, как представить себе возможность одной личности для двух существ без ущерба именно для полноты человеческого существа, его действительности, органированного без какой-либо личной и т. п. Таким образом, халкидонская формула отнюдь не устраняет тайны, а потому в неверующей среде, опирающейся на разум, всегда возможны будут возражения против церковного учения о Лице Иисуса Христа. Но что никогда не говорит против самого учения Церкви. Прежде всего подвергает сомнению возможность *безличности* человечества в Иисусе Христе. Правда, церковное учение не говорит о безличности человечества во Христе, так как человечество и Божество во Христе по нему соединены в одной общей *Божественной* Ипостаси Слова; но оно не имеет своей *человеческой* ипостаси (личности), и в этом рационализм, в согласии с некоторыми протестантскими богословами, считает недостаток церковного учения. Нам говорит, что человеческой душе необходимо должно принадлежать и человеческое самознание. Но здесь двоякото именно что *должно* быть: что должно быть в обыкновенном человеческом существовании, того может не быть в том исключительном и особенном существовании, каким является перед нами Христос. Ответственность что указывает здесь из виду и в этом крупный логический промах рационализма: вместо разгадки таинственной и особенной Личности Христа в истории он стремится просто напротив разрешить ее в

обыкновенную человеческую личность. Обычный приём: когда не могут объяснить явление, то стараются отрицать его! Такой же характер носят и дальнейшие возражения против Учения. Общий методологический недостаток их состоит в том, что здесь смешиваются две различные категории бытия и явлений, когда наблюдения из области человеческой психологии переносятся в сверхчеловеческую область Божественной жизни. Обнаруживается ещё в церковном Учении, нам говорят, непонимание того, что называется Божеством, природой. Подобно тому, как животная природа не может существовать сама по себе отдельно от каждого данного животного, ещё носителя, так и человеческая природа немаловажна вне своего носителя или своего субъекта, т. е. человеческой личности. Поэтому, если мы представим себе человечество во Христе полным или истинным Божеством, то вместе с тем мы должны необходимо представлять его и человеческим *и* и таким образом неизбежно прийти к неготианству, - к выводу, что во Христе две личности. Отсюда церковное Учение, как думает, находится в безвыходном положении: когда оно утверждает во Христе два естества, то Фетим утверждает Падиспортаспорт. Его (ἁποψήψήψήψήψήψήψή), а когда утверждает единство Ипостаси, то отрицает два естества. В ещё большие противоречия запутывается церковная христология признанием двух воле во Христе. Если бы во Христе было два лица, то тогда можно было бы допустить в Нем и две воли: но так как в Нем одно Лице, то должна быть и одна Божественная воля. Здесь Церковь выказывает психологически невозможное положение, что в одном и том же *И* существуют две различные воли. Воля, говорят нам, есть не что иное, как *и*, взятое с его практически внешней стороны, выражение личности человека. Воля сама по себе немаловажна вне и без волевого *и*; она связана с личностью, как деятельность с действующим. Поэтому две различные воли могут принадлежать только двум различным *и*. Однако, выставляемое здесь положение рационализма не принадлежит к числу научных и верных в психологии. В научной психологии отводят, обычно, большое место исследованию фактов вроде раздвоения личности, или вместе с тем в воли и самосознания, но факты эти в противоречии с выставленным положением. Впрочем, если эти факты покажутся немаловажными, поскольку они

отношения к области более психопатологии, что есть пороговый факт обычной, «нормальной» психологии, достижимый и известный каждому. В каждом из нас есть две воли и два я, очень часто вступающие в нашей душе и взаимодействующие между собой борьбой: есть другая воля, есть и добрая, и бывает моменты, когда мы пытаемся быть самими собой, забываем сами себе к неожиданному встать. Словом, *иррациональное разделение личности*, описанное еще ап. Павлом в Рим. VII, 15, есть тот факт, который колеблет вытекающее положение, что воля должна быть только же, сколько лиц. Утверждаем больше. Нет такой тесной связи между личностью и волей, какая существует в области здесь: воля может быть там, где даже нет личности. Отличительные личности или самознания в животного есть общепризнанное в сравнительной психологии положение: но в психологии животных отведено почетное место отделе о воле животных.

3. Иисус Христос, как Бог, и троичное свидетельство Его Божественности (4)

В лице Иисуса Христа Церковь христианская с самых первых дней своего существования видит Бога, явившегося на землю во плоти, и верит в Божественность Иисуса Христа выразила трожественным исповеданием еще в символах, богословии и писаниях отеческих, по поводу ересей, отрицавших Божество Иисуса Христа (например, во 2-м члене никео-цареградского символа веры). Эта вера существовала еще в зародыше христианской Церкви в лице Святых Христовых, признававших Учителя своего Богом еще во время Его земной жизни (Мф. XXVI, 64; Ио. XX, 9). Церковь обладает множеством оснований и доказательств этой веры своей в Божественность Иисуса Христа, но для неверующих и чуждых Церкви могут иметь значение лишь те доказательства, которые почерпнуты из исторических письменных документов христианской религии, в писаниях апостольских и преимущественно в евангелиях, говорящих нам о Личности Иисуса, о Его жизни и делах, хотя свидетельство исторические по этим предметам дает и прочие писания апостольские. Мы открываем троичное свидетельство о Божественной личности Иисуса Христа в писаниях апостольских и преимущественно в евангелиях. А) *Свидетельство слова* самого Иисуса о себе и Святых его; Б) *Свидетельство дел* или

для совершенных Иисусом Христом и изложенных в писаниях апостольских, преимущественно в евангелиях; в) свидетельствование Божественной личности Иисуса Христа в *66* евангельском изображении.

А) Сам Иисус Христос считал о себе, как о существе Божественном; также считал о Нем ученики Его в своих посланиях. Читавшие Слово Божие без предубеждения и без намерения вычитывать в Нем свои предраздочные мнения вынесут что общее впечатление, что Слово Божие говорит об Иисусе, теле нашем, как о Боге. Но неверующие перетолковывают в свои пользы и извращают ясные места св. Писания, а чего нельзя извратить в Писании, что объявляют неподлинным. Так поступают рационалисты. Штраус, Ренан, Шенкель и др. выказали общее положение, что Евангелие, и вообще Новый Завет, не считал о Божестве Иисуса Христа, что сам Иисус Христос никогда не объявлял себя Богом, Сыном Божиим по существу, единосущным Богом и равным Ему. Иисус Христос называл себя Сыном Божиим в общем значении, в каком это название применяется в Библии и к ангелам, - в смысле нравственного. Сынами Божиими называются здесь все верующие в истинного Бога, родные, так сказать, Божееству по духу, по жизни, адеи, находящиеся в нравственной связи с Божеством. Что касается аргументации в пользу этого положения, что рационализм почти не выходит из пределов того, что в свое время было сказано арианами. В евангельских текстах ариане древние, как и современные, ищут подтверждения той мысли, что Иисус Христос не считал себя Богом, а считал существом низшим Бога Отца. Он, например, обращался к Богу в молитвой, отрицал в себе вхождение (знание времени конца мира), равенство с Богом Отцом (*Отец воле Мне жить*), признавал свое зависимое положение по отношению к Богу Отцу, когда говорил, что пришел исполнить волю Отца. Но есть все основания утверждать, что в устах Христа название *Сын Божий* имело особый, специальный смысл, не нравственный, а, так сказать, метафизический, указывавший на особое отношение Его к Богу Отцу, на единение не только нравственное, но и реальное, - единство существа. Указание на такой смысл названия мы находим в добавлении к нему иногда термина *μονογενής*, т. е. *единородный*, рожденный из существа Бога Отца, единосущный Отцу, следовательно и

равный Бог Отец по своему достоинству. Иисус Христос и сам никогда в этом отношении не ставил себя в ряды, резко различая себя и других в их иномных отношениях к Богу. Он никогда не говорит о Боге Наш Отец, а Мой Отец и Ваш Отец, чем указывает на различие между Ним и людьми (например, Ев. Ио. 5:19, "Ибоже к Отцу Мою, говорит Христос, Он Отец ваш, и Отец Мой"). Одним словом, Иисус Христос называет Бога Своим Отцом в особном смысле, а не в том, в каком его могли называть люди. Что Он ино дал понять даже таким непонятливым слушателям, какими были иудеи, например, в Ио. 5:19 Иисус Христос говорит: *Отец Мой доныне делает и аз делаю*, и этими словами приписывает себе равенство с Отцом. Иудеи обвиняли Его именно за то, что Он этими словами приписывал себе Божие достоинство. Они, сказано, *искали смерти Его, так как Он не только нарушал субботу, но и называл Бога (ὁἶος) Своим Отцом*; так что, когда Иисус Христос называл себя Сыном Божиим, то Он делал себя равным Богу (ὁ πατέρα ἐλεγε τὸν Θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ). Иисус Христос резко отделял себя от всех людей даже и в том случае, когда Он называл Бога Отцом. Что произошло бы Его характером, кротости, смирения, если бы Он не был действительно в исключительных отношениях к Богу. Только один раз Иисус Христос употребил название *Отец наш* и это от имени людей в молитве, данной для людей. Теч мист, где говорится о предвечном существовании Иисуса Христа, о вечном Его существовании с Богом и мист, более всего не приятных для рационализма, - в Ев. Ио. мы находим два, исключая многочисленные сказания на вечное существование Бога в Диалогах Апокалиптичных и других книг Нового Завета. Перед Своими учениками в Гефсиманском саду Иисус Христос в так называемой первоквицинической молитве обращается к Богу Отцу: *и ныне прославь Меня Ты, Отче, и Тебя Самого славою, которую Я имел с Тебя прежде бытия мира* (Ио. 17:1). Затем в 17:2, в заключительных словах своей речи к иудеям, в которой было изложено учение о Божественности Его Лица, Иисус Христос приписывает себе то же свойство, вечность: *аминь, аминь, глаголю вам, прежде даже Авраам не бысть,*

Аз есмь (Αὐτὴν, ἅμῃν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, Ἐγὼ εἶμι). В четвёртом Евангелии есть немало прямых мест, где говорится о божественности Иисуса Христа. По случаю ищущих расслабленного в сabbоту фарисеи подняли ропот на Иисуса, что Он нарушает сabbоту. Иисус Христос в оправдание Своего образа действия сказывает на божественность Своей Личности, которая имеет право распоряжаться сabbотой: в частности Он именно сказал: *Отец Мой до сего делает и аз делаю* (Ио. V, 17), приравнивая Себя к Отцу и называя Его Своим в особном смысле. Иудеи ещё более возпылали гневом и хотели убить Его, потому что Он делал Себя равным Богу (ст. 18). Фарисеи и книжники, по дотогашему случаю, приступили к Иисусу с требованием обвинить, за кого Он Себя объявляет: *Иудеи обещали Его и говорили Ему: долго ли Тебе держать нас в недоумении? Или Ты Христос, скажи нам прямо. Иисус отвечал им: Я сказал вам, и не верите, и в заквасении аз и Отец едино есмь.* Иудеи взяли камни, чтобы побить Его (Ио. 8, 12-18). Не оставалось для них никакого сомнения, что Иисус Христос употребляет почти слова в частном значении, потому что, по понятиям иудеев, даже Мессия должен был быть человеком. Решительное свидетельство о Своей Личности Иисус Христос даёт на суде в синедрионе, в доме первосвященника Каиафы. Из слов Иисуса Христа о божественном достоинстве Его Личности иудеи хотели создать обвинение против Иисуса Христа, не находя против Него другого обвинения. После допроса свидетелей сам архиерей обратился к Иисусу со словами: *Ты ли Христос Сын Благословенного?* Иисус сказал: *Я, и даже более того: и вы видите Сына Человеческого, сидящего одесноу Силы и грядущего на облаках небесных. Архиерей разорвал ризы свои и сказал: на что нам ещё свидетели? вы слышали богохульство* (Мр. 14, 62, ср. Мф. 26, 64). Перед Пилатом иудеи снова точно формулировали своё обвинение в богохульстве: *мы закон имеем, говорили они, и по закону нашему Он должен умереть, потому что делал Себя Сыном Божиим* (Ио. 8, 59). Ибо, что название «Сын Божий» имеет что особый смысл, какой именно определяет его наша догматика. Можно считать свёрткой со стороны рационализма догадку, что Иисус Христос на суде назвал Себя Сыном Божиим в смысле мессииан.

ском, но оказалась виновным перед иудеями в том, что не доказал прав своих на мессианское достоинство делом, как того требовали иудеи. С точки зрения иудейского закона принимать на себя мессианское достоинство не значит богоухальствовать. Обвинение иудеи формализовали ясно и точно, что Он сделал себя равным Богу, выдал себя за Сына Божия. Говорит ерфк, что Иисус Христос не требовал от людей поклонения себе как Богу. Иисус Христос знал, что Ему принадлежит одинаковое поклонение с Богом Отцом, так (Ио. V, 17) Он говорит: *Отцы мои своей ед отдаю сыну, что бы вы чтли сына, как чтят Отца. Кто не чтит сына, тот не чтит и Отца, посланного Его.*

Б). Свидетельство о Божественности Иисуса Христа в делах Его. Наглядным и осязательным доказательством Божественности Иисуса Христа являются совершенные Им чудеса. Сам Иисус Христос ссылался на свои дела, как на доказательство Его Божественного достоинства (ев. Иоанн 2, 18, 19; VII, 17; 26, 18). Под этими делами Иисус Христос разумел чудеса, в которых Он показал человеческую власть над природой, и в особенности здесь разумел исцеления. Так как чудеса совершались и святыми Божиими людьми (например, пророками), то в данном случае наибольшее значение, как видели (стр. 1, 4), получает выделяющееся из всех чудо воскресения Иисуса Христа из мертвых: история христианства говорит, что воскресение Христа было началом веры в Его Божественное посланничество. Но мы обратимся к свидетельству этого факта, который и теперь пред нашими глазами. О Христосе свидетельствуют не только дела, совершенные Им во время земной жизни, но и целые века существующие, основанное Им, христианство. По действительности всегда можно заключать и о причинах, по делу П и о виновнике дела. Христианство, в общем, представляется по многим признакам делом сверхъестественным, Божественным. Такие черты его открываются, во-первых, в самом способе распространения на земле; во-вторых, в способе воздействия или влияния христианства на историю человечества.

Итак, обратим внимание прежде всего на распространение христианства, - каким путем оно завоевало себе мир. Христианство в лице первых своих провозвестников шло к той цели предельной, обратными тем, какими шли к

своей цели люди гениальные. Мир привлекает вообще грешная сила: так, он любит покоряемость богатства, славы, мести. Христианство для торжества своей идеи не прибегало ни к чему подобному, даже к замаскированной, стонущей внешней силе. С проповедью евангелия выступают бедные галлилейские рыбаки, и ап. Павел между ними вменяет себе в обязанность проповедовать евангелие с проповедью Иисуса в убедительных словах человеческой мудрости, стараясь намеренно, чтобы его проповедь не походила на философию, а лишь была свидетельством исторического факта о распятом Христе. Необходимо при этом обратить внимание на то, какие впечатления новое учение встретило в мире. Мир обрешившая на христианство все тяжесть своего невежества и злобы, воплотившихся в двух направлениях — в иудействе и язычестве. Христиане не противопоставляют силе силу, но страдают, терпят; казалось бы, что к крови мучеников должно было, так сказать, потонуть христианство, но, как показали обстоятельства, в этой самой мученической крови христианство возрождалось, укреплялось и вышло в могучую силу, победившую мир. Христианство не теряет своей стойкости и силы при всех грозивших и грозящих ему опасностях и до сих пор. Победивши внешних врагов (иудейство и язычество), в I и II века оно должно было вести серьезную борьбу с ересями, извращением основных начал его. Здесь христианство должно было выполнить трудную задачу — претворить в свое учение враждебные ему элементы, вошедшие в Церковь. Затем и после, когда в VIII веке эта задача была выполнена, противодействие мира христианству и борьба продолжались и продолжают до сих пор под иными формами. Ненависть к христианству имеет потаенный источник в самой греховной природе человека и теперь. Она питается всем, что есть темного и нечистого на земле.

Христианство оказывало и оказывает необыкновенное по своей широте, силе и глубине воздействие на все стороны человеческой жизни, на отдельные личности и целые народы, на все формы общественной и государственной жизни, на всем пространстве земли с самого своего появления и до сих пор. Христианство оказалось религией универсальной, пригодной для всякого времени, народа и места, свободной от национальных и временных ограничений, неизбежных во всяком человеческом деле. С того времени, как явилась Христова в

мир, человеческое общество радикально изменилось, и история получила новое направление: произведена значительная реформа в политике, законодательстве, нравственных понятиях людей, в мироощущении и мышлении их. Ивилось новое господство на новых началах, явились новая наука и философия. Главное преобразование произведено христианством особенно и более заметно в области морали личной, а не общественной: христианством созданы здесь такие добродетели, какие неизвестны были древнему человеку, например, смирение, любовь ко врагам. В древности смирение смешивали с унижением, а любовь не была обязанностью. В области духовной обнаружались такие новые явления, для которых в самом лучшем человеческом лексиконе древности не хватало слов (так, например, в древнем лексиконе нет слова для обозначения понятия *Вера*, ибо *πίστις* означает не то, что христианск. *вера*). Все эти черты влияния христианства на историю ставят дело Иисуса Христа неизмеримо выше всех дел человеческих, наиболее славных в человеческой истории. Христианство оправдано историей, как именно дело Божественное, а не человеческое. Оно выдержало требование, предъявленное ему некогда осторожных мудростях известного рабвина Гамалиила, вставшего на защиту дела апостолов в синагоге, предложившего членам синагоги от преждевременного суда над делом Христовым. «Если что предприятие и что дело от человеков», говорил рабвин, «то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Д. А. V, 17).

В). Божественный характер личности Иисуса Христа в *Ев* евангельском изображении. В евангельском изображении Иисус Христос является личностью Божественной; в Нем несколько обращает на себя внимание такие черты, которых мы не открываем в человеке и которые справедливо называть сверхъестественными, или сверхчеловеческими. Благодаря этим чертам Иисус Христос, изображаемый Евангелием, на всякого непредвзятого производит впечатление

²⁴ Преобразование общества и цивилизации в духе евангельского начала любви, или создание Царства Божия на земле, есть пока задача вдали, мало-помалу осуществляемая силами отдельных христианских лиц и обществ христианских в их борьбе с царством зла на земле. Здесь, сравнительно, достигнуто немного.

какого-то в человеческом роде некачественного существа, выше человеческого. Тут обращает на себя внимание прежде всего та особенность Его характера, которая представляется невозможной в человеке: это – необыкновенная гармония внутренних, или равновесие душевных сил. В личности Христа соединены в одно целое, не нарушая душевного равновесия, разнообразнейшие душевные движения, и душевные способности выступают в Нем с одинаковой силой, не мешая друг другу, как это бывает в человеке. В человеке заметна всегда односторонность в душевном развитии. Цветка, обыкновенно, бывает в разладе с разумом, так что если в психической жизни выступают сильнее элемент интеллектуальный, то деятельность цветка и воли ослабляется, и наоборот. В Иисусе Христе мы видим гармоничное сочетание свойств в характере, по-видимому, несоединимых: так, Он соединяет величие с проточной, смиренней и кротостью и мужеством и твердостью, нравственным строением и сердечной мягкостью и состраданием к людям, справедливостью и любовью, беспредельную любовь к Божеству и такую же любовь к ближним, и так – во всех подробностях Его нравственного характера. Даже гурьбы, неевангелистические враждебно – расположенные к Иисусу Христу современники не могли в Нем не заметить особенностей, вследствие которых Он представлялся им существом необыкновенным. Кроме того Иисуса Христа на современников особенное впечатление производил Его мудрость и знание: их удивляло то, как Он знает Писание, нигде не учившись. Каким образом Он овладел такой глубокой мудростью без помощи естественных средств? В самом слове, или знании, Христа для елшателей указывалась Его Божественная сила: современники характеризуют Его, как человека, из ряда выдающихся, особенно по силе слова. Они называли Его *пророком, сильным в слове и деле*; говорили, что *Он знал не как книжники и фарисеи, но как благодать и мудрость*. (Его слово

²⁵ Общезвестное мнение Фейербаха о естественном антагонизме между верой и любовью в людях религиозных, выраженное в афоризме: *ἡ πίστις ἀπὸ λόγου ἀνθρώπου ἐκείνου ἔρχεται ἀπὸ τῆς ἀλλοτρίου*, могло быть выводом из наблюдений над обычном человеческом религиозностью: но оно находит себе полное опровержение в чистом и полном воплощении истинной религиозности в лице Иисуса Христа, каждой чертой ригоризма и строением к людям.

было во власти». Но с наибольшей ясностью и несомненностью Божественная личность Христа указывает и для нас в Его нравственном характере. По высоте своего нравственного характера Иисус Христос является в человеческой истории каким-то чудом, чудным исключением. В Его личности наглядно осуществлен идеал человеческого совершенства, что немаловажно для человека; даже враги Христа отдадут должное дань благоговения и удивления перед нравственной личностью Иисуса Христа и видят в Нем совершеннейшее сочетание всех человеческих добродетелей, всех лучших сторон человеческого духа. Главное, что является чудом в нравственном характере Христа, это - Его *благость*, или *безгрешность*: Иисус Христос представляет собой невысказанный в истории пример совершенной и всецелой покорности человеческой воли воле Божией, - нравственным Законом; не только в действиях и поступках, но в каждом слове, в сердечных движениях вся жизнь Христа есть служение Богу и людям, т. е. построена на начале самоотверженной любви. Кроме того, Христос представляет пример нравственной свободы, независимости от чувственности, материальности: в Нем мы видим не только воплощение любви, но и нравственной душевной чистоты.

Таковы доказательства нашей веры в Божественность Иисуса Христа, которые мы можем представить Внешним, т. е. не принадлежащим к Церкви Христовой, где каждый верующий располагает множеством доказательств иного рода, не менее убедительных. Таковы предание, опыт жизни во Христе (Ио. VII, 7), благотворное и непосредственное воздействие на души верующих и близость к ней Иисуса Христа, ибо *Иисус Христос вчера, и сегодня, и во веки тот же* (Евр. I, 3), и дает живое свидетельство о себе действительными и разнообразными способами и теперь, по вознесении своем, как Он дал о себе свидетельство не веровавшим в Него Савла явлением ему. У Господа Иисуса Христа много путей к познанию Его людьми, кроме раздвоенного пути, наименее всех надежного и наиболее всех извращенного внешними. И все эти пути открыты пребывающим в живом общении с Ним в Церкви.

2. О безгрешности Иисуса Христа по человечеству (4)

Иисус Христос есть действительный истинный человек, человек в полном смысле этого слова: в Нем вполне осуществилась идея или идеал человека.

Обыкновенное противоречие между идеей человека и действительностью в Иисусе Христе совершенно устранено: в Нем мы видим человека, каким он должен быть в действительности. Иисус Христос является истинным человеком в смысле некоторого весьма важного отличия от прочих людей, хотя отличия Человеком, — в смысле Своей *безгрешности*. Иисус во всем подобен нам, кроме греха. Иисус Христос свободен от греха первородного и от грехов личных и в смысле сверхъестественного происхождения, и вследствие тесного соединения в Нем человечества с Божеством. Если бы Иисус был только плотью от плоти и костью от кости человечества, то Он не осуществлял бы Собой идею человека, т. е. не был бы безгрешным существом. Он разделял бы общность с нами долгу, овлаживаемую действием в нас первородного греха, т. е. разделял бы с первородным грехом и со всеми его следствиями. Таким образом безгрешность требует сверхъестественного происхождения Иисуса, а из сверхъестественного происхождения вытекает безгрешность.

И для рационализма Иисус отличает вершиной человеческой нравственности; но в смысле общего своего взгляда на Личность Иисуса Христа рационализм отрицает в Нем *абсолютное* совершенство (безгрешность). С точки зрения рационализма Иисус — это в нравственном отношении существо, выделенное из ряда всех других существ подобных Своей жизни, вышестоящее Личности, но нельзя сказать, чтобы Он представлял собой высшее, законченное существо. Пока никто не может быть указан в истории, равный Ему по высоте нравственной, никто не превосшел Его ни по морали, ни по жизни. Но это не значит, что в истории не может когда-нибудь явиться другое существо, подобное Ему; возможность к этому существует в каждой же человеческой природе. Действительное, открытое основание рационализма к отрицанию безгрешности Иисуса — это предположение о Его обыкновенном происхождении. Но открыто выставляет рационализм другие основания в пользу своего взгляда. Рационализм отыскивает доказательства в своем пользу в евангельских текстах. Здесь говорится, например, что человечество в Иисусе Христе наравне со всеми нами подлежало обычному закону постигнутого развития, как говорит св. Лука: *Иисус предсказывал в премудрости, и возмател, и любви к Богу и человекам* (II, 40). Отсюда делается неожиданное за-

качение, что безгрешность в Иисусе невозможна. Здесь мы открываем некоторое смещение понятий в области нравственности: здесь грехом считается не столько добродетель, сколько как грех считается в прямом отрицании или нарушении добродетели. Недостаток добродетели, или он исключается из естественной сущности духовного развития человека, не есть зло, а есть следствие ограниченности человеческой природы, развивающейся постепенно. Кроме того, младенцы по предположению считаются безгрешными, чистыми, невинными, и если Иисус Христос был младенцем, то значит нечего другого. В особенности обоснования своей рационализм допускает найти в истории искупления Иисуса Христа в пустыне и в так называемом Гефсимаником молении о Чаше. Искупление Иисуса в пустыне, говорит Ренан, свидетельствует о том, что Иисус был подвержен злу, боролся со злом, как и всякий другой человек, и победил это зло силой своей воли. Для понимания евангельской истории искупления, однако, необходимо иметь в виду, что искупления в данном случае почему для себя имели не в безнравственных движениях души, что у нас называется похотью, а в законных побуждениях человеческой природы. Божественные и законные движения, например, телесной природы в Иисусе Христе могли служить рычагом в его борьбе со злом точкой отправления. Иисус, сказано, испытывал голод, жажду в данном случае являлись законными потребностями человеческой природы, данье Иисуса человеческому чувству, и сами по себе совершенно безразличны в нравственном отношении. Если бы Иисус подчинился этому низшему побуждению человеческой природы выше, то оно было бы грехом; но Евангелие говорит, что побуждения телесные, низшего порядка, над Иисусом Христом не возобладали: *не о хлебе едином жив человек*, сказал Иисус искупитель. Это ясно из правильного понимания всей истории. В тиши и единении пустыни Иисус Христос готовился к подвигу искупления человеческого рода. Здесь был избран путь, каким он решил идти дальше всей своей жизни. Возможны были два пути для Иисуса. Один путь указан или намечен был еще ранее иудейскими представлениями о Мессии и Его царстве, путь внешней силы и могущества, возможный и, по видимому, законный для Иисуса при Его исключительном положении в человечестве, и притом самый легкий и естественный (ведь легко подчиняется внешней силе: вспом-

ним о магомечтанстве). Но Иисус Христос избрал другой путь, путь креста, смирения, правды, без помощи силы, путь медленный, тяжёлый, противоречивый Его Богочеловеческой природе. Таким образом могла возникнуть в идейной области борьба между идеалами, одинаково законными в известном смысле, и потому сама по себе борьба эта была безразлична, а победа над идеалами иудейскими была победой высшей идеи над низшей, - победой христианского добра. Таким образом зло не коимось Иисуса Христа. Гетсиманское борение точно так же не бросает никакого пятна на светлое существо Иисуса, а напротив, указывает нам его в необыкновенно трогательном величии и нравственной силе. Если смерть указывает ужас и отчаяние нам, грешникам, то неизмеримо более ужаса и отчаяния она должна была указывать безгрешному существу, иждоуму члению и по безгрешности, и по сверхъестественному своему происхождению. Смерть для такого существа имела другой смысл и значение: она была не только ужасом, но и насилием, несправедливостью. Кроме того, Иисус Христос явился на земле, жил и страдал не для себя лично, но за нас, как наш Испытатель. Своим любовью к нам Он взял на себя и сына себе всё наше, в том числе и смерть и всё то, что её сопровождает, - со всем болью, ею причиняемой нашей природе. В этом заключительном акте своего служения человечеству Иисус должен был отбавиться по-прежнему человеком, - пройти с нами все муки смерти. Без этого Он не был бы нашим Испытателем. Есть и более тяжёлая сторона в Гетсиманском страдании. Если и в нас грешных, зло пообновно возбуждает ужас, боль и отчаяние, то что должна была испытывать чистая душа Иисуса при мысли о немилосердном и самом наглom торжестве зла над добром, поругании всего великого и святого в Кресте! В молитве Иисуса о Чаше мы слышим вопль святой души, содрогнувшейся гнидой картины греха человеческого в самом крайнем его проявлении. Страдания Гетсиманские отбавлены святыми страданиями святого существа и ни чем другим. Все другие мыслы рационализма на евангельские тексты ничтожны по своей доказательной силе и не заслуживают особого внимания.

В вопросе о безгрешности Иисуса Христа решающую важность должно иметь слово самого Иисуса Христа для всякого верующего христианина.

внутренний мир человека известен лишь самому человеку, а не посторонним (Кор. 1, 2), и потому свидетельство Иисуса Христа как раз удовлетворяет тому требованию, которому не могут удовлетворить свидетельства других. Кроме того слово Иисуса Христа о себе должно внушать нам полное доверие и потому еще, что вообще всякой добродетели соответствует скромность, смирение: если смирение пропорционально добродетели, то свидетельство Иисуса Христа о собственной безгрешности является явным доказательством того, что Иисус Христос в нравственном отношении составляет исключение, что Он вполне безгрешное существо. Иисус Христос в нравственном отношении выделял себя из ряда людей. В то время, как от всех Он требовал покаяния, нигде не видно, чтобы Он сам требовал из себя покаяния, испытывал чувство виновности. Очень часто также различие между Ним и другими людьми выказывалось в даваемом Им людям названии грешников, чего Иисус Христос называет род людской ласкавым, грешным, прелебодейным. В то время как Иисус Христос запрещал людям судить других, сам себе Он приписывал право и власть оценки людей, право отписывать грехи, принадлежащее одному Богу. Отличительной общей чертой Его духовного настроения является чувство, или сознание постоянного близости к Богу, неразрывного единения с Богом, чего у людей обыкновенных быть не может. Есть и прямые изречения Иисуса Христа, например, (Ев. Иоанн, VIII, 26-27) Иисус Христос говорит людям: Кто из вас обвинит Меня во грехе? В XIV, 26 Иисус Христос говорит перед отречением: Видит князь мира сего и во Мне не имеет ничего.

2. Возможность, необходимость и значение догмата о воплощении в христианстве (7)

В учении о воплощении на первый раз представляется много непонятного и даже противного логическому рассудку. Именно здесь представляется

²⁶ Видеть вместе с Штрабом доказательство противного в крещении Иисуса Христа от Иоанна не позволяет Мф. III, 16, где сам Христос приводит иное основание своего крещения (См. Аполост. II, 22).

²⁷ О непогрешности Иисуса Христа, т.е. связанной с Его безгрешностью. См. в Аполост. II, 22.

непонятными два пункта: 1) Учение об одном Лице в Иисусе Христе при двух ипостасях (в виду того, что это учение отталкивает в полной мере оба ипостаси, следовало бы допустить и два лица — Божественное и человеческое); 2) Учение о невозможной, по-видимому, неизменяемости Божественного ипостаси при этом ограничении и унижении, которое Оно приняло на Себя, вошедши в тесную связь с человеческой природой. При всем том нет ни одного догмата в христианской религии, который был бы настолько понятен для человеческого разума, как догмат о воплощении. Он избегает от того, с какой точки зрения мы будем смотреть на познание. Если взглянуть на точку зрения рационализма, то придется признать этот догмат противоречием разуму. Но в понимании вещей далеко не входит одно логическое мышление, а требуется и нечто другое. Непонятное для разума понятно на другой почве — нравственной, практической. Мы признаем смысл за всем, что отвечает нашим требованиям. Таковы именно истины христианской религии: они отвечают на множество религиозно-нравственных потребностей человека. Таким образом, точкой опоры для понимания догмата является область нравственная, область совести. Воплощение Бога имеет высшую цель и отвечает множеству запросов души. Учение о воплощении лежит основанием христианской религии и религии вообще. В религии человек старается войти в возможно близкое общение с Богом, но при этом всегда человек сознает, что Бог — существо безграничное, что Он живет во свете неприступном. Эта мысль о неприступности Божества всегда охлаждала религиозное стремление людей, а вместе с тем служила источником, в котором издавна коренилась потребность в воплощении Божества. Человек желал, чтобы Бог каким-либо образом вышел за пределы Самого Себя, снизошел до человека, сделался ему доступным. Единственным способом в данном случае представляется воплощение Божие. Оттуда во всех языческих религиях находим верование в воплощение богов. (Но иногда здесь Божество является и не в человеческом виде.) Самое существование этой идеи указывает на ее истинность и ответственность какого-либо противоречия разуму в христианском учении о воплощении. Желание видеть Бога, созерцать Его, не ограничивалось одним только ответственным о Нем познанием, требовалось не в одной только религии, но и в философии:

оно высказывалась, например, Свтами Платона. Оправдание своё к тому желание находит в самой человеческой природе, чувственно-духовной, и в человеческом познании, имеющем тот же характер. Последняя степень истинности познания достигается соединением духовного и чувственным. Той потребности удовлетворяет воплощение Божества. Таким образом, учение о воплощении строит в связи с самым существом религии. Истина о воплощении имеет обширное приложение и к нравственной области. В Лице Иисуса Христа явление не только Бог, но и человек, каким он должен быть. В Лице Его мы можем созерцать свой человеческий идеал, а что важно для нравственного прогресса человечества. Христос явление живым примером нравственности и показателем совершенства человека. Мысль эта высказана ещё давно отцом Церкви Принеелом, епископом Лионским (III в.). Он доказывал необходимость явления в мире Божества даже и в том случае, если бы люди не согрешили. Человек создан по образ и подобию Божию, а потому, чтобы раскрыть образ Божий в человеческой природе, необходимо было явление в том Божественном оригинале, или первообразе, по котором создана душа человека.

В области так называемого идеального знания, принадлежащего философии и религии, мышление и воля почти совпадают. Здесь «хотеть» и «понимать» почти одно и то же; поэтому, желая доказать, что догмат о воплощении Сына Божия понятен, мы выяснили его отношение к воле, религиозно-нравственным потребностям, или показали его *необходимость*. Теперь мы должны показать его *возможность*.

Если религиозное знание основывается не на логическом разрядке, но на религиозном опыте, то поэтому и разладные возражения теряют силу и значение. Если нет строго логических оснований истины воплощения, то нет таких же логических оснований отрицать эту истину. И, действительно, рационализм берёт свои возражения на стороне, например, в различного рода религиозных и нравственных предразсудках и вообще строит свои возражения на почве, которая с разумом, логикой, наукой не имеет никакой связи. Говорят, что догмат о воплощении противоречит понятию о неизменяемости Бога, так как соединение Божества с человеком невозможно без каких-нибудь ограничений, при всепедальности Бога. Своим воплощением Бог должен был не

нравственно только, но и действительно, по самой природе, истинством Своим
Умаления, Уничтожения. Ещё языческие писатели первых времён христиан-
ства, как например, Пеллз и все неоплатоники, ставили на вид несовети-
мость Учения о воплощении Сына Божия с понятием о достоинстве и вели-
чии Божием. Это Учение христиаников о воплощении собственно и служило
главным камнем преткновения для их обращения к христианству. Мысль о
воплощении Сына Божия, особенно в связи с так подчеркнутым в христиан-
стве крестным распятием Его, казалось для язычников безумием. Однако
основания для такого отношения к христианскому Учению о воплощении с
язычников заключались не в каких-либо требованиях научных, философских,
но в общем складе их религиозно-нравственного мировоззрения. Оно было ре-
зультатом различных ложных религиозно-нравственных идей или предразсуд-
ков. Первый предразсудок языческий, составлявший слабое место язычества,
заключался в господствующей его мысли о невозможности общения Божества
с человеком. Язычник, хотя и искал богов в природе, тем не менее никогда
не верил в близость Божества к людям и даже в большинстве случаев отри-
цал Промысл Божий. Божество языческим сознанием представлялось почти
всегда существом чуждым и далёким от человека, даже страшным и гроз-
ным для него. Язычники более боялись, чем любили Бога. На почве такого
представления о Божестве, разумеется, невозможно Учение христиаников
Учения о воплощении Бога, где близость Божества к человеку вытсупает
весьма ярко. Мышало таким Учением в язычестве господство другого яще
предразсудка. Язычники не возвышались яще как следет до понятия о дей-
ствительном, истинном достоинстве и иконы были измерять достоинство
Божества и человека внешней меркой. Поэтому величие Божества языческим
сознанием представлялось несколько иначе, чем нашим нравственным сознанием,
воспитанным в духе христианства. Христианство воспитало в нас истинное
понятие о величии: величие заключалось не в гордости, неприступности и ил-
ле, а в самоотречении и любви. За недостатком этой меры достоинства
язычник не мог принять Учения о воплощении, по котором Божество не
только не Умаления, но даже явления в истинном свете, как безграничная
Любовь. *Воплощение не только не ограничивает Божества, но служит к про-*

*явление Его истинных свойств, откровение Его истинного величия и славы в
возможной степени.*

Христианские апологеты по поводу возражений против догмата о воплощении, для выяснения возможности воплощения, прибегали к аналогиям из области физической и нравственной, так, например, мысль о неизменяемости Божества разъясняли сказанием на то явление в природе, что дши солнца не черпает никакого изменения, вреда, и в том случае, когда падает на грязь; подобным образом, даже если считать тело человека нечистотой, и Божество, соединяясь с ним, не черпает никакого ущерба. Но они обращали особенное внимание на то ложное идея, господствовавшее среди язычества во времена Платона, что материя сама по себе есть нечто дшное, что, следовательно, и тело есть зло, а потому соединение Божества с полным человеком невозможно, как ограничение Божественного достоинства. Наиболее аналогией для выяснения догмата служит факт соединения дшх, по-видимому, почти противоположных сберганций, каковы дшх и тело. Не только для того времени, но и для настоящего времени соединение дшх начал, по-видимому, - непримиримых, в одно цельное существо представляет неразрешимую задачу. Оттого говоря, оно чшо не меньшее, чем соединение Бога с человеком, и если мы отвергнем возможность воплощения на том основании, что оно представляется нам невыполнимым, то мы должны были бы отрицать то, чего нельзя отрицать, - факт соединения дши с телом. Между тем рационализм отрицает возможность воплощения, руководясь именно такой недорачтоточной логикой отрицать факт, когда он непонятен.

III

Первое пришествие Христова для восстановления Царства Божия в человеческом роде исполнением от Зла

(Учение о деле Христовом)

**Общий обзор дела Христова в первое пришествие
Христово и план изложения его; о схеме Троиствен-**

НОГО СЛЪЖЕНИЯ ИИСУСА ХРИСТА (†)

Обыкновенно чтение об исполнении раскрывается под схемой так называемого тройственного служения Иисуса Христа (ἰσοσύνη τριπλήτης). По этой схеме Иисус Христос совершил наше исполнение троичным способом: как пророк, провидевший людей истинных и давший им закон; как первосвященник, принеший себя в жертву для примирения Бога с людьми, и как царь, проявивший необходимое для нашего спасения могущество. Схема эта имеет свои достоинства и недостатки. Для неё есть, несомненно, некоторые основания в Библии. Уже в самом имени *Мессии*, или *Христа (помазанник)*, содержится указание на тройственное служение: в ветхом Завете помазанниками назывались пророки, первосвященники и цари, возводившие в своё достоинство через миропомазание, и их служение в сущности было только прообразом новозаветного служения Иисуса Христа родом человеческом для его исполнения. В Новом Завете указания Иисуса Христа наименования пророка (Лк. 24, 44), первосвященника (пол. Евр.) и царя (Ев. Иоанн 6, 49; Апок. 1, 3 и др.). Имеет за себя основание эта схема тройственного служения и в церковном предании: в зародыше её мы встречаем у Григория Нисского, Лактанция, особенно у церковного историка Евсевия, но научной обработкой чтение об исполнении по этой схеме обязано преимущественно протестантскому богословию (Кальвин, Меланхтон, Гергард). Схема тройственного служения не чужда некоторым и внутренним недостаткам, обвиняла собой дело исполнения с главными его сторонами. Человек страдает от трёх бедствий: от невежества, или незнания истины и добра, от греха и от своего бессилия перед окружающей, отовсюду теснящим его, злою, особенно смертию. Отсюда исходить человека значит освободить его от этих трёх бедствий его жизни. Тройственное служение Спасителя, как пророка или учителя истины, как первосвященника или исполнителя греха, как могущественного в борьбе со злом царя в царстве Божию, как раз именно удовлетворяет этим трём канонам. Во Христе являемся нам мудрость Божия, провидящая человека, в нём являемся истина Божия, очищающая нас от греха, и сила Божия, освобождающая от зла как в нашей нравственной и физической природе, так и во внешней физической природе, во всём мире. Конечно здесь верно сказывается главное это.

роны исполнения, но исполнение не исключает возможности применения к нему и других схем. Прежде всего, не следует давать единственнозначущего значения формам троиственного служения. Если дела великих людей трудно бывает нам сложить в какие-нибудь определенные рамки, то тем более трудно и невозможно вписать в какие-нибудь рамки, или богословские схемы, истинно-чуждое дело Христово, принадлежащее не человеку, а Бого-человеку, следовательно, - бесконечно богатое своим содержанием. Истощить что-либо дело во всей полноте в какой-нибудь форме так же невозможно, как горючее вычерпать море. Очевидно, что такой форме должно приписывать лишь относительное, словесное значение: не надо забывать, что ее не сполна охватываются и обнимаются всё дело Христово, и охватывается многое, не затронутое ею, необъяснимое. При этом и в таком значении традиционная форма все-таки охватывает неизбежно некоторых неизбежных недостатков. Прежде всего, строго определенная, форма что-либо отличает некоторой исключительностью. В сущности, как показывает наблюдение, трудно с точностью определить объем и содержание каждого из трех служений, и с догматическим они определяются различно. По одним, в составе пророческого служения входит одно только словесное служение Иисуса Христа; по другим, сюда входит и Его жизнь. Одни относят Христа к пророческому служению, другие - к царскому; с одних точек зрения в нем мы находим под рубрикой о царском служении, с других под рубрикой пророческого служения и первоапостольского даже; с догматическим XVI в. пророческое служение обычно соединялось с первоапостольским и т. д. Точно так же не определены и различны указания на взаимные отношения между тремя служениями. Во всяком случае схем, а особенно если каждому служению дадим точное определение, до некоторой степени неизбежно нарушается целостность в деле Христовом. Обыкновенно в догматиках каждое из служений рассматривается независимо и отдельно от других, и связь его с другими служениями представляется нечто внешним, механическим путем: большую часть представляется, что в каждом служении цель его достигается независимо от других служений своими средствами. Цель пророческого служения указывается с одних в просвещении мира, с других в нравственном исправлении человека, с третьих еще шире - в воздании образа

Божия в человеке, в обновлении его падшей духовной природы и т. п. Спрашивается, можно ли достигнуть этих целей одним учением Иисуса Христа и примером Его жизни независимо от других служений? Пророческое служение в данном случае достигает своей цели только в связи с первокапищенническим, по силе которого человек очищается от греха, потому что пока жизнь в человеке невозможна без очищения от греха, без прощения. Точно так же и без царского служения, без благодати Божией, очищающей человека от греха, прощающей его грехи, невозможно достигнуть цели пророческого служения: пророческое служение предполагает еще царское. Если главная цель пророческого служения состоит в одном прощении грехов, то и эта цель не может быть достигнута без царского служения. Важнейшие истины христианской веры открываются не путем учения, а путем фактов, или событий земной жизни Иисуса Христа; но главнейшим из таких событий, имевшим решающее влияние на религиозное и философское мировоззрение человека, является Воскресение Иисуса Христа из мертвых. Первокапищенническое служение Иисуса Христа предполагает пророческое. Оно заключается в соделании правды Божией посредством жертвы, принесенной Иисусом Христом; но фактов жертвоприношения, по мнению многих догматиков, была не одна только крестная смерть, но и вся земная жизнь Иисуса Христа. (Даже учение Иисуса Христа, которое нельзя отделить от Его жизни, в своем роде является одним из исключительных подвигов Иисуса Христа). Таким образом, Первокапищенническое служение находится в тесной зависимости от пророческого. Недостаток рассматриваемой схемы состоит еще в том, что кроме первокапищеннического служения, другие служения никогда не ставятся здесь в связь с исполнением. В каком отношении к исполнению стоит пророческое служение Иисуса Христа, ответ на этот вопрос трудно найти в кругах догматиков. Отношение дела Христова заключается в исполнении, а потому в цельном, органическом изложении учения исполнения

²⁸ Русские догматики в этом отношении разделяются на две группы, из коих одна исключительное значение дает одной крестной смерти Иисуса Христа (архиепископ Филарет), другая - всей земной жизни Иисуса Христа, завершаемой Крестом (митрополит Макарий, архиепископ Антоний).

все эти события должны быть поставлены в тесную связь с исполнением и объединением в четкой одной цели.

Гораздо лучше в данном случае, как и в других, предпочесть богословско-холодильническим формам, куда больше часть систем и односторонним, безысходный, простой способ представления, какой находим в Библии и в писаниях отцов и учителей Церкви. Сами символы нашей православной веры отчасти намекают такой путь изложения догмата исполнения, как это видно в более распространенном и употребительном никео-цареградском. В нем наметены все главные стороны, или события земной жизни Иисуса Христа, имеющие для нас исключительное значение. Иисус Христос исполнил нас: 1) своим воплощением, соединением с человечеством и явлением в мир во плоти; 2) своим учением, жизнью, деятельностью; 3) некоторыми особенными делами и событиями, каковы, в особенности: страдания и крестная смерть, 4) воскресение из мертвых, 5) восхождение во ад, 6) вознесение, 7) ниспослание Духа Святого в мир, 8) основание Церкви. Одним словом, здесь почти перечислены все те события, которые лежат в основании особенно чтимых православных Церквей двенадцатых праздников. Сюда не входят такие, как Обрезание Господне, Вознесение Господне, Крещение, Вход Господень в Иерусалим и Преображение; но и эти события имеют догматическо-исключительное значение, поскольку все они служат откровением Богочеловеческого, мессианского достоинства Иисуса Христа. Внимательный анализ этих фактов евангельской истории и их значения в деле исполнения позволяет и даже делает необходимым систематическое их рассмотрение в известном порядке, или по известному плану. Сметительный в настоящем случае план указывает самым характером исключительных фактов: по своему характеру, или отношению к исполнению, все они удобно разделимы в три группы, обозначающие собой три различных момента, или три стороны в исключительном событии Иисуса Христа. Учение и жизнь Иисуса Христа составляет одну сторону исключительного события Иисуса Христа: здесь Спаситель является Светом и Учителем мира и в слове, и в самой жизни своей, как образец и пример добра. Страдания, проходящие через всю земную жизнь Спасителя и завершаемые, наконец, крестной смертью, составляют другую сторону исключительного события, требующую отдельного и осо-

венно внимательного исследования: Здесь во Христе Бог являет нам со стороны Своего нравственного существа явство любви, и явство Иисуса Христа делателя нашей явственности, очищением от греха. Наконец, третья и последняя сторона земного явствия Господа обвиняет Собою все те факты, в которых Он являет властным и могущественным Царем царства правды и добра, Силою и Избавлением нашим, Победителем зла, т. е. греха, смерти и диавола; что, явством, те факты, которые явились плодом Крестной Смерти Иисуса Христа, т. е. Его сошествие в ад, воскресение, вознесение, ниспослание Св. Духа на верующих для их овящения и основание Церкви. Из изложенного видно, что эти три стороны испительной деятельности и жизни Иисуса Христа довольно точно соответствуют трем явствиям в традиционной схеме (с тем отличием от последней, что овящение включает здесь в себя царского явствия Иисуса Христа, а не рассматривается отдельно от испития).

А. Откровение истины во Христе Иисусе

(Иисус Христос Учитель и Свет мира)

1. Иисус Христос, как единый Учитель человечества (1*)

Сам Господь Иисус Христос приписывал Себе звание Учителя и говорил, что в полном и собственном смысле Учителем людей может быть только Он один (Мф. 23, 8). Действительно, как Учитель, Иисус Христос не может быть поставлен в одном ряду с Учителями человечества, каковыми признаны Бадда, Сократ, Конфуций и им подобные. Иисус Христос стоит по своему познанию истины в особом отношении к ней, - не в таком, в каком находимся к ней люди. Он в полном смысле есть самосветящийся свет мира, незаметкованный от другого света. Даже о пророке, как Иоанн Креститель, сказано: Он не был светом, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете (Св. Иоанн. 1, 7); и пророки светили мир в Свете Завета заметкованным от Бога светом и в такой мере, в какой получали его от Бога. Тоже должно сказать и о всех представителях человеческой мудрости. В то время, как Иисус Христос Самого Себя называет истиной, полным обладателем ее, великий человек в истории только икает истину: истина не

в нем, а вне его, он должен найти ее и приблизиться в такой или иной степени к ней²⁹.

Если Иисус Христос есть Сам носитель истины, то что естественно отражается и на способе и тоне Его учения. Уже современники подметили особый тон в учении Иисуса Христа «Он», говорят, «был пророк, сильный в слове», «учил со властью, не как книжники и фарисеи». И прежде всего обращает на себя внимание безусловно законодательный тон учения Иисуса Христа. Иисус Христос не доказывает своих положений, а только выказывает их, потому что Он говорит истину, — такое положение, которое, будучи истиной, служит основанием другой истины, и само не требует доказательства. В учении Иисуса Христа есть много других особенностей, которые отличают его от обыкновенного человеческого учительства. С именем учителя привыкли связывать представления о философе или, по крайней мере, о человеке, обладавшем громадными знаниями теоретическими, а Иисус Христос не оставил нам никакой философской системы и не дал в своем учении ничего даже похожего на философию. Он не удовлетворяет, по видимому, ни древнему идеалу учителя-философа, ни современному идеалу учителя-учёного, поскольку древние искали спасения от всех зол в философии, а теперь ждуть его от науки, вообще же — в одном знании (в зависимости от раскрытого выше ст.р.²⁹ — неправильного воззрения на зло и его происхождение). Иисус Христос избран для спасения от зла другой, более могущественный и действительный путь, — не путь воздействия на один только ум человека, но на все его душевное существо, не путь учительский в тёмном смысле слова, а более действительный и величественный путь исторического факта явления Бога во плоти. Царство Божие является истинно не в слове, а в силе, потому что оно всё сосредоточивается в самом слове, Его Лице и деле. Учение Христово заключено не в одних беседах и речах Иисуса Христа, но в речах, делах, в событиях Его жизни, как: страдание, смерть, воскресение, вознесение, и, наконец, особенно — в Его личности, ибо Христос — Свет, Истина, Путь и Жизнь, и «Сияние славы Отчий», откровение Божества. Путь, избранный для спасения нашего Христом, отвечает правильному понятию о зле

²⁹ См. Ев. Иоанн. 8VIII, 4; 8IV, 7; 8II, 7.

и исполнении. Зло коренится по христианскому Сцению прежде всего в сердце человека и путь к истине прежде всего застроен именно в сердце. Поэтому исправлением и обновлением души человеческой Иисус Христос делает последние снова способное к познанию и восприятию истины. Наконец, и поэтому Иисус Христос не оставил Своего Сцениия в виде какой-либо блестящей философской системы, что опять-таки что не отвечало главной цели Его исполнительской деятельности. Иисус Христос пришел не словом, не внешнею какой-либо властью, например, обаянием слова, красноречия, или идеями привлечь людей к истине: Он хотел, чтобы люди свободно шли к истине, искренне только по любви к ней, не свлекимые ничем посторонним; чтобы они принимали деятельное участие в своем спасении; откуда пророчество в Сцениии и жизни, в словах и делах как нельзя более соответствовало этой цели. Не надо было Иисусу Христу вмешиваться в мир в форме необыкновенного красноречия и выдающийся способности, а так же и готовок систем, как в философии: философия всегда дает нам истину в готовом, законченном виде, так что здесь истина является для нас чем-то внешним, со стороны сообщенным нам, человек ставится к ней в пассивное, пассивное отношение. Иисус Христос сообщает Свои истины не так, как сообщают истины философы: Он не дает слушателям Своим ничего такого, чего они сами не способны были бы понять, до чего они не дошли еще, - Он приспособляется в Сцениии Своим к стинии их духовно-нравственного развития (Исаян. 54, 13). Между тем обыкновенно стинители людей в этом и поругывают своим чужд и замедленным, что открывают какие-либо новые истины и проповедают новые идеи, неизвестные другим. Форма проповеди Христа различна как раз на стинительской деятельности слушателей: большая часть Иисуса Христа выказывала Свои мысли, истины, под покровом, а не прямо; так называемый акроматический метод Им редко применялся (т. е. произнесение цельных, длинных речей). Большая часть Он выказывала Свои мысли в виде афоризмов, или кратких изречений, под формой загадок, или аллегорий; иногда вместо ответа Он ограничивался только вопросом, наводящим на ответ, а большую часть считал притчами. Притча, любимая форма Сцениия на Востоке, в стинях Иисуса Христа имела особый смысл и значение. Не давая истины сразу в готовом, законченном

виде, а заключая её под различными образами, символами, притчами, как нельзя более, соответствовала указанной цели сохранения Самостоятельной Независимости Иудеев: она заключала Иудеев искать разгадки её, вдала мысль к самостоятельной работе, заключала человека поглубже вникнуть в смысл слов Христа, подумать над ними, вследствие чего знание истины, сообщённое таким образом, становилось почти результатом самостоятельного ищания её. Конечно, как Учитель, Иисус Христос многим другим отличался от обыкновенных Учителей, проповеданных историй, но указанное в общем характеризует существенное отличие Иисуса Христа, как Учителя, от других, человеческих Учителей.

1. Главный предмет и содержание Учения Христа (1°)

Иисус Христос пришёл на Землю Иудеев истине: ИИ на что родился и на что пришёл в мир, говорил Он, чтобы свидетельствовать о истине (Св. Иоанн 8:12). Что же такое истина, спросил вместе с Пилатом? Не давши ему ответа на этот вопрос, почему что Пилат, как равнодушный египтик, более не искал и не ждал истины, Иисус Христос ранее дал ответ на вопрос, что есть истина, - ответ, которого не давал ни в древности, ни в нынешнее время никто из Учителей: ИИ есть истина, путь и жизнь. Откуда следует, что главным предметом, или центром Учения Иисуса Христа, является личность самого Учителя, Иисуса Христа, который есть истина. В этом отношении Учение Иисуса Христа опять таки занимает исключительное положение в истории. Обыкновенно, личность Учителя всегда скрывается за Учением; в философии, в Учении мы ценим не столько личность, сколько то, что сделано ею, и для истории науки, и философии безразлично, кто такие, как личности, Платон, Декарт, Кант, Спиноза и другие: их значение в истории измеряется тем, что ими написано, сказано, сделано. Не так в настоящем случае. Если Иисус Христос есть Сам воплощение истины, то, конечно, на пути к истине нельзя обойти Того, Кто есть истина; необходимо знать самого Христа, чтобы знать и понять Его Учение и дело. Христос не просто Основатель, но и предмет религии: Он одно и то же, в сущности Он есть само христианство, и оно на все времена связано с Его личностью (Св. Агустин. Апология христианства. Перевод А.П. Лопухина СПб. 'Ж', стр. 77). Главная особенность христианства заключается не в совокупности догмат.

ческих или нравственных правил, а в явлении Божественной Личности, дела и Сущие Которой изображены в Евангелиях³⁰ (Рос. Апологетические лекции. Перевод М. Фивийского. Москва. '88, стр. 7).

Иисус Христос двояким образом открывает в Своей личности истину. 1) Во Христе прежде всего конкретно (наглядно) открылась людям истина религии, истина Божества: Он показал нам, что такое Бог, насколько что можно показать человеком. Иисус Христос являет по Своей Божественной стороне откровение Божества, наглядным отражением, или изображением Его, какое только доступно человеческому сознанию. Вспомни, как говорит ап. Павел, в послании к Римлянам и образом исповедания Его³¹ (Евр. 1, 3), Иисус Христос являет завершение Божественного откровения в истории. Он Сам указал: Отец! Я проглаголю Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. Я открыл имя Твое³² человекам³³ (Иоанн 8, 14). Иисус Христос в другом случае, указал вам все, что слышал³⁴ от Отца Моего³⁵ (Иоанн 8, 26). Бог, говоривший вначале через пророков кратко и разным способом, впоследствии дней говорил нам в Сыне³⁶, говорит ап. Павел в послании к Коринфянам I, 1, и этим точно обозначает ход Божественного откровения в истории человечества. 2) В Иисусе Христе кроме Божественной стороны есть еще человеческая. Как человек, Иисус Христос являет конкретным откровением другой истины, - истины человека, т. е. того, что такое человек по существу своему, каким он должен быть. Никто из людей не представлял и не может представлять в лице своем человеческого идеала, к осуществлению которого люди только стремятся (а в этом особенно мешает греховность человека). Но Иисус Христос, впадши в грехlessness, являет живым олицетворением и воплощением человеческого идеала, образцом человека, показателем того, чем должен быть человек. Как откровение Божества, Иисус Христос конкретно являет Учителем религии, как откровение человека - Учителем нравственности. Таким образом, нравственное и религиозно-догматические Сущие даны Иисусом Христом в такой оригинальной форме,

³⁰ См. подр. в соч. Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата исповедания. Киев. '88, стр. 11-12.

которой нет и какова невозможна во всякой другой религии, кроме христианской.

Иисус Христос знает истину Самой Своей Личностью, но знает истину также и словом. Словное знание Христово также распадается на два отдела: а) знание нравственное, практическое, и знание б) догматическое, теоретическое. Своей личностью, примером Своей жизни Иисус Христос ясно показывает, в чем состоит истинная добродетель человека, в чем состоит нравственность, короче — Он является Своем примером любви к Богу и ближним. Вся словное знание Иисуса Христа, в общем, представляет собой разъяснение двух основных начал нравственности, и таким образом свидетельствует в пользу и Личности Самого Учителя: любви к Богу и любви к ближним. Рационализм составляет в полной силе нравственное знание Иисуса Христа, но отрицает в нем совершенно элемент теоретико-догматический. Вопреки рационализму, воплощающему все знание Иисуса Христа к одной морали, в Евангелии мы находим доказательство обратного: в знании Иисуса Христа ясно выделяется религиозно-догматический элемент. Не излагаю подробно содержания догматического знания Иисуса Христа, достаточно для этой цели указать только существенное его содержание.

Религиозно-догматическое знание, как и нравственное, изложено в Евангелии общими разъяснением личности Иисуса Христа, как Божьего человека. Так как всякое дело Христово имеет значение и смысл подает в Личности Иисуса Христа, что почетом Его знание стремилось возвести сознание слушающих до личности Иисуса Христа, Его значения в жизни человеческой и в деле спасения. Отсюда центральным пунктом, предочинем всего знания Иисуса Христа является сама Личность Иисуса Христа. В этом отношении главным предметом знания Христова являются следующие темы: отношение между Богом Отцом и Иисусом Христом, отношение Иисуса Христа, как Иисуса Христа мира, к людям, знание о Его Божественном посланничестве, о Его миссии в деле. Иисус Христос часто и подробно говорит о Своих отношениях к Отцу, чтобы выразить, какое значение имеет Он в деле спасения людей. Он и Отец одинаковы по существу, — Кто видел Его, видел и Отца; почетом, для исполнения людей, т. е. примирения с Богом, люди необходимо должны верить.

пить в тени евязи с Иисусом Христом: «Никто не приходит к Отцу, токмо Мною» - говорит Иисус Христос. Таким образом, в Своей Личности Иисус Христос Сказывает предство к соединению с Богом. Связь Христа с Иисусом Христом с людьми должна быть самая тесная, органическая, наподобие той, каков ветки евязаны с деревом: Он «виноградная лоза, люди» Его ветки; вся задача Его дела заключается в том, чтобы пришить еские ветки к живой плодоношной лозе, - к Нем Самому. Время до второго пришествия представляется как время прививки к Лозе, с окончанием которого наступит еда над людьми, когда еские ветки, не привившиеся к Лозе, сами собой должны Спасть с Нею. Однажды люди спросили Иисуса Христа: «Что нам делать, чтобы творить дела Божии?» Иисус оказал им в ответ: «Вот, дела Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Иоанн VI, 29). В этих словах Иисус Христос кратко выразил ещность Своего религиозно-догматического Счения: вера в Сына Божия, как Иисуса Христа, есть главное, к чему стремиться Его Счение как к евой цели. (Подробнее обоснование этого положения мы находим особенно в апостола Иоанна Богослова в его «ом еборном послании»: см., например, II, 23; III, 1; IV, 19; V, 13, 16).

О догматическом элементе в Счении евангельском и о теории бездогматического христианства. По мнению рационализма, естественные стороны в христианской религии составляют не догматическое Счение (его можно и отбросить), а нравственное Счение о любви, провозглашенное в Нем с таким смелостью и широтой, с какими оно ранее Иисуса Христа никем не провозглашалось. Догматы изгоняются из христианской религии, а религия превращается в нравственное на едущих основаниях: «Своим Счением о любви христианство, говорит, приносило и приносит несомненные пользы человечеству, соединяя и примиряя отдельные лица и народы, догматическое же Счение было бы всегда производило лишь споры и несогласия.» Так как значение религии основывается на естестве е нравственного воздействия на людей, а нравственность не нуждается в знании догматов о том, например, что Бог Отец не рождается и т. д., то и догматы в религии не нужны.» Иисус

³¹ Подр. см. *Значение Креста в деле Христовом* (Op. iiii.) стр. 22, 23.

Христос не считал людей метафизиком, в Евангелии нет догматического учения: Спаситель только проповедовал любовь и был только моралистом.

1). Центр тяжести первого возражения заключается в предполагаемой (но в действительности — мнимой) простоте, непосредственной очевидности истин нравственных в противоположность истинам теоретическим, как догматы. Простота и непосредственная убедительность действительно составляет неотъемлемое свойство элементарных правил морали, например, правило «не убий» само по себе простое и не требует объяснений. Но по мере того, как мы переходим от элементов морали к более сложным моральным концепциям, эта простота и первоначальная ясность и очевидность всё более и более исчезают, разобравшись в вопросах жизни становится всё труднее и труднее, — и вопрос, что делать и как жить, в конце концов становится одним из труднейших, а ответы на него чрезвычайно разнообразными. В области научно-философской обработки нравственных вопросов нас прежде всего и поражает именно это необычайно разнообразие и разногласие нравственных понятий и идей, под впечатлением которого чувствуешь всякую надежду на возможность единомыслия в вопросах нравственности. Что касается тех многих печальных и тяжелых страниц в истории, которые оставила в ней приверженность людей к догматам, то винов их не сами догматы, а люди и их фанатизм, и их страстями, пороками, и все тяжёлые догматические споры и преледования в Церкви Христовой так же мало могут быть представлены в виде или к свету догматом, как огонь — обжог, пожары и т. п. История позволяет в данном случае сделать вывод, что люди вкладывали в свои споры о вере более страстного увлечения, чем во всякие другие споры. Они видели и видят в догматах самое важное и драгоценное в религии, опору и базу для истинной жизни и деятельности, справедливо думая, что кто имеет верные понятия о себе и о вещах, тот может верно (правильно) действовать и жить. Кроме того, они видели и видят в них непогрешимый ответ Самого Бога на вечно волнующие нас человеческие вопросы.

2). Мнение, что можно быть хорошим христианином без знания христианских догматов, есть, собственно говоря, лишь частное применение к христианской нравственности того неправильного воззрения, которым отрицается

вообще руководительное значение идей в деятельности человека и двигательная сила воли переносится на творчество. Конечно, людьми чего двигает слепые творчество и страсти, но такие люди не ограничивают разнообразие своего поведения и не могут быть названы разумными: разумный человек не довольствуется одним ощущением силы какого-нибудь творчества, но хочет знать, должно ли ему последовать последнему и, если должно, то почему? Почему он должен следовать одним велениям своей природы, и противиться другим? Почему он должен любить ближних, а не ненавидеть? Почему он должен давать перевес в себе духовным впечатлениям над творческими, считать первые высшими, а вторые низшими? В конце концов поведение такого человека, вся его жизнь будет плодом его общего теоретического мировоззрения, его понятия о себе самом, о своем назначении, природе, цели, обо всех окружающих его предметах. Знание, разум, таким образом, является основанием его нравственной деятельности, а последняя следствием, или естественным выходом из него. Мораль христианина не составляет исключения из этого общего правила. В этом убеждает нас и частное исследование отношений христианской морали к догматам христианским. Связь эта двоякого рода: а) во-первых, те или иные нравственные христианские правила могут быть связаны в отдельности с известными догматами, так что в отдельности установления возможным показать нравственно-практическое значение догмата и сделать из него прямо нравственное применение; б) во-вторых, христианская мораль как в целом, так и в отдельных пунктах является результатом общей совокупности догматов, что показать гораздо легче, чем первое. а) Нравственное значение некоторых догматов прямо очевидно, каковы, например, догматы о бытии Бога, о Его свойствах, о Промысле, о законах духа, о первоначальном грехе, о воплощении, искуплении, всеобщем суде, воскресении и др. Но даже и те догматы, отношения которых к нравственности неясны, на самом деле имеют жизненное значение, являясь в качестве основ христианской морали, таковы, например, догмат о тринитности Лиц в Боге, приподнимающий перед нами маленький уголок завесы, которая скрывает от нас Ико Ивче не причеснуом пребывающие Божество. Бог один, но не одинок (θεός ἁπλοῦς, ἀλλά ὁσίοι ἁπολιώριτοι): в Нем есть различие Лиц, пребывающих друг с другом.

гом в непрерывном общении любви, и в этом взаимодействии состоит внутренняя сокровенная жизнь Божества. Это знание объясняет нам, как любовь возможна в Боге едином, как определение его природы. Безсловный солитаризм предполагает непобедимые затруднения к признанию любви в Боге. В отношении к ком-то могла бы обнаружиться любовь Бога, или бы Он был один-одинешенек. Но мир не содержит Бога и притом, по ограниченности своей, не может быть вполне достойным предметом Божественной любви. Любовь Божия по-прежнему должна иметь нужда в другом, равном ей в существе, и эта нужда удовлетворяется в триипостасном Божественном бытии. На этом основании о нем, таким образом, свидетельствует реальность бытия любви в Боге, а след. в христианском нравственном знании, существование которого состоит в заповеди о любви к Богу и ближним. Если любовь составляет определение самой Божественной природы, одно из наиболее достоверных свойств внутреннего существа Божия, нам открытых (так что «Бог любви есть», прямо говорит апостол Иоанн), то и мы для себя должны признать любовь высшим нравственным благом, законом нашего нравственного существа. Многим кажущимся странными та горячность и одержимость, с какими велись догматические споры в IV и последующих веках, глубоко волновавшие верующих; но при всей своей кажущейся отвлеченности, споры арианские, македонянские, вызванные ереями аполинариков, несторианских, монофизитских, имели глубокое жизненное значение, так как здесь дело шло о важнейших догматах, на которых стоит верование христианства: догматы Троицы, воплощения и искупления. Было время, когда, так сказать, судьба всего христианства зависела всего от одной какой-нибудь буквы в слове Иисуса Христа, — от того, признавать ли Его ὁμοούσιον или ὁμοιοούσιον (единосущным или подобосущным). Признать первое означало уверовать в Божество Его, признать второе означало отречься от веры в Него и вместе с тем потерять все благоволения христианства. в) Конечно, христианская нравственность как в целом, так и в отдельных правилах выводится не прямо из отдельных догматов, а из целого мировоззрения, образуемого ими. В этом мировоззрении центральное место занимает знание о грехопадении людей и знание об искуплении, лежащие в христианском мировоззрении тесно связаны и оригиналь-

ности, какие его отличают от всех других мировоззрений религиозных и философских. Здесь то именно и находятся корни христианской морали, и поэтому начало все безусловно её специфические особенности, отличающие её от всяких родов и видов морали. Конечно, отрицание этих первооснов христианской религии было бы вполне равносильно разрушению и ниспровержению не только морали, но и всего христианства. От него ничего не осталось бы, а нравственное учение Иисуса Христа превратилось бы в ряд одних голых слов, ни в каком начале не объединённых, ни к какой твёрдой почве непривязанных. На чём держалось бы тогда, например, учение о любви ко врагам и о прощении обид, если бы за ним не скрывалось учение о милосердном Боге, Отце всех, о Кресте, о всеобщей греховности? Несомненно вообще, что христианская любовь к ближним основывается на идее о Боге, как любви, на учении об искуплении, воплощении, о единстве человеческого рода. Поэтому, что бы сделать вывод из сказанного, всякое изменение в догматах должно вести к соответствующему изменению нравственных идей в христианстве, как что мы и видим в разных христианских сектах и исповеданиях, а отрицание догматов — к отрицанию христианской морали. Вот почему Церковь христианская постоенно и такую ревностно оберегала целостность своих догматов, всячески ограждала их от искажений (ересей), и прележдая ересь, как величайшее и опаснейшее зло. Всякое заблуждение в сфере чисто нравственной она прощала и прощала человек, но ересь, искажающую и разрушающую самые основы, на которых зиждется христианская жизнь, т. е. христианское мировоззрение, она, в случае безысходности предостережения и вразумления, казнила анафемой (отлучением от Церкви). В данном случае, она руководится тем же духом, как действует в словах св. ап. Павла: *Аще мы, или ангел с небес благовестит вам иначе, еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал. I, 8).

2). Мнение, что учение Иисуса Христа совершенно свободно от примесей догматических, рассчитано разве только на незнакомых с Евангелием. Правда, учение Иисуса Христа было и проповедью морали, но, в отличие от Бодды, Конфуция, Сократа и др., Иисус Христос учил морали религиозной. А мораль религиозная вполне основывается на религии, её догматических положениях: на идее о Боге — Судии, Законодателе и Мздовоздавателе. Бог здесь ав-

авегтия первообразом того нравственного блага или дѣховного совершенства, которое осуществить призван человек (Мф. V, 48), и потому познание своего Божия приобретает нравственный интерес; послание и любовь к Богу здесь служат движущими силами деятельности нравственной; правила жизни и деятельности исходят от Самого же Бога, как источника нравственного закона, виновника и самой совести. Иер в бытие Промыслителя, Законодателя и Судии людей, давшего закон и следящего за исполнением его, являегтия, таким образом, в сопровождении целой группы догматических истин, главных опор и оснований религиозной морали. Что нравственное учение Иисуса Христа тено связано с теми или иными догматическими истинами, этого нельзя не заметить даже в самой нагорной беседе Его, провозглашающей рационалистами за типичный образец всех дѣлх бесед Его: идеалом нравственного совершенства и целью, к которой должна приближаться человеческая воля, с Него в нагорной беседе объявлен Бог (Мф. V, 48); Он выступает образцом для подражания человекѣ (ст. и д.), и все важнейшее часть своей беседы, обнимающей (V, 48) главные стороны христианской любви к ближним, Иисус Христос заканчивает: ¶Итак, будьте совершенны, как Небесный Отец ваш совершен, очевидно ставя в образец всех добродетелей людям, Им заповеданных, Самого Бога. Не проповедь любви ставил Он Сам примером цели своего учения и жизни на земле, а нечто другое, как это мы видим из так называемой первоапостольской молитвы (Ио. 17): ¶Сия истина жизнь вечная, да знает Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобой Иисуса Христа. И прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить (2). Главное содержание евангельского нравственного учения составляет проповедь о покаянии и вере, за которыми предполагегтия учение о грехе и благодати. Иисус Христос считал, что все люди грешны перед Богом, бессильны встать сами из своего падения, но что Бог прощает их, дает им неизреченную благодать, посылал для спасения их Самого собственного Сына. Таково в сущегтивных чертах нравственное учение Иисуса Христа. Оно совпадает с догматическим, - с учением о так называемом домогтронительстве нашего спасения во Христе, исходными догматическими точками которого служат догматы о первоначальном грехе, во-

площини, исплнени. Кто поѣтомъ откинетъ хоть одинъ изъ ѣтихъ догматовъ, тотъ откинетъ ѣтимъ самымъ вѣкъ нравственное учение Иисуса Христа и подъ видомъ учения Иисуса Христа будетъ принимать совсемъ что-то другое, а не то, чемъ училъ Иисусъ Христосъ. Въ частности, вотъ краткий конспектъ той догматической материи, которая входитъ очень значительной по объѣму частью въ учение Иисуса Христа. Богъ былъ центральною идеею, отъ которой начиналось и къ которой возвращалось это учение (Св. Иоаннъ XVII, 3). Удерживая ветхозаветный монотеизмъ въ воззрѣнии на Божество, Иисусъ Христосъ возвысилъ и дополнилъ его болѣе яснымъ учениемъ о дѣятельности сщщства Божия, исполнилъ идейные односторонние понятія о нравственномъ сщщствѣ Божиимъ, открывъ, что Богъ не только правосѣденъ, но и бесконечно благо. Онъ открылъ вполнѣ тайну тринитности Лицъ въ Богѣ, училъ о взаимныхъ отношеніяхъ Лицъ Троицы, въ особенности о Свѣтѣ Лице и Свѣтѣ отношеніи къ Богу Отцу. Онъ сказалъ въ Себѣ Самомъ посредника, черезъ котораго только и возможенъ путь къ Богу, и вѣлъ въ это Божественное посланничество и догматическое сщщство безсловесно-необходимое для спасенія людей. Что было первое и главнѣйшее требованіе отъ его последователей, — вѣра въ это Божественное. Онъ училъ, далее, объ ангелахъ и злыхъ дѣлахъ, о человеке, о бессмертіи, о воскресеніи мертвыхъ, о Свѣтѣ второмъ пришествіи, о страшномъ судѣ, концѣ мира и о загробной жизни. Вѣкъ ѣти предметы догматики. Такимъ образомъ, христіанская религія отъ начала, въ самомъ своемъ источникѣ, т. е. въ Евангеліи, заключала въ себѣ определенное вероученіе, такъ что христіанская догматика такъ же первоначальна, какъ и христіанская ѣтика и само христіанство; поѣтомъ рѣчь можетъ идти не о происхожденіи догматовъ въ Церкви, а лишь о развитіи или видоизмененіи ихъ (съ внешней стороны, какъ логически формализованныхъ истин). Иначе представляется дело богословами въ школѣ Ричца и въ теоріяхъ бездогматическаго христіанства въ настоящее время, болѣею частью примыкающихъ къ ѣтой школѣ (например, С. Гарнака, Гатца, Кафмана, Дрейфа, Фигли). Конечно, отвечаетъ намъ профессоръ Гарнакъ, что христіанская религія основана на вѣрѣ, имѣющей своимъ содержаніемъ определенную вѣру въ Бога и это Посланника Иисуса Христа, съ которой связано обѣщаніе блаженства. Но вѣра въ Евангеліи и позднѣйшая догма Церкви относителія другъ къ другу не какъ тема

и её развитие, так как здесь, в догматическом (или церковном) христианстве, к пониманию религии вкладывается новый элемент: религия здесь сводится к учению, лишь в незначительной мере сохраняющим в себе содержание Евангелия. (Ληρόουμ ἔρ Ἀσινὸελλῆλλῆλλῆ. Θρῖουρῖ i. ἔ. ουῖ. λῆψῆλῆ ἔκ. ἔ. I, ψ. "). В чём же состоит именно «Евангелие Иисуса Христа», что зерно христианства, неподвижный элемент его в истории развития догматов? Само Евангелие ничего похожего на догмат не имеет; из зерна выросло в Церкви не то, что должно было бы вырасти. Учение о господстве Бога-Отца над миром, заповедь о любви, проповедь о прощении и милосердии Божиим, о Царстве Божиим и о Божественном посланничестве Иисуса Христа – вот всё, чем исчерпывается содержание Евангелия Гарнака! О себе и о своём деле Иисус Христос, по stwierждению Гарнака, дал такие неопределённые и неполные показания, что в последствии потребовалось выполнение и разъяснение Его учения в фтих пунктах с неизбежным искажением его; даже о значении своей крестной смерти вэдто бы Спаситель не дал никакого определённого разъяснения! (I, 16; опровержение последнего ниже в 1 м.) Евангелие Гарнака ничего не хочет знать о первородном грехе или учении о всеобщей греховности людей, учения о Троице, Церкви, иерархии и таинствах, – вэдто бы ничем фтомс не шил Иисус Христос! (К учению Иисуса Христа о Церкви см. ниже в 1, о Троице – вэры догматик, о грехе – хочта бы Иоанн III, 1.) В конце концов шщитвинное содержание Евангелия с Гарнака сводится к некотором общем христианском настроении дшха, созданном Евангелием. Настроение богопреданности, смирения и любви к Богс и ближнимс, как закон и дар Евангелия, не черпывает собой всё последнее (I, 1) – в церковном или «Догматическом христианстве» Евангелие, таким образом, не получает должного выражения подлинной евой шщности, как и в обрядовом христианстве (см. I, 1). Догматическое христианство есть известная стшпень в развитии христианства, вызванная влиянием на него античного греко-римского дшха, его стремлением понычь Евангелие; фто – Пхристианство, заквчённое в понятия. «Догма есть дело греческого дшха на почве Евангелия» (I, 1), продолкчт «Греко-римского религиозного дшха первых двшх веков христианства и тогдашней греко-римской религиозной философии» (II, 1). Не отрицается влияние на развитие догматов

также иудейского богословия первоначальной апостольской эпохи и его толкованиями Ветхого Завета и мессианскими чаяниями и дрзгих, менее важных, факторов). Доказательств этого положения повизачаетца проф. Гарнаком громадное по объему и фзрздиции сочинение по истории догматов, и крздно, однако, ошибок в исходном его начале, - в определении самого содержания Евангелия. В сказании содержания Евангелия Нисдеа Сткный историк определяетца не Сткным историческим методом, а личными притрзачтиями, дсхом школы, и дачт априорное построение Евангелия. Впрочем, едва ли в предпритачии Гарнака какой-либо метод мог быть применен и дсвом, когда он отвергнул церковное предание, как порождение иудейско-греческого дсха, как икорзлзлз иудейско-античной мысли на зерне Евангелия. Тем более невозможно было для Гарнака выделение зерна христианства из икорзлзы его почтомс, что таковой емс представляется уже сама новозаветная письменность, например, в посланиях апостола Павла, представляющая собой некоторый продукт не только греческой, иколько иудейско-богословской мысли (I, жб-ж). Правильного изыяснения Евангелия не дачт почтомс уже апостола Павла! Стгичвенно при этом совсем не ожидать такого изыяснения от немецкого Сткного, отделенного от Евангелия безднов выков, образованием, дсхом прочтчантства и т. д. И так, произвол в определении содержания Евангелия в первую ошибку в теории проф. Гарнака, илзжащая однако для неж точков отправления и исходным началом. Эта ошибка влечет за собой открытие, что современное церковное Стение есть нечто совершенно иное, чем первоначальное христианство, Евангелие, что что новое Пдогматическое христианство. Новым или значительно видоизмененным являетца Евангелие уже и в писаниях апостольских, по мнению проф. Гарнака. Удивительное и невозможное допзщение для Сткного, признавшего подлинность и раннее происхождение апостольских писаний, как видели выше (ч ж)! Верно только что, конечно, что Евангелие апостолов, например, апостола Павла, и Евангелие профессора (Гарнака) илзщественно различны между собой, но что несколько не говорит, что в изложении проф. Гарнака Евангелие Нисдеа представлено точнее и вернее и действительности, чем в писаниях апостолов. Для точной передачи Стения Христа апостолы перед профессором имели слишком много преимлщств, закар-

чавшихся прежде всего в их непосредственной близости ко Христу и евангельской эпохе, а затем и в других условиях. Это были люди здравого смысла, Прочные и не книжные (Д. А. IV, 1), не отравленные предрассудками школы, чуждые греческой философии и тонкостям иудейского богословия, а потому более способные к точному восприятию и передаче фактов евангельской истории и евангельского учения. Это были правдивые очевидцы и свидетели Христа, а не философы, основатели философских школ (Кор. 1, 12; II, 13, ср. Ев. Иоанн. 2V, 10). Ближнее приращение к извращению первоначальному Евангелию закончилось, наконец, и в самом изъятии его, по которому оно не есть совокупность истин, всегда доступных перетолкованию, но есть исторический факт явления в мир Бога во плоти для спасения людей во всех системах координатива в нем других фактов (см. 11 и 12). Как конкретное явление истины в лице Христа и Его жизни, Евангелие было доступно пониманию и передаче самым прочным людям. Проф. Гарнак считал из видов такой характер евангельского учения, или христианства, иначе он не утверждал бы, что Догматы есть дело греческого духа на почве Евангелия: догматы, или истины веры, созданы не философией, а фактами евангельской истории, в которых Божественные истины явились первоначально непосредственно сознанию, ответственном воззрении людей, так впоследствии *логически формализованными истинами, или богословскими понятиями*. Таким последним догматы действительно много обязаны греческому духу. Выработанный греческим гением гибкий философский язык и изощренная долгов философской дисциплиной мысль много послужили точному логическому значению христианского учения и определению догматов. Но здесь греческий гений не вынес никакого нового содержания в христианство: им дана *форма*, а Евангелием *содержание* христианской мысли. Так именно всегда обстоит дело в истинном, церковном, течении догматической мысли, и только разве патологические проявления ее (в ереях) могли бы служить основанием теории проф. Гарнака, слишком далеко проводящей влияние греческого образования на судьбы христианской мысли. Только в этих патологических течениях христианской мысли, представлявших большее или меньшее отклонение от правильного пути, привносились чуждые языческие содержания в христианскую мысль и жизнь. И причины

Чтого здесь были очевидны: что искажение христианских идей в ересь было следствием неполного, по разным словам, превращения языческого духа новым духом Евангелия, неоконченного покорения ветхотельной мысли Евангелия. И явление, порождено, вечно возобновляемое в истории немощь нашего духа, его способность противостояния благодати и истине, недостаточное восприимчивость к Евангелию под влиянием греха. Здесь, а не в Греческом духе, всегда заключалась и заключалась истинный источник мысли, лишь по ошибке именуемой мыслью христианинов. Точно так же в односторонности и ограниченности человеческого духа, даже нравственной слабости и греховности его (а не в одном Византизме) скрыт источник и древних времён и поныне в истории церкви другого, наблюдаемого здесь, патологического явления, где, в противоположность крайности рационализма, готовы светить верё христианство к догме, к учению, как единственно главному и самому существующему в нём и забыванием христианской любви, одушевляющей христианское догма и не отделяемой от последних. Прелесть «бездогматического» христианства, будем столь же ревностны в осуждении и «безответственного» христианства. Что что христианство, где обходятся одним холодным догматическим веро без живой любви и христианской жизни, где считают достаточным для спасения буквы веры без животворящего духа её, одного холодного исповедания определённого списка истин холодными устами и живым сердцем. Не порождает ли это крайности, теперь ставшие для нас столь обычной, и крайности преледимого нами рационализма и значительной степени и да!

°. Закон и Евангелия в их взаимных отношениях (7°)

Обыкновенно догматическое учение Иисуса Христа называют *законом веры*, а нравственное — *законом нравственным*; в общем, учение Христа признаётся законом новым, совершеннейшим сравнительно с моральным. Слово «закон» указывает на те отношения, в каких мы должны стоять к учению Иисуса Христа: здесь предложены основные истины религиозного знания, обязательные для религиозного мышления; здесь также предложены правила жизни, обязательные для каждого верующего. Но откуда там вопрос возникает практический вопрос: в каких отношениях евангельский закон находится к ветхозаветному моральному закону, или Новый Завет к ветхому?»

Закон евангельский справедливо называется новым и совершеннейшим законом и более высоким; его существенные отличия от закона ветхозаветного настолько очевидны и велики, что основанное на них общее различие между ветхим и новым заветом часто даже преувеличивали, так гностики (Маркион) отделяли ветхий и новый завет непроходимой бездной, как откровение злого бога (ветхий завет) и истинного благого Бога (Новый). В самом деле, различие проходит как по теоретическому, так и по нравственному значению. Ветхий завет по своему понятию о Боге есть строгий абстрактный монотеизм, а Иисус Христос учит о Троице. Божество в ветхом завете изображается по преимуществу в атрибутивных своих величиях, - праведным, недотыкнутым, противоположенным миру. Бог изображен чуждым, карающим за грехи (Втор. VI, 4; Исх. 22, 2; Вт. IV, 7 и др.), тогда как в новом завете Он является Отцом людей, воплощением бесконечной благодати и милосердия. Бог в ветхом завете представляется Богом Израиля, национальным Богом, Богом прежде всего иудеев, а не язычников, а в новом завете Он Отец всех людей. В ветхом завете служение Бога было приковано к одному месту, - иерусалимскому храму (Втор. 22, 2), а Иисус Христос говорит, что истинные поклонники везде могут принести поклонение Богу. Главный центр тяжести ветхозаветного религиозного культа заключался во внешней стороне, в обрядах, в жертвоприношениях, а Иисус Христос проповедует поклонение Богу в душе и истине, проповедует религию, свободную от всех ограничений местных и временных, - религию духовную, универсальную (Иоанн IV, 23). Гораздо заметнее различие между ветхим и новым заветом в значении нравственном. Еще пророк Иеремия в своем предсказании о будущем царстве Мессии в ярких чертах изобразил нам существенное отличие Нового Завета от ветхого: Пятыдесят дни, когда Я заключил Новый Завет с домом Израильским и с домом Иуды, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в то время, когда взял их за руку, чтобы вывести из земли Египетской; потому что они не пребыли в том завете Моим, и Я привел их, говорит Господь. Вот завет, который завещаю дому Израильскому после тех дней, говорит Господь: вложу законы в мысли их и напишу их на сердцах их; и буду их Богом и они

владет моим народом (Иеремия 33:1, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100). Основным началом нравственной жизни в ветхом завете является справедливость, а потому моральность является здесь в форме внешнего права, а закон может быть назван внешним законом; главным началом нравственной жизни в новом завете является любовь. Признак нравственной воли человека, ветхий закон стремился приобщить его к добру внешним образом, т. е. наградой и наказанием; не признавая же человека способным к самостоятельному познанию добра, ветхий завет давал множество различных частных предписаний, или указаний, стараясь по возможности обнять ими всю жизнь человека во всех ее подробностях. Иначе поступает Иисус Христос. Очищением и обновлением нравственной нашей природы Он приобщает нам добро, как внутреннее благо, при котором неизбежно уже становятся влиятельными внешние побуждения к добру. Блага замена принципа внешнего закона принципом внутреннего, закона внешних дел внутренним законом добра (любви) выражает истинность и подлинность сущности христианства и его нравственной стороны, его идеальность задачи. Ветхозаветный закон был написан на каменных досках, а Иисус Христос пришел начертать его на сердце. Он говорил, что дерево не может принести добрых плодов, пока оно само добро, что надо изменить дерево, чтобы оно приносило хорошие плоды (Мф. VII, 17; 23, 35; Лк. 13, 9; 14, 5; 17, 42; 21, 40; 23, 35; 24, 40; 25, 31; 26, 10; 27, 46; 28, 19; 29, 18; 30, 14; 31, 10; 32, 14; 33, 18; 34, 14; 35, 18; 36, 14; 37, 14; 38, 14; 39, 14; 40, 14; 41, 14; 42, 14; 43, 14; 44, 14; 45, 14; 46, 14; 47, 14; 48, 14; 49, 14; 50, 14; 51, 14; 52, 14; 53, 14; 54, 14; 55, 14; 56, 14; 57, 14; 58, 14; 59, 14; 60, 14; 61, 14; 62, 14; 63, 14; 64, 14; 65, 14; 66, 14; 67, 14; 68, 14; 69, 14; 70, 14; 71, 14; 72, 14; 73, 14; 74, 14; 75, 14; 76, 14; 77, 14; 78, 14; 79, 14; 80, 14; 81, 14; 82, 14; 83, 14; 84, 14; 85, 14; 86, 14; 87, 14; 88, 14; 89, 14; 90, 14; 91, 14; 92, 14; 93, 14; 94, 14; 95, 14; 96, 14; 97, 14; 98, 14; 99, 14; 100, 14). Поэтому оздоровление самой нашей природы евангельский закон ставит себе первою задачей; он начинает дело с корня, с причины, а моральность закона с следствия. Отсюда именно главным образом вытекают существенные различия между моральным и евангельским законом, из которых покажем некоторые. 1) Моральность закона проявляется главным образом на внешние действия человека, а Евангелие сообщает человеку добро, как нравственное настроение; поэтому закон моральности имеет характер внешний, а евангельский — внутренний. 2) Закон моральности имеет форму преимущественно отрицательную, т. е. он доказывается запрещением дурных действий и не ставит на первое место требование от человека положительного добра; а евангельский закон выражение свое находит в заповедях блаженства, где требуется от человека положительные добродетели (ср. Мф. 23, 23 и др.). 3) Моральность закона в качестве

мотивов к исполнению выступает награды и наказания, делаю, таким образом, радост и страх главными мотивами нравственной деятельности человека в ветхом завете; в новом завете основным побуждением к нравственной жизни является любовь ко Христу и к самому добру. Биге нагляднее различие между ветхим и новым заветом в нравственном отношении может быть показано сопоставлением таких законов, как Воко за око, зуб за зуб и Пакните врагов ваших. Но эти различия между ветхим и новым заветом не дают еще права к заключению об отношении между ними почти противоположности: среди различий немало открывающих и сходств ветхого завета с новым, в нас которых они не могут быть признаны взаимоотрицающими друг друга. Неправедливо утверждать, что ветхий завет проповедует исключительно абсолютный монотеизм: в ветхом завете мы находим в зародыше учение о Троице Бже. Нельзя также сказать, что ветхий завет изображает Бога исключительно в атрибутах грозного могущества: пламы и пророки изображают Бога в таких же чертах, как и новый завет. И в законе Бже Бог открывает Себя, как Любовь, когда призывает любви к Себе от людей (Кр. VI, *) и прямо в словах, как Нх. 22II, *; Нх. 222IV, *. Он открывает Себя любовью в видении пр. Моисею, пожелавшем видеть и знать Бога (Нх. 222III, *; 222IV, *). Особенно поучительно в этом отношении явление, или откровение Бога пр. Или на горе Хориве, в своей ревности по Бже и благочестие пожелавшем избежать кары своим соотечественникам. Бог умеряет его ревность и разъясняет его видением, где показывает, что Бже негодна такая ревность, граничащая с жестокостью, ибо Господь благ. Проще перед Иаковим сильный ветер, раздирающий горы итд., - Но не в ветре Господь; после ветра - землетрясение; но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня явление тихого ветра, и там Господь (Цр. 212, ж.). Неправедливо и то, что Бог в ветхом завете изображен исключительно национальным. Соломон при освящении храма просит в молитве, чтобы Бог слышала на этом месте и моления язычников, когда они придут в храм помолиться, т. е. он предвидел возможность универсальной религии; Симеон Богоприимец Нисла Христа называет светом проясняющим все языки; таким же Нисл Христос изображается и

У пророков Исаии и Иеремии. Ветхий Завет не безусловно призывал к одному месту поклонения Богу: Она в каком месте благодетельна Его благоволи, душе моя, Господи, восклицает Давид; не в одном внешнем обряде ветхий Завет полагал сущность служения Богу: бездушные обрядности в религии громили пророки Исаия, Иеремия, Осия и др. (Мих. VI, 1; О. VI, 1; VIII, 1; Ам. V, 2; Ие. I, 1; Ие. VI, 1; Цр. XV, 1; Иер. VII, 1; Ие. LI, 1; Пс. V, 1; Пс. XXII, 1). Насколько же превеличано различие между Законом Моисеевым и Христовым: сущность или цель того и другого одна и та же любовь к Богу и ближним. Когда Иисус Христос спросил в чем заключена сущность Его учения, и какая главная заповедь, то Он обратился к ветхому Завету, чтобы там найти формулу для своего нравственного начала, и взял её из книги Второзакония и Левит: Повеление Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твою, и всем разумением твоим. Она есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобна ей: повеление ближнего твоего, как самого себя. На их двух заповедях утверждает весь закон и пророки (Вт. VI, 1; Лев. XIX, 1; Пс. M, 1; Мф. XXII, 1). Главное начало в ветхом Завете, говорят, справедливость, право, а в новом — любовь, потому что Иисус Христос указал: Повеление новое даю вам, чтобы вы любили друг друга (Ио. XIII, 1); но Иоанн Богослов прибавляет, что эта заповедь вместе с тем и древняя (Ио. II, 1). Даже заповедь о любви ко врагам не безызвестна была древним (притч. XXV, 1; Пс. XLII, 1; Мих. XXIII, 1). Неверно, что Моисей закон исключительно направлен на внешние действия и не имеет в виду внутреннего настроения: Уже в десяти заповедях есть заповедь, относящаяся к внутреннему — Не пожелай; в Лев. XIX, 1 мы читаем: Не имей вражды в сердце своем против брата твоего; Не мечи и не имей злобы (пр. Притч. XXIV, 1; ж. Кто не извещает также Ие. 1, 1). Неправедливо, что Моисей закон — отрицательный: в числе десяти заповедей есть такие, где требуются положительные настроения (Пчти отца твоего). Неправедливо и то, что мотивами нравственной деятельности в ветхом Завете служат только расчёт и страх: Ветхий Завет даёт нам немало правил и примеров самоотвержения и бескорыстия. Примером может служить Моисей, который, ходатайствуя пред Богом

за народ, просил Его, чтобы Он его вычеркнул из книги живота и помиловал народ. Подзаконная мораль нельзя свекать в грехо-материальных основах, или мотивах, как вошло это в обычай во времени Вольтера: здесь, именно уже в книгах закона, даётся Господом предостережение против погонни за земными благами и напоминание, что вне одним хлебом живёт человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа живёт человек (Исход. VIII, 1).

Из всего сказанного следует, что пренебрежительное отношение к еврейскому закону и к новому завету не может быть одобрено. В ветхом завете мы открываем зерно вечной истины, которая открыта и ясно выказана в Евангелии. Эта истина не сразу дана была людям только потому, что в своём откровении Бог приспособляла и приспособляется к духовному состоянию людей (Св. Иоанн 2VI, 1). Божественное откровение не имеет естественного хода человеческого развития: оно стремится к тому, чтобы люди сознательно обрели себе истину; преждевременное же откровение некоторых истин могло быть даже вредно и во всяком случае бесполезно. (Так, знание о Боге в трёх лицах было бы преждевременно в ветхозаветной истории: вследствие склонности к многобожью еврейский народ не был бы способен достигнуть этого знания и знание о триединном Божестве превратило бы в знание о трёх богах.) Сам Иисус Христос указал, что Моисеев закон был дан лишь на время, когда господствовала греховная сила над правдой, когда любовь казалась только слабостью, повторением зла. Иисус Христос говорит о законах, касающихся развода, что они даны были по жестокосердию евреев, имели временное значение; этим же объясняется строгость 8головного Моисеева права. Отношение между ветхим и новым заветом правильно может быть выражено в старинном изречении, приписываемом блаженному Августину, что новый завет в ветхом скрывается, а ветхий в новом открывается (Ὁ καινὸς ἄλλοτε κρυπτοῦται ἐν τῷ παλαιῷ, τὸ παλαιὸν δὲ ἀποκαλύπτεται ἐν τῷ καινῷ). Между ними не такое отношение, какое существует между старым законом, которое ломается, и новым, которое ставит на его место: новый завет есть завершение, окончание ветхого, исполнение его. Новый завет находится в таком отношении

³² См. лекция *Значение Христа в деле Христовом* (Ош. 100), 119, 120.

к ветхому, как роженик к зрелому, или зрелый возраст к младенческому. Иисус Христос в этом смысле говорит: «Не думайте, что Я пришел разорвать (разрушить) закон или пророков: не разорить Я пришел, но исполнить (πληρῶσαι)» (Мф. V, 17). Здесь πληρῶσαι значит совершенствовать закон по его содержанию, открыть и показать настоящие зерно и смысл его (ср. 1 Сол. I, 5; Флп. II, 14; 1 Кор. X, 1, 2; 1 Кор. X, 28; 1 Кор. XII, 13; 1 Кор. XII, 18; 1 Кор. XII, 20; 1 Кор. XII, 27; 1 Кор. XII, 28; 1 Кор. XII, 29; 1 Кор. XII, 30; 1 Кор. XII, 31; 1 Кор. XII, 32; 1 Кор. XII, 33; 1 Кор. XII, 34; 1 Кор. XII, 35; 1 Кор. XII, 36; 1 Кор. XII, 37; 1 Кор. XII, 38; 1 Кор. XII, 39; 1 Кор. XII, 40; 1 Кор. XII, 41; 1 Кор. XII, 42; 1 Кор. XII, 43; 1 Кор. XII, 44; 1 Кор. XII, 45; 1 Кор. XII, 46; 1 Кор. XII, 47; 1 Кор. XII, 48; 1 Кор. XII, 49; 1 Кор. XII, 50; 1 Кор. XII, 51; 1 Кор. XII, 52; 1 Кор. XII, 53; 1 Кор. XII, 54; 1 Кор. XII, 55; 1 Кор. XII, 56; 1 Кор. XII, 57; 1 Кор. XII, 58; 1 Кор. XII, 59; 1 Кор. XII, 60; 1 Кор. XII, 61; 1 Кор. XII, 62; 1 Кор. XII, 63; 1 Кор. XII, 64; 1 Кор. XII, 65; 1 Кор. XII, 66; 1 Кор. XII, 67; 1 Кор. XII, 68; 1 Кор. XII, 69; 1 Кор. XII, 70; 1 Кор. XII, 71; 1 Кор. XII, 72; 1 Кор. XII, 73; 1 Кор. XII, 74; 1 Кор. XII, 75; 1 Кор. XII, 76; 1 Кор. XII, 77; 1 Кор. XII, 78; 1 Кор. XII, 79; 1 Кор. XII, 80; 1 Кор. XII, 81; 1 Кор. XII, 82; 1 Кор. XII, 83; 1 Кор. XII, 84; 1 Кор. XII, 85; 1 Кор. XII, 86; 1 Кор. XII, 87; 1 Кор. XII, 88; 1 Кор. XII, 89; 1 Кор. XII, 90; 1 Кор. XII, 91; 1 Кор. XII, 92; 1 Кор. XII, 93; 1 Кор. XII, 94; 1 Кор. XII, 95; 1 Кор. XII, 96; 1 Кор. XII, 97; 1 Кор. XII, 98; 1 Кор. XII, 99; 1 Кор. XII, 100).

Отношение между двумя заветами динамика в самом новом завете. В послании к евреям (6 гл.) апостол Павел называет древний закон *тенью* (тенью) грядущих благ, а не самым образом вещей. Действительно, в ветхом завете мы видим прообразы, символы, а в новом завете исполнение прообразов и самый образ вещей, т. е. самые вещи; в ветхом завете мы видим приготовления к исполнению, а в новом самое исполнение, самого Христа. Словом, между двумя заветами такое же отношение, какое существует между ожиданием и исполнением. Таким образом, связь между новым и ветхим заветом несомненна. Эта связь историческая, связь двух периодов в истории одного Божественного откровения, — низшего и высшего. Такую же связь периодов духовного развития мы находим в жизни каждой христианской личности. Каждая личность отражает историю человеческого спасения, как она открывается в Библии. И здесь есть периоды: ветхозаветный и новозаветный периоды развития. Духовное совершенствование не делает скачков, а строго следует закону постепенности. Чтобы обладать евангельской любовью ко всем человечеством, для этого надо пройти подготовительный путь, научиться любить, прежде всего, семью, родственников, соотечественников. Прежде надо научиться не делать зла, чтобы потом делать добро. В детстве, как и в ветхозаветном периоде в истории, нравственность имеет форму отрицательную: здесь заботы воспитателей главным образом направлены к тому, чтобы предохранить детей от дурных поступков. Само собой разумеется, что и мотивы детской нравственности ниже мотивов зрелого возраста. Иисус Христос именно в этом смысле, в смысле временного периода в нравственной жизни, признает значение Моисея законодательства и в христианстве: от богатого юноши Он потребовал исполнения прежде всего десяти заповедей. И ап. Павел в 1 Кор. VI, 12 отношение отцов и детей формулирует

словами шестой заповеди, и что тот самый апостол, который более других выминал отменё ветхозаветного закона Евангелием. Но, отбавляя в силе закон, как низше ступень развития, Иисус Христос требовал, чтобы люди не отбавлялись в своём развитии на той низшей ступени, чтобы они шли и Принимали плод много. Он признал несовершенными тех, которые отбавлялись бы на Моисеевом законе, так Он говорит: Из это знает, что вы ученики Мои, или вы будете иметь любовь друг к другу. В притче о страшном суде к ответу призываются же и те, которые не делали добра; те, которые избегали только зла, считавшие несовершенными по суду Христову в Царствии Его. По разъяснению апостола Павла закон Моисеев отменяет исполнением евангельского закона, ибо весь закон в одном слове заключен: любви ближнего твоего, как самого себя (Гал. V, ~), так что кто любит ближнего, тот, конечно, не будет нарушать заповеди закона Моисеева. Он говорит: Закон дан не для праведника, но для беззаконных и грешных (Тф. I, ж). Но всякий ли из нас может указать, что он пережил в своей нравственной жизни низше ступень духовного развития, представляемую внешним законом? А или так, что закон тот отбавился в силе и для нас. Вопреки тем, которые слишком умаляют значение Библии для нас (гр. А.Н. Толстой, например, высказывали даже о вреде чтения книг ветхого завета) мы приходим к заключению, что и для нас, христиан, Библия ветхого завета имеет значение, как слово Божие, хотя главное руководительное значение принадлежит Евангелию. Сам Иисус Христос изучал Библию и многие изречения евангельские носят явную печать того, что Он всегда был под впечатлением закона и пророков, особенно пророка Илии. Он и ученики Его, даже апостол Павел, особенно подробно разъяснявший мысль об отмене Моисеева закона, часто делают цитаты из книг ветхозаветных, даже из книг неканонических, как книга Иисуса сына Сирахова (Сир. 22VIII, ж; 24, ~ и Сир. 22III, ~). Вообще, ветхий завет в книгах, особенно значительных, представляет неограниченный сокровищник мудрости на первой ступени нравственного развития, а во многих местах ветхий завет возвышается над той низшей ступенью и говорит нам евангельским языком, например, в пророках и псалмах. Отбавился словом Божиим ветхозаветная Библия и в

догматических, или теоретических своих частях. Как видели (и), христианская догматика коренится в ветхозаветной догматике, и поэтому понять христианство без знакомства с ветхим Заветом так же невозможно, как конец книги, не прочитавши её начала.

Сказанного выше довольно для опровержения ходячего мнения касательно отношения Закона Моисея и Евангелия. По другому, совершенно противоположном мнению, (вытекающему в противуположном богословии и среди еврейской интеллигенции) между евангельским Законом и Моисеевым нет никакого существенного различия (проф. Хвольсон, Гейгер, Гфркер, Деренберг, Альм, Глазе, Иммер, Лайтфелт и др.). Иисус Христос, говорит нам, не имел намерения отменить ветхозаветную религию и заменить её новой: задачей своей реформаторской деятельности Он ставил в сохранении древней религии от искажений, внесенных в неё богословием книжников и фарисеев, и в восстановлении чистого подлинного мозаизма. Он, говорил Он фарисеям, «Странствуете заповеди Божии преданиями своих» (Мф. 23, 2; Мф. 23, 23; Мф. 23, 23). Искреннего от проказы Иисус Христос посылает к священникам, чтобы он, по закону, совершил обряд очищения. Сам Он, как и другие евреи, ходит в Иерусалимский храм, исполняет, по-видимому, все обряды религиозные. Если бы Он определенно высказался в отрицательном смысле, что впоследствии с его учеников не было бы разногласия, или недоразумения, по вопросу о том, следует ли требовать от вступающих в христианство исполнения Закона Моисея, или нет. А между тем этот вопрос об обязательности Закона Моисея для христиан был предметом долгих споров в первоначальной христианской церкви и ещё во времена апостолов обещали на первом, так сказать, вселенском, иерусалимском соборе. Даже закон о субботу не отменяется в то время, когда Иисус Христос, который дал ему только надлежащее разъяснение. Вообще, реформаторская деятельность Иисуса Христа явно носит консервативный характер (Vid. ἀνεπίσημο ἰσὺς ἀποστόλων οὐκ ἐπέθεσαν τὸν νόμον. 1, 17. 2). Профессор Хвольсон говорит, что одухотворение религии, которое, заметно, составляет главную цель в деятельности Иисуса Христа, было также целью многих других раввинов, например, Гиллела и Гамалиила, и что в этом отношении Иисус Христос не представляет ничего нового. Хвольсон

идёт далее и утверждает, что никакого существенного разногласия с Иисусом Христа не было не только с Моисеем, но и с фарисеями. В сознании Иисуса Христа не было ничего такого, что могло бы показаться совершенно новым, для израильтян евреев оскорбительным. Иисус Христос не считал о себе, как о Боге, а Сыном Божиим называл себя в нравственном смысле, как мог бы быть назван или истинные почитатели Иеговы. Он даже не объявлял себя публично Мессией. Впрочем, добавляет Хвольсон, если бы и объявил, что нечто также для фарисеев не было поводом к вражде, потому что из среды фарисеев восставали часто лжемессии. Если же жизнь Иисуса Христа завершилась так несчастно, что в этом фарисеи невинны: ответственность не в их стороне, где преобладала не фарисейская партия, а саддукейская. Излишне спрашивать о невозможности принятия такого взгляда на деятельность Иисуса Христа. Иисус Христос не был реформатором в обычном смысле этого слова наподобие Конфуция, Будды, Автера и др., которые ставили себе целью восстановление в чистом виде отеческих религий. Иисус Христос поставил себе целью преобразование души человеческой, а не тех или иных учреждений. Ветхозаветная религия лежала для него в области предметов, не входивших в его деятельность, какими были вопросы о власти, рабстве, войне и др. учреждениях. Впрочем, ветхозаветная религия и теократия сами собой отменялись принятием Христом новых всемирных религий, новым сознанием: старые формы для новой мысли и жизни были бы старыми мехами для вина нового. Открывалась путь для новой религии израильтян и истинны сознанием Христовым (Св. Иоанн IV, 23). О разрушении Иерусалимского храма Господь когда говорил в тоне, который не открывает сомнения, что оно было концом не только политической, но и религиозной жизни иудеев. Ещё менее сомнительно мнение о сходстве Евангелия с фарисейством, т. е. с искажённым ветхозаветным религией. Отношение между фарисейством и Евангелием такое же, как между

³³ С этим мнением, в частности в той редакции, какая дана им профессором Хвольсоном, читатели могут ознакомиться по брош. проф. Н. Н. Габбековича. *О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Емса иудейства*. СПб. 4 ж, стр. 76б. (Изложение здесь сопровождается и разбором, весьма основательным.)

чьмол и свѣтом: они взаимно отрицают друг друга. Фарисеи извратили са-
 мое понятие о религии, поставивши здесь на первое место то, чемъ причино
 второстепенное место, — не истина, а форма, не любовь, вера, Иста и ми-
 лость, а обряд, внешнее проявление чьей истины. Самые важные заповеди
 в учении фарисеев заняли второстепенное место и назывались прямо Малыми
 заповедями. Поэтому Иисус Христос в нагорной проповеди говорит, что
 кто исполнил Малые заповеди, тот великим наречется в царстве Бже, а
 чья праведность не превосходит праведности фарисеев, тот не достоин царства
 Бже. Центральная в учении Иисуса Христа мессинская идея принадлежала и
 фарисейству, но в искаженном виде: фарисеи ждали в лице Мессии только
 политического освободителя, а не духовного реформатора или Спасителя че-
 ловечества. Евангелие несомненно говорит о вражде фарисеев против Христа.
 Хвольсон делает упоминание к отрицанию чьего объективности, невыгодного
 для его мнения о полной солидарности Иисуса Христа с истинным богомолви-
 ем. По его мнению, вражда иудеев к Христу и Бже делъ возникла не при
 Бже жизни, а после, при апостолех, а так как Евангелия появились именно
 в чей эпоху, то они естественно отразили на себе борьбу христианства с
 иудейством, (т. е. составители евангелий перенесли еѣ на время земной жи-
 зни Иисуса Христа). В наске гипотеза имеет значение только тогда, когда
 она чем-нибудь обоснована, а так как для мнения Хвольсона не сказано ни-
 какого основания, то можно его игнорировать. Несколько более высокое обосно-
 вание данного мнения находим в протестантском богословии (например, *Πῦν
 ὀμολογίῃ ἢ ἰσὸς ὀμολογίῃ*. *Ἐπεὶ ἴ, ψψ. ὦ* и *ῶ*; *ἀλλὰ ἰεὶ ἰεὶ ἰεὶ
 ἰεὶ ὀ. ὀμῖ ἰεὶ. ὀμῖ ἰεὶ. ἰεὶ ἰεὶ ἰεὶ ἰεὶ, ψψ. ὀ ἰεὶ.*). Говорит, что в намерение
 Иисуса Христа не входило проповедовать Евангелие за пределы еврейского на-
 рода: в Бже планы не входит создание всемирной, универсальной религии (см.
 Мф. *ἰ, ὦ. ἰεὶ, ὦ*; *ἰεὶ, ὦ*). Случай с женой Ханаанянокъ, которой он от-
 казывал в исцелении еѣ дочери, ясно, говорит, показал чей: здесь Он назы-
 вает язычников *πλῖν* (κυνόρια) как их называли евреи, а евреев — детьми
 (Он хорошо отнимать хлеб с детей и продавать псам): только нарочительные
 просьбы женщины тронли Бже мягкую душу, заставили нарушить правило,
 котормъ он следовал в своей деятельности (Мф. *ἰεὶ, ὦ*; *ἰεὶ, ὦ. VII, ὦδ*).

Евангелия только раз говорят о пребывании Его в земле язычников в Тире и Сидоне, но и здесь Он именовался инкогнито (Мр. VII, 26). Если Иисус Христос удивлялся вере источника-язычника и хвалит её, то что самое удивление как раз и показывает, что Он искал веры только в одном еврейском народе, а вера у язычников встречала только как приятную неожиданность, не входившую в Его планы. Даже и тогда, когда вполне выминалось нежелание иудейского народа принять Его проповедь, Иисус Христос не обращается к другим народам, не идёт к язычникам. Другие доподкажут со своей неправильной точки зрения на личность Иисуса Христа, что Иисус Христос не вполне выминал себе в самом начале цель и план своей деятельности; что сначала Он хотел возстановить ответственность своего религия во всей её чистоте, а потом мало-помалу к концу своей жизни, когда выминались неотзывчивость евреев к Его проповеди и отзывчивость язычников, Он стал обращать свои мысли и к язычникам и расширять свою деятельность с целью создать всемирную универсальную религию (См. *Ἰστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἐκκλησίας*. ψψ. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100). Соответственно основателем христианства, как всемирной религии, по поводу воззрения является вообще не столько Сам Христос, сколько апостол Павел, недаром названный апостолом языков, и делом, и писаниями показавший, что христианский Бог есть Бог не иудеев только, а язычником (Рм. III, 29). Итак, почему Иисус Христос с проповедью своей обращался по преимуществу к еврейскому народу? Ничего странного в этом обстоятельстве видеть нельзя. Иисус Христос, родившись в еврейском народе, естественно обращался с проповедью именно к нему, а не другим народам, особенно потому, что этот народ более подготовлен был к проповеди Евангелия, чем все другие. Не надо забывать, что ветхий завет специальным назначением имел именно приготовление еврейского народа к принятию Мессии. Если бы Иисус Христос перенёс проповедь свою в другой народ, то что было бы почти корнем всей нашей истории, представленном Божественным Промыслом. Всякий учитель естественно должен действовать на подготовленной почве, а еврейский народ был такой подготовленной почвой для Евангелия. Потому примеры следовали и апостолы, даже и апостол языков Павел: они сперва об-

рациональ и проповедь к евреям и только тогда проповедовали язычникам, когда эта проповедь оказалась неспешной. Если мы обратимся к Евангелию, то там найдём опровержение высказанной мысли о намерении Иисуса Христа оставить в силе ветхозаветную религию, об истории Его религиозного миро-ощущения. Достаточно напомнить притчу о блудном сыне (Лк. 15), о злых виноградарях (Мф. 21, 33-42), о зёрне горчичном (Мф. 13, 31-32), о званых на вечерю (Лк. 14, 15-24), о равной награде (Мф. 5, 12), о браке сына царя (Мф. 22, 1-14) и др., в которых высказана прямо мысль, что Иисус Христос пришёл принести спасение не одному еврейскому народу, а всему миру. неоднократно высказывалась мысль даже о преимуществе язычников перед иудеями в Царствии Божием, в особенности в притче о злых виноградарях (Мф. 21, 33). Он прямо говорит, что Бог отнимет виноградник от злых делателей его и передаст его другим. Наконец Учеников Своих Спаситель посылает проповедовать всему миру: Идите назовите все языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, учаще их блюсти все, еже аз заповедах вам (Мф. 28, 19-20); Идите в мир весь, проповедите Евангелие всей твари (Мрк. 16, 7). Утверждение Иммера, что сначала Иисус Христос стоял на точке зрения иудейского партикуляризма и лишь с опытом в холодности иудеев и отчуждённости язычников к евангельской проповеди мало-помалу перешёл на точку зрения универсализма, таким образом, не оправдывает евангельскими текстами и есть прелесть выдумки: мысль об универсальном характере учения и дела Христова проходит через все Евангелия от начала до конца его. Даже сами иудеи в лице ведущих своих представителей стояли выше узкого религиозного партикуляризма, чем пример мы видим в старце Симеоне (Лк. 2, 34); даже для него Спаситель был Светом всего мира, всех народов земли.

°. Подражания Христу, как способ жизненного служения Его (1°)

В отличие от обыкновенного, человеческого, учения евангельское учение не только светит разум, но вместе с тем оживляет, согревает и обновляет человеческую душу. Это нравственное обновление человечества Иисус Христос и ставит целью своего учения, а не простое теоретическое сообщение истины, или удовлетворение любопытности. Но такое значение христианские истины могут иметь только тогда, когда служители не одним расказом, а и вер-

цем, всем существом человека; когда делается его убеждением, истинами, дорогами человека. Для этого человек должен похвастать евангельские истины. Но похвастать евангельские истины значит похвастать Христа, в котором, как видели (и?), открыты сокровища премудрости Божией, вся истина; в котором даны нам и истина, и всё добро, как в образце и идеале нашем. Отсюда любовь ко Христу получает особенное значение в деле Христовом, - большее любви, обычно вызывающей учеников и дорогим учителем: она становится средством к жизненному обожению учения Христа, к нравственном возрождении людей. Спасение людей для истины и добра самым лёгким и кратчайшим путём значило бы зажечь в их сердце любовь ко Христу. Несомненно таков именно и был план, предпринятый Иисусом Христом для спасения людей: Иисус Христос вознамерился привязать людей к себе любовью и тем спасти их. В отличие от обыкновенных учителей Иисус Христос заботился не столько о том, чтобы разговаривать людям истины, сколько о том, чтобы люди похвастали Его Самого, а через это и Его мысли, чувства и дела. Вот почему на первое место Он выдвигает всегда Свою Личность, требует от учеников близких отношений к себе, как первого и самого главного человека обожения Его учения. *Кто любит Меня*, говорит Иисус Христос, *тот слово Моё со благодатью; любящий Меня не обладает и слов Моих* (Иоанн 14, 23). Он требовал, чтобы люди исподняли Его учение из любви к Нему и смотрел на всякое добро, делаемое по отношению к другим, как на добро, делаемое Ему. (Это ясно видно из притчи о страшном судье.) И мы видим, что действительно любовь ко Христу делалась краеугольным камнем нравственного обновления человечества. Великие слова Пророки Христа не перестают действовать и теперь в жизни человечества, и во имя Христа продолжает совершаться всё великое и прекрасное на земле. Таков был план, принятый Иисусом Христом в деле нравственного преобразования людей. Он воспользовался в данном случае громадным действием, какое может оказать и оказывает на человека, на воспитание в нём характера и убеждений, любовь, личная привязанность. То, что называется влиянием среды, в общем сводится на влияние отдельных личностей, и чем ближе отношения людей к нам, тем влияние это становится сильнее и заметнее. Любовь имеет свойство сообщать нам жизнь других.

делает её нашей собственностью; она обуславливает несколько *импатичное подражание*, когда мы проникаем мыслями, чувствами и желаниями других. Если бы нашлась в истории такая высокая нравственная личность, которая могла бы завладеть импатичными человечества, то последнее могло бы считать любовь к ней. Такая личность и явилась в Лице Иисуса Христа, Который привнес к Себе любовь во всё человечество, сделал нас своим идеалом, образцом и невидимым судьёю всей нашей жизни и деятельности. На громадное воспитательное значение личной привязанности и любви указывали неоднократно и древние. Сенека выказал мысль, что любовь спасение для человека состоит в том, чтобы найти такую личность, нравственным влиянием которой он мог бы отделиться без опасения; но, к сожалению, такой личности, по мнению Сенеки, нет и быть не может. Таким образом Иисус Христос достиг своей цели тем, что возбуждает к Себе в людях любовь, *истинно сопровождающую подражанием* Ем. Подражание, основанное на любви, имеет преимущество перед механическим копированием. Апостол Павел требует от последователей Христовых, чтобы в них были те же чувства и мысли, какие и во Христе Иисусе (Фил. II, 5); но это требование как раз именно может быть соблюдено только на почве подражания, или духовного общения, создаваемого любовью ко Христу: обыкновенное действие любви в том и состоит, что мысли и настроения других незаметно сообщаются нам самим, делаясь нашей собственностью.

То подражание, которого требовал себе Иисус Христос от последователей Своих, выдвигалось главным образом к приглашению понести на себе *крест добра*, - к терпеливому перенесению страданий, неизбежных с самым последованием Христу, а в более широком смысле и к добру в земных делах его развития. Страдания и общий долг всех людей на земле, но жизнь не бывает и не может быть лёгкою в особенности для живущих в доре и стремлении к добру: постоянная внутренняя борьба с собой, со своим злом, и тяжёлая борьба с другим злом и неизбежный долг добра на земле. Всё наилучшее на земле достигается страданием и обречено промыслом Божиим на страдание, как на средство очищения от зла (см. 4°, п. 1й). Всё лучшее обречено на

³⁴ См. *Значение Креста в деле Христовом*, стр. 72-73.

страдания здесь именно по своей наибольшей способности к очищению от зла и, что сказано и тем, волею любви к нему Божией: *ибо кого любит Господь, того наказывает* (Пртч. III, 33). А любит Он способных и восприимчивых к добру. Совершенно в духе христианского размышления *Анналь*: «Жизнь есть ряд страданий (для хороших людей), Голгофа, на которой возводятся только израненные колена. Развлекаемые, рассеиваемые, одуряемые, чтобы забавить себя от испытания, отворачиваемые, страдая не видеть свою *via crucis*. Чтобы получить благодать, нужно целовать раскаленное железо Креста». И так, путь крестный неизбежен там, где идет к жизни путем смерти для греха, своего и, путем отречения и погребения своей души (Лк. 23, 33), словом и путем Креста. Наконец, как видели, (с. 17) добровольное перенесение страданий есть необходимый элемент раскаяния и словесного исповедания. Таким образом, наш разум вполне может быть примирен со страданиями. В страданиях нам открыт высокий разумный смысл: что не есть страдания неизбежность или великая случайность в нашей жизни, что есть нравственная необходимость, средство для исполнения от зла. Тем не менее сердце наше все еще не мирится с необходимостью страданий: против страданий противятся душа и тело, все существо человека, назначенного к счастью. Страдания необходимо должны быть облегчены для спасения человека здесь же, на земле. Что это страдания, неразлучных с добром, облегчающих и уменьшающих только любовью ко Христу, подражанием Ему (Мф. 23, 33). Только для души, забывшей о себе и всецело предавшейся Христу, слово любви к нему ничего не означает, кроме страдания ради добра и обратное же слово превращается в золото, горечь в сладость, смерть в жизнь, зло в добро (Митр. Филарета Слова и речи М., т. 1, стр. 9). Любовь и великая сила: она все преодолевает, все побеждает, а все ничто победить не может (Рим. VIII, 38; Иоан. 3, 16). Ничего нет страшного и неподъемного для любви: любовью облегчается всякий труд и страдание (мать и дитя).

Христос и истинный Свет мира, не только светящий, но согревающий и животворящий, и Ангелы, учение Его, отталкивает далеко позади себя все,

³⁵ *Св. Вестник "Ж", кн. 1, 113* дневника Амвлия.

³⁶ Подр. см. *Значение Креста в деле Христовом*, стр. 20, 21.

что может дать нам каждая человеческая философия с её тёмным и холодным светом, непременно **тёмным**, ибо никакой философии недостаточно видение истины **лицом к лицу** (Кор. **ѦIII, ***), и непременно **холодным**, ибо всякая философия говорит только разум и обращает к нему одно-м. Евангелие **свет животворящий**. Таково оно для воспринимающих его не одним умом, но и сердцем. Для любви Христос не только истина, но **Путь** и **Жизнь**. Христос для всего мира есть Истина и Свет, а **Путь** и **Жизнь** Он только для тех, которые отдались Ему умом и сердцем, любят Его и подражают Ему.

***. Значение Учения Христа в деле искупления (ч. 1)**

В искуплении две стороны: **внешняя** и **объективная**, **внутренняя** и **субъективная**. Учение Христа имеет важное значение именно для **всёй** последней стороны искупления. До пришествия Христова преподание об отношении человека к Богу заключалось прежде всего в недостаточном знании истины и неведении Бога: **что** было время языческой тьмы и неведения (Деян. Ап. **ѦVII, *б**). В воплощенном Сыне Божием даётся людям полное и окончательное откровение нравственной и религиозной истины. Во Христе мы узнаём, **что** такое Бог, **что** Он требует от нас, в чём истина и добро, и как надо нам жить. Но во Христе дано нечто большее, - не только знание Бога, но и любовь к Богу, с приобретением которой осуществляется субъективная сторона искупления. Главнейшей задачей Христа было **возбуждение** любви к Себе со стороны людей и в своём Лице установить связь между Богом и людьми. Явившийся на земле Богочеловек есть **Сын Божий**, **второе Лицо** Святой Троицы: по-чтём, как видели (ч. 1), любя Его, мы любим вместе с тем Самого Бога (Иоанн **ѦV, ***; **ѦIV, *б, ^** и др.). В христианстве, как видим, самым совершенным образом решается задача искупления, - **вос-единения** человека к Богу. Отдалённое от людей бездонное выхождение Божества в лице Христа становится близко и доступно человеку: люди получают возможность стать к Божеству в непосредственную близость и исполнить неисполнимое вне христианства требование любви к Богу в ветхом завете (Вет. **VI, ****). Спаситель привлекает к Себе сердца людей Учением и обаянием своей Личности. Его любят и поклоняются перед нравственным вы-

сотов Его даже неверующие, признавшие Его только великим духовным гением, считаем моралистом. Но окончательно Иисус Христос привлекает к себе сердца наши Крестом, который столь мало ценится неверующими. Здесь являемся в полном и ярком свете не только Авось, но и Самая Личность Иисуса Христа. Мир не мог бы оценить и полвеить в плане Христа, беззаветно отдавшись Ему, как Своему Спасителю, если бы Крест не был пролавлен воскресением, и если бы страдающее добро в мирном образе Иисуса не явило Себя могущим ялов и победом над злом в лице воскресшего из мёртвых. В любви неверующих ко Христу есть важный недостаток: они любят Христа только как человека. Но Крестом рождена в нас более полная, прочная и соответствующая Лицу Его любовь к Нему, как Богу-Иисусителю.

Общее действие всего Существа Иисуса Христа на людей состояло в том, что оно пробуждало в людях раскаяние. Сам Иисус Христос говорил, что Он пришёл призвать к покаянию грешников. Призывом к покаянию, не прекращавшимся во всё последующее время, началась проповедническая деятельность Иисуса Христа (Мф. IV, 7; Мф. I, 7). По Сущию апостолов покаяние и было именно той целью, которая имела в виду домогательством Божественным спасения людей и явлением Иисуса Христа на земле: «Его (Иисуса) возвысил Бог деицею Своею в начальника и Спасителя, дабы дать Израелю покаяние и прощение грехов» (Деян. V, 30; VII, 6). Таким образом, Сущие Иисуса Христа имеют прямое отношение к субъективной стороне исповедания (і ж): покаяние и есть именно обращение грешника от зла к добру, или обращение к Богу, поскольку добро заключается в Боге. Полного покаяния до Иисуса Христа не могло быть; что потому, что полное покаяние может быть результатом полного познания истины, чего именно и не доставало людям до пришествия Сына Божия. До явления в мир Божьего человека люди не имели верных понятий о добре, о Боге, об отношении между Богом и людьми. В подобном положении находились весь дохристианский мир в язычестве. Древние представляли себе Бога почти никакичательно существом грозным, иногда враждебным к людям. Такой Бог, созданный грешком советью людей, не мог, конечно, привлекать к Себе их; напротив, призраком злого и страшного Бога стояла преграда между людьми и Богом, ослабляла в них стремление к Богу

и порождает отчаяние. Но истинное раскаяние необходимо предполагает надежду на прощение, Божественное милосердие, и невозможно без неё. Тот же надеждой принёс к Собору к нам Иисус Христос новым учением о милосердном Боге, Отце людей. Препятствует раскаянию ещё детерминизм. Отрицая свободу воли и вместе с тем нравственную ответственность, он фактически ослабляет голос совести, понижает сознание зависимости зла от нас самих, а вместе с тем и чувство виновности. Древность была богата учениями, подавлявшими голос совести в человеке. Как в религии, так и в философии язычество всегда обнаруживало явное стремление к греховному самооправданию человека и подавляло голос его совести, что отрицала грех теориями оптимистичными о происхождении и сущности зла, что связывала грех и признавала его роковую неизбежность и независимость от человека теориями пессимистичными. Своим учением и явлением в мир Иисус Христос рассеял все религиозно-философские предрассудки, мешавшие и мешающие людям обратиться к Богу и к добру. Он разрушил все искусственные преграды к общению человека с Богом, созданные веками отчуждения от Бога и духовного мрака и греха. В этом состоит главное значение учения Христова в деле искупления.

**Б. Откровение Божественной любви во Христе Иисусе
(Иисус Христос Первоискупник и Жертва за грехи мира)**

Тако возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всех версий в Он не погибнет, но имать живот вечный.

Св. Иоан. III, 16, 17. V.гл. V, 1.

1. Отрадаальчество Иисуса Христа в его общем и главном значении для искупления (1^й абз.)

³⁷ Слово «искупление» в русском языке не имеет строго определённого значения и употребляется во многих смыслах (Аполл. II, 16). В правильном, впрочем, употреблении воззвании на искупление слово «искупление» должно употребляться в широком значении ἀπολότρωσις, ῥῆνψῶσις, ἀποσῆνῶσις, ἔλεος. По слову фактом может означаться и более узкий, специальный смысл «довлечования Божественной правды» (ἀλλοίωσις τῆς ψοίολῆς), когда речь, как в предлагаемом трактате Б, касается

Богом. До Христа и вне Христа страдание казалось и кажется человеку отрицанием Божественной любви, делом забвения Бога о человеке, вражды и отчуждения, или одного грозного, безжалостного праведника. В страдающем за нас Сыне Своём Бог открывает нам Свои бесконечную любовь, но любовь святую, для счастья самого же человека отрицающую и наказывающую в нём грех. Нет иного пути к счастью для человека, как путь святости, любви к Богу и отворачивания ко греху; нет также иного лучшего средства для очищения от грехов, как страдание! Вот что указал нам Господь Своим страдальческим жизнью и смертью за грехи наши! Соединив и объединив Свои с человечеством любовь Свою, Иисус Христос обрёл Свои и на все последствие века будущего соединения, - и на горькую, заложившую нами, счастье страдания, наказания за грехи наши. Но во Христе, невинно и добровольно принявшем на Свои наши счастье, по сошествии к нам, страдания делателя исполнения грехов, очистительной Жертвой за грехи мира (основания его Слова ваяния ниже), а Сам Христос являлся преданным в вечном завете Агнцем Божиим, поднявшим на Свои и исполнившим грехи мира. В чём именно и заключается главное, центральное значение страдальчества Иисуса Христа, и откуда именно вытекают все благие для нас следствия его.

Преобразование в Своей жизни и в Своем Самом зло в добро, страдание в исполнение от греха, в очистительную Жертву мира, Иисус Христос делает и каждого из нас способным к тому же. Страдание превращается в добровольный исполнительный подвиг *покаяния*, или добровольным подчинением ему, как наказанию за грех. Если не покаяние, все погибнет, указал Спаситель (Лк. 13, 3). Только путем покаяния низвержено страдание и зло превращается во спасение и добро, в средство очищения от греха, прощения его. Но одно из необходимых условий покаяния, уверенность в возможности освобождения от греха и его прощения, во всей полноте дается именно только жертвой Христа: ее приобретает прощение Бога, без которого невозможно полное обращение к добру, к Богу, или покаяние. Здесь же, на Кресте, в полном и окончательном свете являлся и любовь Бога. Конечно, и считающих жизнью Господь Иисус Христос многое сделал, чтобы расположить людей к покаянию (с. 78). Но что, чего здесь не достигало, дано страдальчеством и

явилось в особенности, как под Крестной смерти Иисуса Христа. Такого общего значения в исполнении страдания Иисуса Христа. Но тем далеко не исчерпывается, конечно, всё значение страдания Иисуса Христа в деле нашего спасения. Можно сказать лишь здесь одну общую точку зрения, в которой должна рассматриваться эта сторона в жизни Иисуса Христа, — основную идею её, во свете которой она может быть понята правильно и в частности. В страждущем за нас Христе Божество открывает святок Любви, спасающий нас страданиями. Откровение святой любви Божией, спасающей мир страданиями (крестом) — вот путь к пониманию страдания Иисуса Христа! Более того, здесь путь к пониманию всей христианской религии. Рассматриваемая в глубочайшей своей основе, в своей основной идее, христианская религия есть религия Креста, т. е. страдания добра для победы над злом.

1. Основания идеи удовлетворения (2)

Идея об удовлетворении правды Божией, лежащая в основе учения об искуплении, встречает возражения. Говорят, например, что эта идея является нам в ложном свете Божественное Существо, открывшееся Богом любви и милосердия в Евангелии. Если Бог есть любовь, то, следовательно, Он может простить человека без всякого удовлетворения с его стороны, не подвергая его наказанию за грех. Таким образом, данное возражение хочет подорвать объективные основания для учения о сатисфакции в христианском понятии о Боге. Но оно исходит не из христианского понятия о Боге. Мстительный источник его — в так называемом *аномистическом* воззрении на правдивную природу Божества, которым отрицается в Боге святость, или правда, когда утверждают, что Бог есть только любовь. Конечно, Бог есть любовь, но под любовью в христианской религии всегда разумеется любовь справедливая (справедливая правда), равно как под справедливостью разумеется не что-либо отдельное от любви и ей противоположное, а именно справедливость, одушевленная любовью. Любовь без справедливости есть чувственность и благодание, а справедливость без любви — холодность, формализм и бездание; любовь без справедливости по своим результатам совпадает со своим противоположением (приносит зло), и справедливость без любви перестает быть справедливостью (отрицает в ближнем главнейшее право, — право любви). Любовь Божия справедлива, и отцы Церкви сказывают разнообразные основания, по-

чем в Боге благость и правда необходимо мыслить неразрывными. а) Без справедливости Бог в Своём управлении миром не был бы *всесовершенен*; б) не был бы *вездержителем* и Господом твари, т. е. не было бы Промысла; в) главное же то что, что, или вообще благость без справедливости не может быть благостью, что и благой только и неправедный Бог не был бы *благим*. *Терт-Салиан*, опровергая аномистическое мнение древнего еретика Маркиона, говорит: «Правда есть весьма великое благо». Правда не только весьма достоинственна и, следовательно, есть род благости, но и служит оградой и защитником для благости. Стало ли бы ты называть *благим* такого Бога, который допустил бы всех людей быть злыми посредством безверности отчагья безнаказанными? Благой Бог неизбежно есть такой Бог, который требует добра и его соблюдает: Бог есть враг беззакония; или же Он враг его, что Он его презирает и наказывает. Во вѣкъ им нет ничего противного благости Бога, потому что Он должен быть таковым единственно для нашего блага (лат. *V. d. g.*). Что правда есть род любви и имеет по своей природе внутреннее родство с ней, что Терт-Салиан выражает словами, что правда есть *пектиальник* и *ограда любви*, а митрополит Московский *Филарет* и что она *поблачение* и *выражение* любви (см. подр. ст. в жѣрн. «Православное обозрение», за 'ж г., кн. II. III: *О свойствах воли Божий по христианскомъ мнѣнью*).

Другое, весьма твердое, объективное основание идеи *содержательности* дано в устройстве нашей нравственной природы, в человеческой совести. С наибольшей очевидностью для нашего внутреннего сознания Бог открывает и *свѣтъ*, или *справедливую любовь* именно здесь, внутри нас самих, в нашей совести. Голос совести, *свѣдущий* и *карающий* в нас грехи, есть голос Бога, *Суди* и *Мздо*-*воздателя*, голос самого Божественного правосудия. *Возмездие* за зло и награда за добро — это основной закон нашей нравственной природы. Отвергнуть его — значит в самом корне подорвать нравственность. Поэтому идея *сатисфакции* есть насущное требование совести человеческой и её законом возмездия, а не *создание* *свѣтлого* *воображения*. Зрелище наглого *торжества* и господство зла над добром противно совести и интересам добра. Закон

³⁸ Илари *ѦѦVI*, 'б.

нравственного возмездия невозможно влететь даже и над теми, которые отрицают абсолютное значение нравственного чьего-либо и хотели бы в год с теориям (этично-эволюционной, например, Фрейд) сам же совет выдать за призрака. Природа иные школьные теории и за выше-сказанные прочит не житоко мстит человек (Райковичков в «Прет-спании и наказании» Достоевского, Макбет Шекспира, Франц Моор в «Разбойниках» Шиллера, Роберт Грейс в романе «Полн Брже» «Ученик» и т. п.)³⁹. Вообще отрицанием правды во имя любви к Богу обнаруживает неправомерное и смелое понятие как о Боге, так и о нравственной природе человека. Бог не может прощать, или отглавлять без наказания грех, становивши раз и навегда ради самого человека неразрывной связью между грехом и наказанием. Требовать отмены чьего-либо закона в нравственной области, в отношениях человека к Богу, значило бы думать о Боге, что Он в Своих действиях и отношениях к миру руководится произволом, а не законами. При всей Своей доброте, и даже влечении именно доброте, Бог не отменит для грешников закона справедливости, как не отменит в Своей области законов логики ради глупых. Наконец, некоторое значение в вопросе об основаниях идеи исполнения должно быть признано за ее *всеобщность*. Идея исполнения не есть школьное изобретение, но голос всего человечества, всегда в религии стремившегося к примирению с Богом посредством исполнения и удовлетворения своей потребности прощения, помилования (ср. Гизо «Размышления о единности христианства». Москва, стр. 6). Идея чья здесь лежит в основе жертвенного культа, занимающего центральное место во всех религиях. Жертва — душа религиозного культа. Ее человечество думало достигнуть оправдания и примирения с Богом. Непосредственное религиозно-нравственное сознание человечества именно в жертве указывает средство удовлетворения. Но чье непосредственное прочтение воззрение на исполнение, вдали плодом одностороннего субъективного на-

³⁹ У глубокого знатока человеческой природы, каким известен наш психолог-писатель Достоевский, найдется не мало страниц, дающих психологическое обоснование идеи исполнения (см. напр. диалог на чье-либо теме Ивана Федоровича и Алеше в «Братьях Карамазовых», т. 1, стр. 100 изд. собр. соч. 1900).

сформировав духа, требует поправок и само по себе недостаточно для решения вопроса о способе исполнения, или о сущности сатификации.

°. Понятие о сущности удовлетворения, или о любви грешника к Богу (покаянии), как истинной смирительной жертве (4°)

По своему значению и внешней обстановке жертвы весьма разнообразны, но в основе их лежит одна и та же сущность: сознание, что отношение между Богом и человеком ненормально, что Бог не благоволяет к человеку в его нынешнем состоянии и что нечто благоволение можно достичь только жертвой. Чем выше религиозное и нравственное сознание человека, тем выше и совершеннее его жертва. У дикарей, при их антропоморфическом представлении о богах, и жертва имеет гробочувственный (антропоморфический) характер: дикари думают, что боги, как и люди, сами нуждаются в их приношении и любят особенно кровь (иногда человеческую). Поэтому на низшей стадии нравственно-религиозного понимания жертвы имеет значение простых подарков, (своего рода взятки), которые человек хочет дать богам для их смирительности. На более высокой стадии духовного развития жертва получает значение внешнего знака покорности, преданности человека к Богу, установления выраженного сознания его всецелой зависимости от Бога и его самоотречения: человек думает приобрести расположение Божества пожертвованием ценного и необходимого для него, для его жизни, (напр., домашних животных, хлеба, муки, вина, масла, меда и т. п.). Кровь жертвенных животных получала значение символа того, драгоценнее чего нет и не может быть для человека ничего в мире, т. е. символом самой жизни отдаваемой и принадлежащей Богу, символом полного самоотречения (такое значение свойственно было жертвам по крайней мере в ветхом завете). Когда человек обнаружил неравномерность и равнодушие Бога к нему своим поведением, - грехом, - винил в этом себя, что жертва получала также нравственный характер: она становилась выражением совести человека, удовлетворением правды Божией, или исполнением. Но в конце концов, несмотря на бесчисленно разнообразные формы, жертва по своему существу остается одна и та же: она служит выражением сознания недостаточности человека пред Богом, неравномерности Его к человеку, как бы ни

обязанности им нечто нераположение. Господствующим воззрением нераположение богов к людям обязывалось следствием их праведного гнева за грехи людей, а жертва являлась соответственно с тем средством скупления гнева и смиления богов. Такое воззрение на исполнение могло принадлежать человеку, жившему под грехом и не возревшему до высшего понятия о Боге, как Авви, неразличной с правдой. В зависимости от последнего понятия о Боге изменяется взгляд и на способ исполнения. Если Бог есть любовь, то Он не может удовлетвориться просто только наказанием греха, как нечто предполагающим юридическим исполнением. Исполнение становится к тем случаю *Сынбавлением* людей Богом, а не формально-юридическим актом уплаты долга праведия Божию наказанием греха. Самое наказание греха здесь перестает быть самодеятельным актом и получает значение подчиненного момента к исполнению. Не удовлетворение соответственно только справедливости, не возмездие праведном за грех служит наказанием, но любви: наказывая людей, Бог, как существо благое, хочет достигнуть блага самого же человека, которое невозможно без нравственного совершенства; ограждая человека от греха, Божественная любовь ограждает и от несчастия. С темой точки зрения на нравственное существо Бога удовлетворение соответственно справедливости самой по себе, но Божественной любви, и не одной правде, но и любви Божией: Бог не есть только Судья людей, Он и Отец их. Поэтому, удовлетворение, которого требует Бог, не может быть исключительно юридическим, но должно соответствовать существу Божию. В тем же должно соответствовать Божественной правде (точнее в любви), или в тем должна соответствовать истинная исполнимая жертва.

Религиозно-нравственный инстинкт заставляла и заставляет людей искать исполнения, или заглаживания греха, на пути жертвы, как лучшего для темой цели средства. Посредством именно жертвы человек делает получить прощение за свои грехи и избегать положенных правдой наказаний за них. Сущность наказания заключается в том или ином смирении человеческого блага, его счастья, а самое типичное наказание есть смерть (по своему существу высшее наказание стремиться к смирению к нас жизни). Поэтому Бог первым людям в раю в виде наказания за грехи полагает смерть (ср. Рм. VI,

°). В жертве человек думал обрести средство освобождения именно от этой казни, на которую он ожидал самым страшным образом греха и о которой ему говорил советчик, сознание о том, что человек не может и не должен жить, пока в нем есть грех и пока этот грех не будет как-нибудь уничтожен. Жертва — это нечто самое дорогое нам, равнозначное цене нашей жизни: она есть замена ей. Вмешало того, чтобы отдать свою жизнь за грех, люди стремились заменить свою жизнь тем, что по цене своей приближалось бы к их жизни и было ей заменой. В этом смысле всякая жертва стремилась быть эквивалентом человеческой жизни, как драгоценнейшего, высшего блага. Она была примером замены, когда люди за себя приносили в жертву жизнь чужую, других людей (для какой-то цели в древности — да и теперь в дикарей — сажали военнопленных), — конечно, когда жизнь людей заменялась жизнью животных; наконец, всякие другие жертвы были символом человеческой жизни, как нечто самое дорогое, как ценное благо, самым своим содержанием стремились выразить идею чего-то ценного, — таковы были драгоценные жертвенные козления, жертвы драгоценностями, жертвы необходимыми жизненными продуктами и т. п. Не знаем, была ли жертва чистого человеческого изобретением; известно только, что она была знакома самой глубокой древности, даже, по Библии, первым людям (Канн и Авель). Но важнее всего для нас то, что жертва была признана и освящена Самим Богом: жертва в религии евреев получила значение сверхъестественного Божественного Сигановления, а через это и все другие жертвенные козлы получили Божественную санкцию. Вместе с тем вполне Сигановлено, что жертвы в древнем дохристианском мире как в язычестве, так и в иудействе, были мертворок, пусток обрядности без внутреннего живого значения: они не давали действительного очищения от греха и мира душе. По изданию нового завета ветхозаветные жертвы были только символами, или прообразами будущей истинной Жертвы, не делая лучшими приносящих. Жертвенный козлы был временным Сигановлением в ветхом завете и сажал двоякой цели: во-первых, он был для евреев средством к потопанному напоминанию о грехах, во-вторых, возбуждал в них желание истинной действительной жертвы, или примирения с Богом (Евр. I, 3; 2, 17). В высшей степени сложный козлы

жертвы лежал тяжёлым бременем не только на левитах и священниках, но и на всем народе, который должен был поглотить очищать себя жертвоприношениями. Между тем сознание евреев ясно говорило, что жертвы почти не могут дать душевного мира. Поэтому жертвы возвуждали только сознание греха и необходимость иного действительного очищения с пришествием Мессии. Совершенно понятны причины, почему жертвы людей не могли иметь истинного значения⁴⁰. Во-первых, здесь была замена жизни носителем совершенно фиктивный характер: наказание совершается не над грешником, но над другим, совершенно неповинным существом, - животным; поэтому наказание не действительное, а только символ наказания действительного. Во-вторых, жертвенно уничтожения греха нельзя достигнуть и прямым наказанием грешника: зло могло бы быть уничтожено только истреблением производящей жизни грешников, полной казнью; но это не было бы исполнением и противоречило бы премудрости, благодати Бога и Его правосудию (см. 4^ю ж). Если бы даже зло уничтожилось жертвою юридически (не вменялось), то реально оно продолжало бы существовать при всякой жертве, даже и прямой, когда за грешника умирает бы другой: грешник отгадала бы со своим злом. Третья такая жертва, которая в корне подрывала бы самое зло. Наконец, жертва вообще в религиях имеет чисто юридический характер. Здесь человек думает принести Богу удовлетворение за грехи платом одного только наказания; он полагает, что Бог есть некачественно существо правосудное. Но Бог есть любовь; поэтому удовлетворение, которого Он требует, должно быть другое: милостью, т. е. любви, Псалом, говорит от имени Бога Осия, Да не жертвы (Осия VI, 6). Пророк Давид в 6^{ом} пс. Сказывает, в чём состоит истинная жертва: Жертва Бога - дух сокрушен; сердце сокрушено и смиренно Бог не унижит. Здесь действительно приятная Богу жертва Сказывает в раскаянии. В 4^{ой} гл. Иезекииль говорит: Мне хочешь смерти грешника, но только, чтобы он обратился и жил. В этих словах виден приговор что-

⁴⁰ Подробное разъяснение этого в книге *Значение Креста в деле Христовом*, стр. 17; *Православное учение об искуплении*. Киев. 1878, стр. 17.

⁴¹ Ср. Ис. I, 17 и сл.; Мих. VI, 6-7; Иова. II, 10; Псал. I, 17-19. Пс. 141, 1; Евр. 10, 1; Дав. III, 6; 1 пс. VII, 17; Псал. 51, 17; Прем. Сол. 11, 1; Иерем. III, 17.

мѸ обынѸмѸ пониманиѸ жертвы и правосѸднн, которѸе встречается как в релнгиах нехрнстнаниких, так даже и в хрнстнаником богословнн. Ёто понима ннѸ по всей праведанности может быть названо только *юрндическим*, но не *релнгнозѸно-Ѹтнческнм*. НечѸго и говорить, что полное осѸждение такого пони мания сѸщестѸства жертвы (а вмесче нсплнненн) находитсн в новом завете прежде всего с Хрнста: нменно в обличенн фарнсеѸв, сѸдавшнхсн сѸгоднть Бо гѸ соблюденннм обрндов, НнсѸе ХрнстѸе напомннл прнведѸнное нзреченн нз пророка Оннн. *Безде*, как в прнчтнх, так и прнмо в сѸченнн НнсѸе ХрнстѸе сѸловннм нсплнненнн от грѸха сѸставнл раскаяннн, нлн обрнщеннн человека от зла к добру, отреченнн от грѸха нз левбн к Богу во Хрнсте (Лк. VII, ¹⁰).

Итак, нстнннан жертва состоит в левбн человека к Богу, в отреченнн от грѸха. Левбн, а не мѸченнн грншннка, хочет Бог. Жертва, понимаемая такнм образом (т. е. ннчто по-евангелнскн), сѸдовлетворнлет всем требованннм нстнннѸеи жертвы, прнмнрнлн человека с Богом и Бога с человеком.

Первое требованнн, которѸмѸ должна сѸдовлетворнть нстнннан жертва, заклучнлсн в том, чтобы жертва соответсѸствовала сѸщестѸству Бога, отбечала Ёго праветвенной природе: только под Ѹтнм сѸловннм наша жертва может быть днйствнтельно прннчтнн Богу. Но Бог по своему сѸщестѸству, как вделн для нашего сознанннн, ннчто обнмнлснн поннчтннм левбн: *Бог нть левбѸ*, нвойсѸтво же праведанности нть нвойсѸтво не самосѸготовнтельное, а прояв леннн левбн, поскольку она в Боге внгда ннчтлнн, нвнчтлнн. *Бог, как ЛевбѸ, вполне может сѸдовлетворнтьсн не чнм-ннбѸдь внншннм, не какнмн-ннбѸдь жертвнмн, но нашѸеи левбѸе к НемѸ*. Не внншнее отреченнн в смысле лншенннн какнх-лнбо матернальных благ в жертвах нѸжно Богу, а вннчѸренннне самоот реченнн от своего *я*, нтветсѸвенно соединѸнное с левбѸеи к Богу.

Исполннлсннн, как следсѸет, прн чтнѸеи жертвы н второе требованнн нстн ннѸеи жертвы, т. е. понесеннн наказанннн за грѸхн. ПрнговѸр Божественного пра восѸдннн над грѸхом во всей полнѸте н должным образом выполннлснннн мо жет над человеком только на пѸчтн покаянннн, нлн обрнщенннн грншннка к до бру, к Богу. Все люди как грншнне, так и праведные, нсѸт на себе чнжжеть ѸтѸего определенннн, поскольку все сѸрадаѸет н подчнненн законѸ сѸраданннн.

Но исключительное значение страдание получает лишь в человеке праведном или обратившемся к добру, т. е. кающемся. Только в кающемся невольные, неизбежные и всеобщие страдания превращаются его сознательное и свободное покорное праведное творчество в разумный и высоконравственный подвиг добровольного страдания по требованию правды, или *из-за правды и для правды*, или *за правду*, т. е. для ее торжества, для победы над злом, грехом. То, что для неразумной твари или для отвергающих страдание грешников есть лишь патологическая, или физическая боль, что в праведном становится в истинном смысле наказанием: здесь к ответу прощтой боли применяется элемент чисто-физический, без которого наказание немислимо, - сознание страдания, как возмездия за грех. Над грешными приговор не осуществляется в точном смысле слова: они отвечают лишь патологической болью, наносимой им грехом и его страданиями, и лишены в большей или меньшей степени сознания замышленности страданий, сознания о боли, как справедливом наказании, т. е. лишены того, что физическую боль превращает в физическое наказание. Грех по-прежнему не служит наказанием для грешника во всех своих следствиях. Он не служит наказанием ему и по другим причинам. В атмосфере греха грешник ищет и обретает себе даже свою жизнь и блаженство, так на отчуждении от Бога погрошены все радости его жизни или, лучше, сна и смерти: самый грех - его стихия, и нередко он обоготворяет его. Что кажутся трудом, болезнью, смертью, что все страдания грешника, в общем, бесплодные, направлены к тому, чтобы ослабить или смягчить их действия, в чем по отношению к труду чего-то избегает, но болезнь и смерть несут, как боль, без мысли о грехе и своей вине... Истинным наказанием грех становится для праведника или для обратившегося к добру. И что - не только потому, что последние принимают следствия греха, т. е. страдания, как замышленное наказание, но и потому, что для обратившихся от зла к добру ответственно или осудительно становится весь мир и весь зло, особенно нравственного зла, или греха, овладевающего новым человеком жесточкой борьбой и в собственной душе его прежде всего, и вне его - в обществe людей или, по библейской терминологии, в мире. Ветхое преследует новое и мир не любит тех, кто изменяет ему. Отсюда страдания обратив-

широко к добру приобретает вид не только добровольных, но и *как бы* невинных страданий: здесь человек терпит от греха как бы невинно, - тогда, когда покидает грех, и страдает *за* правду и *для* правды. Поэтому, что страдание здесь имеет значение искупительное. В покаянии последние великие есть тем, что здесь страдание служит выражением не одной только покорности Божественному правосудию, а и положительной любви к Богу стремления к Нему. Но Бог особенно ценит то, что исходит от любви, и бесценно не одно правдо, но наипаче любовь, нераздельное с правдою, справедливо удовлетворяется страданием грешника, которое является в нем плодом подобного же соединения правды и любви, производимого покаянием. Далее, если действительно, единственно достойное истинной жертвы, наказание есть действительная смерть, то любви не недостает и этого признака жертвы. По существу всякая любовь к Богу есть отрицание эгоизма и любви к конечному, следовательно и к личной жизни; поэтому она есть совершенная возможность и готовность смерти, она в некотором роде есть самозабвение всего конечного. По учению Иисуса Христа, полюбив Бога, добро, значит любить своих друзей, а ап. Павел говорит, что добрые, или можно так выразиться, живые в этом мире - в действительности не живут, но всегда в теле мертвецом, непрерывно предавая. Она смерть, ... так что смерть действует к ним; что в добрых внешний человек (т. е. мирская сторона его существования) живет; зато внутренний со дня на день обновляется, т. е. добрые совершенно смиряют для мира и всего конечного и живут одним добром, - Богом и бесконечным (Иоанн¹, 17; ср. Мф. 10, 38 и Лк. 14, 26; Кор. 13, 3).

Жертва - любовь удовлетворяет и тому требованию истинной жертвы, чтобы она была действительным уничтожением зла, или греха. Жертва не может быть действительной жертвой, если она исполна обновлением на индивидуальном начале возмездия: тогда ее достигалось бы только то, что грех не изменился бы, но продолжал бы существовать в действительности; грех уничтожился бы ^и ^и ^и, но не уничтожился бы ^и ^и ^и. Любовь есть действительное уничтожение зла, смерть греха: производящая жизнь, грех действительно уничтожает любовь, но этим не отнимает жизнь человека. Поэтому любовь к Богу есть истинная жертва. В самом деле, загладить

грех можно только тем, что ему противоположно; а противоположное греху, или зло, есть добро; существо же поледиго, т. е. добра, есть любовь, ибо любовь к Богу есть существо самого нравственного закона. Обращаясь к Богу, любя Бога, человек действительно заглаживает нравственное зло. Основная ложь в различных взглядах, выказываемых по этому вопросу, всегда заключалась именно в том, что satisfaction Богу понимали в смысле чисто внешнего, юридического акта, необходимого для того, чтобы Бог не вменял человеку его грехи: человек здесь просит Бога не о том, чтобы Он ^{не} $\delta\lambda\omega\sigma$ уничтожил грех, отпустил его от греха, а о том, главным образом, чтобы Он не вменял ему грехи ^и $\acute{\iota}\sigma\upsilon\lambda\eta$. Прощение собственно заключается в том, что Бог признаёт произошедшую в человеке нравственную переменную, принимает любовь человека к себе, подтверждает её. Оно есть со вне даваемое любви, только пребывающей и потому ещё робкой и неверной в себе, заверение в том, что она признана и принята, т. е., что она действительно есть любовь. Полное спокойствие человек находит себе только в признании, или прощении Бога: безусловно правильная оценка добра и право прощения в собственном смысле могут принадлежать только Богу (Мр. VI, 7, 9; Лк. V, 20; VII, 48). Такое понимание прощения раздражает многие трудности в отношении об искуплении. Главная из таких трудностей была сказана ещё в §VI в. рационалистом Социном. Если человек *требует* прощения за свои поступки, то что же, по его мнению, не прощение, ибо прощение может быть даваемо только даром: или $\phi\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha\sigma$ (прощение), или $\delta\lambda\omega\sigma$ (satisfaction). Но здесь заключается прочтёе решение ^{какой} неразрешимой с юридической точки зрения дилеммы Социна. То и другое друг друга не исключает. Любовь всё дарует ^и satisfaction же, которого она *требует*, не стоит ни в каком противоречии с ней, она *требует* только, чтобы на неё также отвечали любовью и чтобы для неё всё делали по выкорыстной любви, даром, как что она делает другим. Любовь никогда не просит себе награды, не считает себя, считает себя всегда несовершенной, стремится делать не только то, что считает себя должным, но и сверхдолжным, считая и что *сверхдолжное* только должным и *испытывая* себя в вечном долге перед любимым. Известное требование Иисуса Христа: *когда исполните, всё повеленное вам, говорите: мы рабы*

ничего не стоющие; потому что сделали, что должны были сделать (Лк. 7, 9), вызывая тем не только не достижение идеала нравственного совершенства и невозможность выйти за пределы должного в добродетели, но и любовь, как главным настроением, какое Он полагает в основе нового Завета Божия с людьми.

7. Иисус Христос, как истинная и действительная (вполне достаточная) Жертва за грехи мира (4^ю)

Человек своими силами не мог и не может принести требуемой жертвы Богу, какое должно быть покаяние, или обращение к Богу. Обращение стало возможным для человека только с пришествием на землю Христа, и покаяние вошло в причинную связь с крестной смертью Иисуса Христа. Таким образом за людей приносит Сам Христос свою жизнь, своими страданиями и крестной смертью. Крестной смерти по преимуществу своею истинное значение. Но она только завершение всего истинного подвига жизни Иисуса Христа: вся жизнь Христа, весь Он Сам есть живая Жертва Богу, как говорится в церковной песне. - «Жертва живая, Пасха новая, Агнец Божий вземлай грехи мира». И действительно, вся жизнь Его есть любовь к Богу и любовь к людям, следовательно - жертва; а смерть была только завершающим моментом этой жертвы. Смерть крестную заключило жертвоприношение Христово, каким была вся Его земная жизнь: «Совершилось!» сказал Спаситель, умирая на кресте, - жертвоприношение окончилось, жертва принята!

Жертва Христова есть полное и совершенно достаточное удовлетворение правде Божией: жизнь Иисуса Христа есть идеальное выражение чистой, совершенной любви. В лице Иисуса Христа человечество принесло в жертву Богу то, чего оно никогда не в состоянии дать Сам: оно дало душу свободную, чистую от греха, полную любви к Богу. Жертва Христова удовлетворяет всем условиям истинной жертвы. Ее достигает полнота, действительная сатисфакция, или понесение наказаний за грех. Так как ответственность ко греху и его последствиям прямо пропорциональна степени праведности, то здесь впечатлительность к страданиям достигает крайнего предела, ибо святость и праведность Иисуса Христа абсолютно совершенны (см. 4^ю). В своей боли за грех, в страданиях за него, в беспредельном сознании ужасов греха Иисус Христос приносит за людей Богу опять-таки то, чего люди никогда

не мог(т) дать см(с). Человек в своей жизни редко склонен рассматривать страдания, как наказание за грех; он, в естественном состоянии, не способен добровольно подчиняться страданиям для своего исполнения. Только Христос знал (т)о значение страданий и добровольно принял на Себя даже смерть, как высшее выражение наказания за грех. В сил(с) своей бесконечной симпатии или сострадания к людям Иисус Христос понёс на Себе и то главное нечто, которого человек не мог понести, - сознание нравственного недостоинства, нравственной ответственности пред Богом. Он вытерпел даже и оставление Богом, удаление Его от грешников, когда взывал к Отцу на Кресте: **Боже Мой, Боже Мой!** Для чего ты меня оставил... (Мф. 26:39). В этот момент объединения с человеком Он с неизменной ясностью почувствовал отчуждение человечества от Бога, испытал на Себе самую тяжёлую, самую страшную казнь греха. Из сказанного мы вправе сделать вывод, что Иисус Христос понёс вместо нас действительное наказание за грех, как Праведник. Жертва Христова удовлетворяет ещё одному требованию от истинной жертвы: она лишена юридического характера. Жертва Христова была любовью, посыланием Отцу, - и Голгофа делалась местом, где особенно торжественно завидательствована была эта любовь перед нею и перед землёй. Голгофа - место любви, а не кризиса: здесь было окончательно подложено основание Нового Завета между Богом и человеком, которого с Богом должна была отныне соединять только любовь. Она была колыбелью кризиса (Рм. 5, 6; VII, 5; Иоан. III, 16; Гал. III, IV и др.) и его принципом - Законом, Голгофа - смертью его и колыбелью благодати, и её началом свободной покорности Богу в духе и силе истинной любви (Иоанн 1, 14; Рм. VIII, 2). На Кресте произошло объединение Бога и людей не потому, чтобы Бог смотрел в страданиях Христа математически точное соответствие грехам человеческим, за которые страдал Христос, а потому, что эти страдания были возможным выражением любви человека к Богу. Таким понятием о Жертве Христовой страдания одно из сильнейших возражений рационализма против дейст-

⁴² К разграничению многозначительного термина Кризис, входящего в содержание и в философскую терминологию (с 1900 года), см. соч. П. Значение Креста в деле Христовом. Киев 1900, стр. 25-26.

вительности или достаточности Жертвы Христовой, нестранимых на почве юридического изменения догмата исполнения. Юридическое точное соответствие, или пропорциональность между исполненными страданиями Спасителя и грехами человечества или, как предпочитают выражаться, между *долгом* и *сплатом*, величина исполнения жертвы должна находиться в полном соответствии с величиной греха и в *качественном* (или или *интенсивности* страданий), и в *количественном* отношении (*сила* страданий). Между тем критика Социна и его последователей, особенно Рича, вытребовала на вид совершеннейшее соответствие требуемого юридическим изменением догмата соответствия. Социн, а за ним и другие утверждают, что страдания Христа с количественной и качественной стороны не находятся в соответствии с греховностью человечества и не имеют исполнительного значения, потому что страдал один за всех, страдал притом только несколько часов, вообще понёс временное наказание за грех, не был в ад и проч. С юридической точки зрения что возражение вполне истинно и законно, но с точки зрения раскрываемого здесь значения об исполнении оно не имеет никакого смысла и значения. В страданиях Христа Бог ценит не самые страдания, не боли и мзки, Им переживаемые, а любовь. Они получают значение не сами по себе, а как выражение любви. В своём ответе на что возражение юридическое (схоластическое) боголюбие, для возвышения количественной и качественной ценности крестных страданий, обращает внимание критики на Лицо Пострадавшего, - на то, что Страдавший был Богочеловек, Сын Божий, а потому страдания Христа имеют беспредельную ценность соответственно беспредельному достоинству Лица Его. В таком указании на значение Личности Исполнителя, конечно есть доля истины, но не вся истина. Повышая ценность страданий, Божественное достоинство Исполнителя, как Сына Божия, становится причиной любви Бога к исполненным: Бог не может отвергнуть людей, за которых страдал Его Сын и с которыми так тесно соединилась любовь, ибо что значило бы отвергнуть Сына, что невозможно. Бог не может не любить людей: Его Сын - сам Человек.

Учение схоластического боголюбия о двояком помазании (ἁγιασμοῦ ἁποφύλαξις), как способ исполнения, и о переизбыточествующей закладке Христовой

(*λοῦψήλοῦς ὁσῶν ἡμῶν ἡρῶν*). Обычно в ехалегичеком богословии мнение о способе исполнения, совершенного Иисусом Христом, представляется под видом Его послания Бог-Отец. Люди для примирения с Богом должны были исполнить нарушенный и неисполненный или закон, или волю Божью; они обязаны были понести наказание за неисполнение чьей воли и подчиниться добровольно определению Божественного правосудия. В первом случае они должны были выказать, по терминологии общепринятой, *деятельное послание* Бог (ὁθνεὸσῶν ἄσῶν), а в другом случае *п страдательное, пассивное послание* (ὁθνεὸσῶν ψᾶσῶν). Иисус Христос берет на себя что и другое, потому что сами люди не способны ни на деятельное, ни на страдательное послание. Он в полной мере исполняет *за нас нравственный закон* и берет на себя самое наказание за неисполнение чьего закона людьми. Учение чье, что Иисус Христос исполнил свое первоблаженническое служение двойным повиновением Бог-Отец, некоторые основания имеет в Священном Писании (см. напр., Рим. V, 1ж; 1 Цар. 2V, 1; Фил. II, 1; Евр. V, 1ж). Проведенный здесь взгляд на сущность исполнительской жертвы, или сакрификации, не находит, однако, в противоречии с чьим общепринятым мнением о двойном послании. Истинно принятым Бог жертва заключается в любви, или обращении грешника к Бог; но в чьем же заключается вместе с тем и послание Бог, исполнение чьей и другой стороны его. В любви - исполнение деятельного послания Бог, исполнение Его воли, потому что любовь есть исполнение всего закона. В любви заключается и страдательное послание: несение наказания связано, как видели, с сществом любви, как самоотречение ради Бога (1). Поэтому общепринятое мнение о двойном послании Иисуса Христа может, пожалуй, оставаться в силе и при изложенном взгляде, если бы оно не казалось несколько неслучайным и не совсем правильным в данном ему виде. Само по себе различие двух моментов в одном и том же деле *послания*, как двух сторон его, конечно, было бы правильно; но оно становится неправильным в обычной своей форме, где выделяется в добродетели как нечто отдельный ее момент - страдание: страдание, как мы видели, основано на самой природе добра, в его настоящих условиях, а добро есть только активное послание воли Божией. Жизнь Спасителя вид

была действительным посланием Отца, т. е. добром, а потому она была и страданием. Она была Жертвой. Что касается смерти, то она была внешним выражением действительного послания, смирения: Фил. 2, 8.

Жизнь - жертва Христова есть жертва безусловно совершенная и, в этом смысле, бесконечная. Во-первых, она - безусловно совершенная любовь (добро); во-вторых, - безусловно полное и совершенное страдание; в-третьих, - безусловно полное и совершенное уничтожение греха. Другими словами, она есть действительная, истинная жертва, именно такая, какая и требовалась для действительного уничтожения греха. Отсюда следует, что, если истинная жертва есть жертва бесконечная, то в жертве Христовой нет никакого излишка, как утверждает учением юридическое богословие о так называемом *ὑπερῷου ἰσχύος ἔργου*, но в ней есть всё, что нужно для действительной жертвы.

Рассмотренное здесь учение схоластического богословия о двойном послании и избытке завета находило себе иногда противников и в самом схоластическом богословии. В русской духовной литературе оно нашло себе неожиданного противника в лице архиепископа Черниговского Филарета (*Православное Догматическое Богословие. Чернигов*, ч. 1, стр. 77, 78). Учение о избытке завета, по нему, было введено некоем благочестивым введено Фомой Аквинатом, а учение о двойном послании было введено самообольщением - посланцами Автера (что, конечно, ошибочно: последнее учение высказано ещё Фомой Аквинатом, встречаемым во всех русских трудах догматики. Мнение архиепископа Филарета не оказалось влиятельным в русском богословии).

***. Вопрос о возможности исполнения, или об основаниях замещения в исполнении (1*)**

Установивши действительность, или достоверность Жертвы Христовой, богословие должно решить трудную проблему о возможности исполнения, или замены нам Жертвы Христовой, вообще замещения одного лица другим перед лицом правды. Необходимость этого вытекает из иным смыслом учения об исполнении, по которому Невинный страдает за виновных (Пч. III, 1) и грешные оправдываются праведностью Христовой. Возможно ли допустить та-

сферой греха, да свидетельствует через пророка Исаию, который говорит: «Он взял на Себя наши немощи, и понёс болезни» (Исаия, 53, 4), (Мф. VIII, 17). Люди спокойно коснели во грехе, не чувствуя глубины своего падения - и в этом их великое несчастье прежде всего. И что прежде всего больше отзывается в сочувственном сердце Спасителя. В то время, как люди спокойно идут к гибели, не сознавая и не боясь ответственности за грехи, полное к ним любви сердце Иисуса за них беспокоится, страдает, испытывает муки тела и живота и мисс, собственными согражданин. Люди не просят рзк своих и мольб к Богу о помиловании, прощении - Он зато ходатайствует за них; чего не чувствуют и не ощущают люди в своём ослеплении и ожесточении, что и больше чувствуют за них Спаситель, - и такое мисс и живое сердце, как бы именно Он был несчастным, виновным и подлежащим суду. Так Христос в своём участии к согражданин к человечеству переживает на самом себе суд над человечеством, всю его судьбу, определённую грехом, и в этом участии к человечеству, сливая себя с ним, выражает со всей полнотой и любовью к человечеству и любовь к Богу-Отцу. Любовь к человечеству, ибо сливает с ним судьбу свою; любовь к Богу, ибо фактически признаёт праведным суд над миром, Его судившим волею, добровольно отдавая жизнь свою во исполнение «той воли Отчий: «Не Моя воля, но Твоя да будет!» (Ио. 5:30). Христос принимает суд Божий над миром, подчиняется ему и умирает на Кресте за грехи наши по определению Божественной правды, чтобы нас избавить от смерти. И Он делает за нас то, чего не могли и не хотели сделать сами люди. Люди ещё способны на самопожертвование и нередко страдают друг за друга в мере взаимной любви своей; они могут болеть दूसих за чужие грехи. Но исчерпать умом и чувством и пережить во всей полноте и силе всю глубину, всю боль и ужас греха под инаго только величайшим существом: только такое существо могло во всей полноте признать грех тем, что он есть, и со всей живостью осудить и признать суд Божий над грехом. Только существо, знающее всю волю Божию, могло истинно и действительно признать её и исполнять, так сказать, участии советом человека, в которой точно отражается действие греха и которая переживает последние, как страдание. В этом смысле Христос становится объектом Божьей

свободного правосудия, гнева, *кайтвор* *за нас* (Гал. III, 9), поскольку Свободный ЛЮБОВЬ ИСА НАД НАМИ, а не в смысле юридической теории, где дело представляется совсем иначе. По смыслу юридической теории, Сын Божий, вместо человека взывший на Себя неизмеримое время человеческого греха и возложивший на Себя добровольно нечто неизмеримое тяжестей греха, сделался буквально предметом бесконечного Божественного гнева. По выражению Меланхтона, Он ἐφ' ἑαυτῷ ἰὸ ἀί τῶν θεῶν (исполнил на Себе гнев Божий); весь безмерный гнев Божества неизмеримое своею тяжестью падает теперь не на человечество, а на его Представителя и Ходатая Иисуса Христа, и в пламени огня подающего Отца Своего Сын Божий возносит к небу Смиловительных жертвоприношений Божественного правосудия... Бог не наказывает Иисуса Христа вместо нас, но Христос, нераздельно слившись с нами любовью и воплощением, Служит *вместе с нами* становит и отдает под суд Божий. И нечто именно признание суда Божия над грехом и добровольное подчинение ему становится исполнителем ценю в очах правосудия Божия, а не страдания сами по себе. Только как выражение *святой* любви Иисуса к Богу, святому и благому, страдания Его становит действительных жертвоприношений, какой мир не мог дать Богу.

В таком представлении исполнителем дела Христова вопрос о вменяемости, столь опасный для богословия на юридической почве, совершенно теряет свой острый характер. Неправедливо наказывать невинного за виновных. Да. Но такого случая здесь нет: никто не наказывает Иисуса Христа. Он Служит добровольно берет на Себя положенное судом правды наказание, объединив Себя с нами любовью и поставив Себя на место осужденного человечества. Было бы неправедливо наказать мать за преступного сына, пожелавшего избавиться его от кары своим страданием, а этого отпустить. Но если она захочет разделить участь сына и пойдет с ним на каторгу, кто может запретить ей нечто, как дело неправедное, или даже Того никакая справедливость не страдает. Конечно, подвиг страдательной матери не изменит решения человеческого суда и участи сына. Но подвиг Иисуса Христа, присоединившего к Себе нам и соединившегося всецело с несчастным человеческим родом, наоборот изменяет положение последнего. И правда здесь дается, и Ходатай — не че-

ловик (пол. к Евр.). Таким образом, не над Иисусом, а над человечеством именно отпаления во всей своей силе Иса Божий и тогда, когда Он берет на Себя бремя греха его и страдает за него. Христос страдает *за* людей, но не *отдельно* от людей, а *вместе* с ними, как их Представитель. Как истинный наш представитель Он делает то, что обязаны делать все люди *вместе* с Ним, в силе единения с Ним. Бремя Креста, на котором обвешивали наш грех, есть общее бремя Его и наше, но на долю Его в этом времени приходится почти всё, и Ему приходится, как видели, почти одному нести Крест Своей Голгофий, которого не могли понести люди. Он страдал *за* или *вместе* (συντι) нас в том смысле, что действительно взяла из общего времени часть, какой не могли понести люди. Но Его страдание было *состраданием* (ἰστυλλήσις), и Сам Он не только Страдалец, но *Сострадаец* (ἰστυλλήσις) наш, а потому по-прежнему Спаситель наш хочет, чтобы мы, сколько можем, подобно Симону Киринейскому (Мф. 27, 32) неслием своих маленьких частей в общем Кресте разделив со Христом бремя Его... Итак, в силе понятия о самой *форме*, или *характере* сатисфакции, как сострадания, а не отдельного страдания, люди не страдают от сатисфакции и сами участвуют в ней. А в таком случае сама собой устраняется трудность решения вопроса о вменении, естественная на юридической почве. Выходит, что мы не стоим в стороне от исполнения, а сами участвуем в нем. И из понятия о левбе, или естественном обращении грешника к Богу (дикаании), как *исполнить сатисфакции*, следует тот же самый вывод. Мы не устраняемся от участия в исполнении. Если бы сатисфакция заключалась в каком-нибудь внешнем и материальном наказании, то устранение наше было бы возможно: страдать за нас можно другим, как можно одному платить денежные долги другому; но если сатисфакция есть внутренний нравственный процесс, то выводить

⁴⁴ Такой способ, или *форма сатисфакции* предполагается в след. церковной песни из богослужения египетской едницы в Великий Пяток: [Днев Иса отпавляет Учителя и приемлет дьявола, отпадает свет омраченный: но нам боина Страдавый за мир, к Нем же возопием: пострадавый и Сострадавый человеком Господи, слава Твоя] (Антиф. ~ и, гл. * и).

нас от него и выполнить его другим за нас невозможно: любить Бога и каяться мы должны сами.

Одна аналогия из общественной жизни прекрасно может пояснить выказанный здесь взгляд на замечительство в исполнении. Таким аналогич и исполнительными страданиями Иисуса Христа за людей представляется явление, постоянно наблюдаемое в человеческом обществе и проходящее через все человеческую историю. Здесь всегда лучшие люди, в особенности исполненные любви к людям, страдают за худших и своими трудами и страданиями обеспечивают общее благо, которым пользуются даром и дарные, без участия со своей стороны в их трудах по созданию этого блага. Лучшие меньшинство всегда страдают за худших большинство. Все блага цивилизации: наука, искусство, промышленность, общественная и политическая жизнь и пр., чем мы спокойно теперь пользуемся, в свое время были полны слезами и даже кровью людей, исполнены ценой непомерных трудов, страданий и даже многих жизней. Что может быть проще, безобиднее, например, парходоство, книгопечатания, опиопрививания и т. п. Однако изобретатели всего этого (Гутенберг, Фальтон, Джинер и им под.) в свое время принесли значительную дань человеческой зависти, вражде, невежества, особенно ругине прежде, чем их благодетельные открытия нашли общее признание. Еще в большой мере это явление наблюдается в области идей, в области знания. Говорят, государство создается на крови людей; но поле человеческого знания расширяется точно так же спорной и тяжелой войной света с тьмой невежества, и ругины. Нет теперь почти ни одной элементарной истины в науке или философии, которая в свое время не имела бы своих мучеников. Достаточно напомнить имена: Колумба, Галилея, Фокрота, Бруно, Рожера Бекона, Гейгенга, Лавазье и им же имя легион... Каждая наука имеет своих мучеников, даже - химия: Можно было бы насчитать еще много имен для нашего списка мучеников химии, заканчивает автор обзор свой «Мучеников науки» в этой огромной отрасли знания, не затрагиваящей, по-видимому, жизненных интересов человечества! (Титанде «Мученики науки», СПб. 'ж, стр. ~). Но всякая новая и плодотворная идея всегда сталкивается с ругиной, и чем выше ее значение и ценность, тем враждебнее встречается она в соответственной среде. Гейне

Слочно формализовала четс великзе истинс: *βραβεία, ὡς ἵνα ῥοῦλάει ῥεῖάω*
ἀίσι ῥεῖοῖαίε ἰουάφῥίω, ἰάω ῥολοῦῖα (Великая великая мысль имеет
иже Голгофс...). Обобщая рассматриваемое явление, можно возвести его к
закон человеческого прогресса и формализовать таким образом: чем выше,
важнее новая идея, чем больше блага доставляет какое-нибудь изобретение,
или идея, чем больше она имеет сторонников, чем больше жертв она требует.
Отсюда понятны страдания великих людей в истории. На них оправдывается
к известном смысле евангельское изречение: *Ὅτι ἅμα δόξα πολλή καὶ πόνος πολλός*
и *ὅτι ὁ κόσμος ἀγαπᾷ τὴν δόξαν ἢ τὸν πόνον*. Галилею, Биконс и прочим великим стѣным дано было мно-
гое в области мысли, в области знания, и за что они именно страдали.
Их страданиями куплены блага науки, цивилизации. Есть иная, более высо-
кая область жизни, религиозно-нравственная, где великие приобретения для
человечества покупались тоже великом ценю великих стѣжеников - создателей
духовного блага человечества. Над созданием чего-то блага стѣдились муд-
рецы, основатели религий, стѣководители общественной жизни и т. д. Величай-
шее благо исполнения от зла могло быть приобретено ценю величайших
страданий. Сделанные людьми вклады в сокровищницс чего-то блага незначи-
тельны; незначительны и жертвы по сравнению с тем, что дано здесь было
сделать истинномс Истиннымс человечества. Он понѣе на себе примерное и
никомс непосильное бремя создания духовного и вечного блага исполнения
для всего человечества. Иисус Христс дано было пострадать за грехи мира,
потомс что Он пришѣл для исполнения от греха. Исполненный любовью, со-
страданием к людям, и способный по Своей безгрешности более людей сознать
глубинс человеческого несчастья, Иисус Христос, в отличие от людей, пришѣл
доставить такое необычное благо, какого не мог и не может дать никто:
обновить человеческ природс, уничтожить зло, изменить отношение челове-
ка к Богс. Ино отсюда, что страдания Иисуса Христа должны были по
Своей беспредельности соответствовать беспредельности Его идеи. Иисус Хри-
стос, истинно, страдает более, чем что положено даже для всех великих
людей. Проводим сравнение ищѣ дальше. Когда Гстевберг изобретал печатный
станок, стѣдила многие годы над четим изобретением и, наконец, достиг
Своей цели, что он в буквальном смысле совершил стѣд *за людей, велико ле.*

дней, достиг того, чего все другие не сделали и не могли сделать; таким образом труд его не имел характера *исключительности*, *исотрядничества*. Но когда Платон, Сократ и др. открывали в области знания великие идеи, или такие же идеи постигали трудом, знания открывали великие ученые, то труды, которыми они несли, исполнялись не только за людей, *вместо людей* и целью отличить их от чужой работы, но *в пользу, на благо*, для поощрения и *действительности* прочим людям. Для того и труды великие ученые и мыслители, чтобы открыть пути к истине, знания другим людям. Выполняя работу в области научной за других, они вместе с тем облегчают чужую работу другим людям. Поэтому их труды, их страдания *за* (ὄντι) людей имеют значение вместе с тем *исключительности*, *исотрядничества*, *исотрадания* (ὕπερ). Такое же двустороннее значение имеют и страдания Иисуса Христа. Несомненно, Иисус Христос выполняет такое дело, которое не могут исполнить люди, страдает *за, вместо людей* (ὄντι); но вместе с тем, так как дело Его носит не внешний характер, а *духовный*, нравственный, Он страдает *вместе с людьми*, работает, трудится вместе с ними и облегчает им то дело, над которым они должны сами трудиться. Своими страданиями Иисус Христос не избавляет нас от необходимости нам самим страданиями довершать и осуществлять *облегченное* Им дело исполнения, очищения от греха. Необходимо личное участие каждого в исполнении и повторении в такой или иной форме всемирной Голгофской Жертвы в каждом последователе Христовом, *сражающиеся* Христу, несение с Ним и при Его помощи общего ига Креста, подвизающегося, но не *инакого* Христом и человечеством: что оно - Его и оно человечеством в одно и то же время.

^ . **Плоды Жертвы Христовой (4*)**

Крест Христов имеет значение *предоточия* всего *исключительного* дела Христа, *выражением* его *существования* и *винцом* его. В нем, как центре, объединяются и *получают* полную силу и *завершение* все неисчислимы стороны *необъятного* дела любви Божией к нам в воплощении Сына Божия и Его жизни на земле. На кресте Бог *примиряется* с грешным человечеством: *любовь* Божия *принимается* здесь *человечеством* в лице его *Представителя* полное *удовлетворение*, *совершеннейшая* Жертва, *жертва* *бесконечной* любви к Богу и

безусловной ненависти ко греху (сторона *объективная*). На кресте сходится воедино все блага *субъективной* стороны исполнения, объединяемые в раскаянии, или обращении человека к Богу. Все необходимое для раскаяния дается крестом Христовым. Уверенность в прощении и любви Божией, необходимая для раскаяния, питается созерцанием наглядного доказательства любви Бога к людям, не пощадивший для них Сына (Ио. III, 16); убийство виновности возвышения и голое жертви оживляется отныне созерцанием столь грозного осуждения греха на Голгофе. На Голгофе становится все предельным для любви человеческой к Богу в человеческом сердце и уме. Изгоняется из сердца страх, мешавший любви, порождаемый жизнью в отчуждении от Бога (Ио. IV, 19); расширяется все ложные понятия о благе и жизни, о счастье и страдании, - все порождения омраченного грехом ума, уничтожающие целебное действие благодати Божией врачевства греха в его неизбежных следствиях страдании и смерти. На Голгофе, где страдало Само Добро, открываются миру тайна страдания, его непрерывная связь с добром, его высокий смысл, и примиряется с ним разум и сердце человеческое; здесь явлено возвышение миру, что добро на земле есть крест, и крест есть добро. Отныне всякая истинная любовь ко Христу превращается в истинных последователях Его в сознательную решимость нести крест владычественным Крестом Голгофским. Идея добра, как креста, даваемая уже вместе с самой любовью ко Христу, только в подножии Креста созревает в могучее разумное убеждение, идущие мир с его прежних ступеней. Но особенное значение в ряду других спасительных событий явления Бога во плоти на земле крест получает в связи с тем, что за ним последовало. За ним последовали: воскресение, за воскресением - вознесение, за вознесением - сошествие Святого Духа и основание Церкви, а за ними последует второе пришествие Христово. Поверьте, что именно отрицание действительности крестной смерти, как это видим, например, в докетической ереси, было бы равносильно отрицанию всего исполнения, или спасения людей. Если крест - мечта, - пишет св. Кирилл Иерусалимский против докетов, что мечта и воскресение. *Аще же Христос не воистину, ирече мы во грехех наших* (Кор. 8, 12). Если крест - мечта и вознесение. А если вознесение - мечта, то мечта и второе пришествие, - и все уже

неисполнимо. Наконец, в твоей связи с однажды принесенной за нас кровью Голгофской Жертвы (Евр. 9, 12) находишься непрерывно принимаемая за всех в Церкви Бескровная Жертва великого таинства Евхаристии, необходимого для нашего спасения (Евр. 10, 10; Иоан. 6, 51), ибо в нем осуществляется и наибольшая полнота цель всего исполнения и выражения его истинности.

Уничтоженный и смаленный на Голгофе, Опаче всех сынов человеческих, Христос стал славою Стеников, славою человечества; слово о Кресте (Кор. 1, 2) - могшим орденом, перевернувшим весь мир, всю человеческую историю, а самый Крест новым древом жизни вечной. Только в корнях этого Древа отныне возникает и крепнет в душе нашей истинная жизнь, и никто не может жить, не питаясь плодами его.

Общество исполнения в составлении общения между Богом и человеком; в Евхаристии верующий вступает в ближайшее и полное, духовно-телесное общение с Божеством в лице Господа нашего Иисуса Христа, стало-ваться, по выражению св. Кирилла Иерусалимского и св. Афанасия Великого, Его Протоприемником (Ио. VI, 51; Иоан. 6, 51). Через это общение со Христом верующий приобретает всем благам совершенного Им дела исполнения, каковы, во-первых, жизнь вечная, или славное воскресение, т. е. истинная жизнь, или жизнь в собственном смысле, поскольку вводит нас через приобщение Тела и Крови Христовых в наш телесный организм, разрываемый, как идол, Пилом грехом и Пжалом грехом (Кор. 5, 7), новый начаток жизни, противоядие греху, и к организм в ветхого Адама прививается жизнь Нового Адама подобно тому, как к дикому дереву прививаются соки другой лучшей породы истинным садиком (Ио. VI, 53). Вообще, именно через Евхаристию в основном и по приемственности верующие во Христа получают возможность соединяться действительными ветвями истинной виноградной лозы своей, насажденной Отцом Небесным, пребывающей на которой они принимают много плодов, и без которой они могут делать ничего и забывают для духовной жизни подобно сухим ветвям дерева (Ио. 15, 1). Во-вторых, в Евхаристической Бескровной Жертве подается примирение человека с Богом, прощение грехов его, и таким образом получает в ней свое завершение и достигает своей цели

Жертва Голгофская, на которой она основана. Что достигается следствием образом: а) через тесное соединение со Христом, рассматриваемое в самом себе. Оно делает нас причастниками бесконечных благ тайны воплощения Сына Божия и прежде всего блага примирения, осмисливаемого уже самым воплощением Сына Божия: в Иисусе Христе, Богочеловеке, Возвешенном Сыне Отца, в котором все Его благоволение, мы становимся близки к Богу вследствие нераздельного своего соединения со Христом, причащаясь и благоволения к Нему Отца Небесного. б) Оправдание, или примирение, составляющее цель Голгофской Жертвы, осмисливаемой в Евхаристической Жертве уже и по том самом, что через соединение свое со Христом, Агнцем Божиим, Жертвой Голгофской, мы, т. е. каждый в отдельности, достойно причащаясь Св. Таин, становимся не только чрез веру, но и самым делом участниками *той же самой Жертвы* и делаем себе ее плоды, или плоды искупления. Так как в Евхаристии возносится Тот же самый Агнец Божий, Какой был однажды принесен за всех на Голгофе, то, входя в нераздельное и действительное общение с Ним в Евхаристии, мы во Христе и сами становимся действительно *самим* действительной жертвой Бога, принимаем Самим Христом и со Христом, Который в одно и то же время есть и священник, и сама жертва. Здесь именно открывается великое исключительное значение таинства Евхаристии, без которого крестное жертвоприношение не было бы закончено: в Евхаристии совершается действительное *своение* ее плодов каждым верующим. Здесь же лежит разрешение всех наиболее важных возражений против догмата искупления, возбудяемых рационалистами, напр., Социном, как возражение его против возможности искупления вследствие именно невозможности перенесения зла от одного на другого без нарушения справедливости. Тайна Евхаристии говорит нам, что *это* *своение* *залаг* *искупительных* *совершения* *фактически*, а не *приличиями*, т. е. через действительное, богодарованное нам участие в Жертве Христовой.

7. Библейские основания учения об искуплении (7^ю)

Изложенное здесь учение об искуплении основывается на Св. Писании, и в этом его сила и достоинство. Можно сказать Св. Писание предпочитает множество каких угодно взглядов на догмат искупления, но как

но, чтобы богословское мнение основывалось на Божественном откровении, на данных Св. Писания. Ведь и с философов нового времени не отвергались христианский догмат искупления (трактаты о нем находимы у Гегеля, Шопенгауэра, Канта и др.); но они излагают не христианское учение об искуплении, а собственные свои выводы из философии, которыми объявляют христианский догмат. Поэтому учение об искуплении должно иметь не философскую как бы никуда основу, а исключительно библейскую. Отсюда хотя бы краткое изложение учения Св. Писания и прежде всего Самого Иисуса Христа об искуплении является необходимостью тем более, что рационализм (особенно в богословской школе Рича) отрицает для представленного учения об искуплении всякие основания в Библии путем искусственного перетолкования ее текста.

1. **Учение Иисуса Христа о Себе, как об искупительной Жертве.** Важнее всего для нас знать, как Сам Иисус Христос смотрел на Свои страдания

Бог образчики философских и иных концепций христианского догмата искупления вне библейской основы. Рационалисты видят в смерти Иисуса Христа протест мученической кончины, который свидетельствует обыкновенно жизнь и деятельность всех великих людей. Страданием и смертью за Своё учение Иисус Христос на Самом Себе показал пример самоотвержения, служения добру и делом оправдал слово. По воззрению Гуго Грюция и Михаила Кречмара смерть Иисуса Христа имеет значение смертной казни, совершаемой над преступниками для сдерживания других. Она была примерным наказанием Божественного правосудия за грехи, указанием того, чего заслуживает грешный человек. Если Бог наказывает так невинного, то какая кара Божественного правосудия ожидает грешников? По другим Иисус Христос умер в год иудейском и языком предсказав, что Бог требует жертв и что без чего нельзя годить Сам; умер, делая вид и заставляя людей думать, что чем приносит жертв Богу, в удовлетворение правды Его, и в воспоминание единой Голгофской жертвы становится потомством жертв в Евхаристии. Без чего бы чужды народным предсказкам учение Христа не было бы принято: так развито было во время Христа страсть к религиозным жертвоприношениям. Другие думают, напротив, что Христос смертью Своєю хотел не познать чего в себе, а уничтожить, положить ему конец принятием одной раз навсегда жертвы и т. п. (См. образцы различных объяснений искупления в соч. *Значение Креста в деле Христовом*, стр. 20-21.)

сдѣлѣн и особенно на значение Своей крестной смерти, которѣ Он предвидѣл и преказал: (Мф. ѿVI, ˆ; ѿVII, ˆ ѿ. Мр. Iѿ, ˆ; Мф. VII, ˆ; ѿѿ, ˆ ж ер. Мр. ѿ, ˆ; Ио. III, ˆ; ѿII, ˆ; ѿIV, ˆ ж и др.). Господь не считал страданий и смерти, предстоящих Ему, делом в Его жизни случайным, ненужным, на-против — страдания и смерть, по Его Свѣнию, входили в план Его высши-тельной деятельности в качествѣ важнѣйшей центральной его части. Смерть за людей была по Свѣнию Иисуса Христа предопределенным Божеством, и, умирая за людей, Он исполнил только волю Отца, — пил чашу, которѣ дал Ему пить Отец Его. Поэтому, чтобы Свѣники не сообразились Его позорной смерти, Иисус Христос часто различным образом по различным поводам пред-казывал Свои страдания и смерть вперед Своим Свѣникам и большой под-робности. Он говорил, что Ему должно (дѣл) пострадать, умереть и в третій день воскреснуть, что что предказано всеми пророками ветхого За-вета и что надежитъ исполниться всемъ, писанномъ о Нем пророками. Итак, Он добровольно шел на страдания и смерть. Больше того, Он видѣл в крест-ной смерти вѣнец Своего дела, главнѣе цель, и которѣ выполнялось все Его дело. Он приписывал большое значение Своей смерти. Так, Он говорил откры-то всемъ иудеямъ: Когда и вѣдъ вознесъ отъ земли, то всехъ прикину къ Се-бѣ, или: Когда вознесете Сына человеческого, то узнаете, что что Иисусъ (Мессия). Спасение людей Он приписывал именно к крестной смерти, оконча-тельное осуществление Своей цели связывал с нею именно: — Такъ Богъ воздвигъ миръ, что Сына Своего Единородного отдалъ, чтобы всякий, верующий в Него, не погибъ, но имѣл жизнь вѣнскую. В частности, о значении крестной смерти Иисусъ Христосъ выражался по разнымъ случаямъ различно. Он говорил, напр., что Он отдаетъ Свою жизнь за жизнь мира (Ио. VI, ˆ). Более всего Он выражал мысль Свою в вѣтихъ случаяхъ изреченіями общаго, широкаго и неопределеннаго смысла: — Отдать душу в исполнение за людей, — умереть за людей (Ио. X, ˆ) и т. п. Вѣти изреченія имѣютъ широкій смыслъ, а поэтому надо остано-виться, в какомъ смыслѣ умеръ и страдалъ Иисусъ Христосъ за людей. Для этого обратимся к некоторымъ важнѣйшимъ мѣстамъ изъ Его Свѣнія о крестной смер-ти.

Синае (Исх. 24, 1, ср. Евр. 12, 2). Здесь (ст. 1) читаем: Он взял Мою кровь и окропил народ, говоря: Вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах их. Ветхозаветной жертвенной крови чашецов Иисус Христос противопоставляет кровь Свою Нового Завета, или нового союза с Богом, и связывает смерти Своей значение жертвы.

2. Схвативший в Гефсиманском саду шайкой архиерейских служителей, Иисус Христос сказал: Должно исполниться на Мне и все написанное: и к злодеям причтен будет (Ис. 53, 7). Но то, что о Мне, приходит к концу (Лук. 22, 37). Иисус Христос относит к Самому Себе пророчество Исаии (гл. 53) о Пажбе скорбей, Мессии, страдающем за грехи наши и страдающим Своими приобретением нам спасение (ст. 1). Страдание и смерти Раба Иисуса приписываются в пророчестве прямо значение символической жертвы, *жертвы повинности* — ашам, одного из видов исключительной жертвы в ветхом завете (ст. 6), а Сам Он сравнивается с агнцем, ведомым на жертвенное заклание (ст. 7). Господь возложил на Него грехи наши и Он понес грехи многих (*всех грех рабам нас*: ст. 8, ср. 9, 10, ср. в словах Стефанованния Фехаритии Мф. 26, 28 περὶ πολλῶν). Таким образом сближением с прор. Ис. 53 в Лук. 22, 37 и Мф. 26, 28 проводится взгляд на Крестную смерть Христову, как на *жертву повинности*.

3. Крестная смерть сближается, наконец, с жертвой пахальной, а Сам Иисус Христос — с Пахальным Агнцем в словах Иоанна Крестителя о Нем: Все Агнцы Божий, возмемый грехи мира! (Ио. 1, 29). Спаситель не отменил указанного о Нем Предтечей, напротив, обобщительства и времени Стефанованния чашницва Фехаритии заставляет думать, что Спаситель сближал в словах Стефанованния смерть Свою не только с *жертвой завета*, но и еще с *жертвой пахальной*. Это было накануне еврейского праздника пасхи, когда сознание всех верующих иудеев, а в том числе и учеников всецело было поглощено мыслями о наступающем празднике, — более того, — тогда, когда Сам Иисус Христос совершал ее со Своими учениками, по обобщительствам — ранее других одним днем.

Иисус Христос, как видим, обещает Свою крестную смерть идею ветхозаветной жертвы. В понятие жертвы входит понятие замены жертвой само-

го приносящего (идея о так наз. *представительстве*, или *заместительстве*): жертвенное животное как бы берет на себя грехи приносящего и несет за него смерть; ветхозаветная жертва имеет, таким образом, значение удовлетворения Божественной правде, замечительной сатисфакции. Такое же значение имеет и жертва Иисуса Христа, понесшего страдания и смерть за грехи мира. Иисус Христос, как говорит Он Сам, пришел отдать душу свою в избавление за многих (*ἀντί πολλῶν* // *Вместо Мф. XX, 28*). Он пострадал *за нас*. Жизнь Его имеет значение замены нашей жизни, которую мы должны были бы отдать за свои грехи (для обмена некоего меча ср. *Мф. VIII, 12*, где *ἀντάλλαγμα* *обман, замена* // *λύτρον* *выкуп*).

Ветхозаветная пасха, как прообраз Новозаветной пасхи Христовой. Пасха — первый в ряду из трех главнейших еврейских праздников, посвященных воспоминанию величайших событий в истории Израиля и спасения рода человеческого. В то время как Пятидесятница служила напоминанием о инаком законодательстве, а праздник Кущей — о вступлении евреев в землю обетованную, пасха назначалась в благодарное воспоминание о чудесном освобождении евреев от египетского рабства и от избрания первенцев ангелом-исчребителем, проходившим мимо домов еврейских с дверями, помазанными кровью агнцев. На такое значение праздника указывает уже и название его *псах* (евр.), *пасха* (по греч. и арамейски), от еврейского глагола *псах*, *проходить мимо с пощадкой, миновать, щадить*. (Гезен.) Пасха называется еще также *праздником опренок*, потому что с пасхой нельзя было есть ничего квасного, и семь дней ели с ней опренок (*לֶחֶם אֲפֵיקִים*, *ЭВІ, 12*). Праздник пасхи продолжался семь дней с вечера или конца 14 нисана, или авива, в котором евреи вышли из Египта, и до вечера 21 нисана (первого месяца в год). Первый день праздника (14 нисана) и последний день 21 нисана были преимущественно святыми днями с определенным богослужением и освобождением от рабов, ханан и прочие дни отличались от будничных священными жертвоприношениями разного рода за народ. Но особого внимания заслуживают канон, или предпразднество пасхи и, отчасти, 15 нисана, второй день праздника. *Пасхальная вечеря* составляет начало, или предвечерие праздника и она — что именно в особенности с обрядами, сопровождавшими священную трапезу, или вкушение

единства Израиля и семейств его. Символическом изображении поспешности исхода служили и другие обряды при всхождении агнца: для этого или агнца поспешно и поспешами в рзках, подпоясавшись, готовыми в дорог. Той же цели служили и опреники, эти Пхлебы бедствия (Второзак.); они напоминали также о той поспешности, и как евреи вышли из Египта; им никогда было даже запастись выкинутыми хлебами на дорог. Горькие травы, и которыми или агнца, должны были служить напоминанием о бедственной жизни в египетском рабстве. В ряд прочих дней праздника пасхи после навечерия и н^а нисана еще выделялось 7е число нисана. В этот день совершалось приношение Бог^а начатков жатвы, в виде снопов ячменя, и через это самый праздник получал новое значение обновления сил природы.

Ветхозаветная пасха многими сторонами преобразовала Новозаветную Пасху, прежде всего по своему общему историческому значению, как воспоминание избавления евреев из плена и рабства. Ветхозаветная пасха преобразовала собой новозаветное избавление от смерти и плена диаволикого преступной смерти Агнца Божия Иисуса Христа (Евр. II, ~). На такое преобразовательное значение ветхозаветной пасхи мы находим порочное указание в церковных песнопениях, где фараон представляется под образом диавола, Израиль в его человечестве, Египет в ада. По словам Иоанна Дамаскина в праздник Светлого Воскресения мы празднуем Пасху Смерти Смерщавшие, а до же раздшиние, нового жития, вечного, начало. Но главное преобразовательное значение имела пасхальная вечеря и пасхальным агнцем, преобразовавшая собой таинство Евхаристии и самого Иисуса Христа. По смыслу Моисеева законодательства жертвенная трапеза, в которой участвовали и приносившие жертвы, и совершавшие жертвоприношение священники, служила символом общения между Богом и людьми. Такое же значение, по учению Иисуса Христа, имеет таинство Евхаристии, в котором верующий, вкушая тело и кровь новозаветного Агнца, вкушает в чинный союз с Богом. Можно сказать на знаменательное совпадение во многих пунктах пасхальной вечери, или всхождении агнца и преступной смерти Иисуса Христа. На это указывает и время, и место, и способ всхождения его. В десятый день нисана, по закону Моисееву, каждый еврей должен был отделить для жертвоприношения однолетнего агн-

ца, без всяких повреждений, и блески его до четырнадцатого дня. Иисус Христос добровольно за пять дней до Пасхи являлся в Иерусалим, как агнец на заклание: торжественный вход Его в Иерусалим совершается 6-го числа. По закону можно было праздновать Пасху в одном только месте, в Иерусалиме; Иисус Христос, не ходивший уже явно между иудеями и живший в единственном Ефроне (Ио. 81, ²⁸), нарочито являлся в Иерусалим к последней пасхе. Четырнадцатого числа по сигналу из храма несли всех агнцев для заклания во двор храма, где и закалили их или левиты, или старшие в семействе от 7-го часа до 8-ми (или по еврейскому счету от часа 7-го). Иисус Христос, по известиям евангельским, умер на кресте и таким образом явился Агнцем за грехи мира в начале 7-го часа. Не без значения являлся и то обстоятельство, что закалили агнца на дворе храма, жарили на вертеле, сгоревшем в виде креста, а вкушали агнца не сожравши его костей. И в. Иоанн по поводу первичия голений 8 разбойников и проведения реверса 8 Иисуса Христа упоминает слова Моисея законодательства: Он кость его (агнца) не сожршиши (Лев. 24, 7). Некоторое сближение можно находить также между 7-м числом иудейской пасхи и днем воскресения: Христос возглаголю от мертвых начаток 8-мих быти, как говорит ап. Павел, в то время года, когда праздновалось воззвание природы от зимнего сна и смерти и когда Бог приносил начатки плодов земли. Что касается жертвенного характера иудейской пасхи, то он не подлежит сомнению. Агнец пасхальный был исключительной жертвой. Это видно, кроме указанного выше, еще из следующего: 1) после того, как агнца закалили, кровь его брали и возливали на алтарь, как что совершалось при всех жертвах; 2) брали и жигали чужд пасхального агнца, а остатки его шли на домашнее вечернее празднество. Во избежание недоразумений в заклучении должно указать, что время стращаний Иисуса Христа должно отнести к концу 7-го и началу 7-го числа. Иисус Христос совершил Пасху днем раньше, чем она обыкновенно совершалась, как свидетельствует об этом в. Иоанн, в то самое время, когда совершалось заклание еврейского агнца.

3. Учение апостолов об исключительном значении Крестной Смерти Иисуса Христа. Указанное Спасителем о значении Крестной смерти в кратких и об-

цих местах в апостольских писаниях развито в подробное и ясное суждение об этом предмете. В Крестной смерти Сына Божия все апостолы видят дело предвечного совета Божия, центральную тайну всего домостроительства. По словам ап. Петра Иисус Христос распят «по определенному совету и предведению Божию» (Деван. Ап. II, ° ер. III, '°, °; Пт. I, '°°, 'ж'б). Также сужит о Крестной смерти Иисуса Христа и Иоанн Богослов. В написанной им книге Апокалипсис Иисус Христос обычно называется Агнцем, а в §III, ' ° Агнцем заколенным от сложения мира. Еще более многочисленные сказания можно найти в ап. Павла (Кор. I, °; II, °; Фл. III, °; I, °; Гал. V, ж'б и др.). Крестную смерть Иисуса Христа ап. Павел считает настолько важным в деле Христовом, что сужение о распятом он выдвигает на первое место во всей своей проповеди и все свое сужение кратко называет словом крестным. Крестная смерть Иисуса Христа, по единогласному сужению апостолов, была истинно-человеческой жертвой, принесенной за все человечество. В одних местах Крестная смерть Иисуса Христа сравнивается с апостолов и жертвой истинно-человеческой вообще, без обозначения ее вида, в том, где, напр., говорится, что мы очищены кровью Иисуса Христа. Прямое Крестная смерть называется жертвой в Кор. X, °; Фл. V, '°) в других и жертвой завета, как и в словах Иисуса Христа при установлении таинства Евхаристии (Евр. IX, ° ер. Нех. §§IV, °). Чаще всего Крестная смерть сравнивается с жертвой за грех Евр. VII, °; Рим. III, °; VIII, °; Кор. V, °; Гал. I, °. Крестная смерть прямо называется *пасхальной жертвой*, а Иисус Христос Пасхой, так в Кор. V, ° говорится: «Пасха наша Христос заклан за нас» (ер. Ио. XXX, °, Пт. I, 'ж); вообще во всех тех местах, где Иисус Христос называется Агнцем, каково же название встречается в Новом Завете ж раз. На первых страницах Евангелия Иоанна Иисуса Христа называет Агнцем Иоанн Креститель: «Се Агнец Божий, вземляющий грехи мира, указал он (Ев. Ио. I, ж'). Крестная смерть сравнивается с особым видом истинно-человеческой жертвы, с жертвой повинности в тех местах, которые имеют отношение к пророчеству Исаии о Паве Иеговы в гл. I. III (как то: Деван. Ап. VIII, °; II, II, °; Ев. Ио. I, ж'; Евр. IX, °; Апок. V, °; VII, °; §II, °; §III, ° и др.). В посл. к Евр. IX, °, ° находим сравнение Крестной смерти Христовой с жертвой за грех, принесенной в праздник очи-

грамматически употреблением предлога ἄντι за Π вместо в выражениях, как Почтдать дшш за многихΠ, Смереть, пролить кровь за людей и т. п. Но ἄντι встречается только в Мф. XX, 1 и Мр. X, 2, заменяясь во всех прочих местах синонимичным περί или, в большей части, ὑπέρ, равносильным с περί (пері в Р.м. VIII, 1; Но. II, 1 и. Мф. 23, 1; ὑπ□р в Но. 21, 1; Р.м. VIII, 1; V, 1; 1 Кор. V, 1; Кор. V, 1; Гал. III, 1; Пт. II, 1; III, 1; IV, 1; Но. III, 1). Синонимы ἄντι соединяет в себе со своим первоначальным значением и значение *вместо*, из него вытекающие, так ὑπέρ с ἰούω. Знач. за, ψῆσ, т. е. ψῆσ ἀλλογίουά ἀλλογίωί, ἰό ἀλλογίουά ὀνῆσῶσῶν ἁ. ῥῶωω в со. чтениях, как *молитвы, говорить, трудиться, терпеть, Смереть* и т. п.; потомш Почтдать себя за людейΠ Смереть для блага людей и т. п. Легко понять, почему ὑπέρ часто может принимать значение *заместительное* ἄντι, *вместо*, ἰούω ἁ. ῥῶω (напр. в выражениях о смерти Христовой 1 Кор. 15, 1; 2 Кор. V, 1; Гал. III, 1 и др.): то, что совершается *к пользе* или *на благо какого-либо лица*, нередко не могло бы быть, если бы не совершалось другим *вместо* *чего-либо* (ὡμίω ἁ. ὑπ□р). Есть места, в которых без разногласий с несомненно очевидностью выстлпает *заместительное* значение ὑπέρ, где ὑπέρ Π ἄντι, *вместо*, ἰούω ἁ. ῥῶω, а ἁ ψῆσ ἁ, таковы, кроме вышеупомянутого 1 Кор. 15, 1; 2 Кор. V, 1 (безнакшного греха Бог идеал грехом за нас ὑπέρ ἡμῶν ἀμαρκίαν ἐποίησεν), как в Филип. 1 (ὑπ□р σου Π ἄντι σου *вместо* *тебя*), а также 1 Кор. V, 1. (Здесь логически неммыслимо давать значение предлогш ὑπέρ *ко благо, для спасения*).

не бывает объектом для ἰάσκεσθαι, но когда человек является объектом примирения или сговорки, требующей примирения. Это значит, что в библейском воззрении на исплание субъективной стороны его выдвигается на первое место и причина разделения между Богом и человеком сказывается на стороне самого человека в прочткоположнотш юридическомш воззрении хрластического богословия.

Нельзя переводить ὑπέρ πάντων *для блага всех*, что значило бы извратить решение апостола; тогда заквчение было бы *Значит, все остлание живы, Π между тем как ап. Павел заквчает: Значит, все умерли. Все рассматривается как мертвые, потомуш что Представитель их Смер на их места* (ἰούω в со. ἁ ῥῶω ἁ ἁ ῥῶω). Предпочтительным употреблением ὑπέρ, более широкого по

1. Разбор критики библейских оснований учения об искуплении в рационализме и богословии Рича в особенности (4^м)

Само слово Божие Нового Завета, как видели, отсылает нас к ветхозаветному Завету для очищения страданий и Крестной смерти Иисуса Христа, рассматривая их с точки зрения ветхозаветной жертвы. Отсюда для более точного и глубокого определения значения и смысла Крестной Смерти Спасителя представляется делом первой необходимости решение вопроса о том, какое значение имеет жертва сам Ветхий Завет.

Кровавые жертвы (*זבחים*) в еврейском были трех родов: 1) мирные, шалланим (благодарственные и просительные); 2) возжигания, ола (благоговейные) и 3) искупительные, или амилотивительные, в свою очередь подразделявшиеся на два, тридцать различных вида: а) жертва за грех, хатат, и б) жертва по вине, ламм. Конечно, Голгофская Жертва аналогична именно с третьим третьим родом жертв: она сопоставляется с ветхозаветной искупительной жертвой, приносимой евреями для очищения от грехов в течение всего года по желанию и в особо назначенные для того дни, напр., в праздн. Пасхи и День Искупления. Смысл искупительной жертвы не определяется прямо в Моисеевом кодексе, но он очевиден из сопоставлений, относящихся к ней. Еврей, подобно всем людям древнего мира, хотел достигнуть прощения грехов и примирения с Богом принесением Ему жертв в убеждении, что пролитием крови животных, их смертью, взамен собственной крови или смерти, положенной за грех по суду правды, он приносит удовлетворение Божественному правосудию. Самые обряды жертвоприношения указывают на то, что жертвы были замечательным наказанием за грех, в особенности возложение рожка приноса-

шмыла, чем *אנטי*, Библия дает нам специальное предостережение от опасности одностороннего юридико-экономического воззрения на искупление. В юридическом воззрении совершенно изгнана из искупления субъективная его сторона и человек отстранен от личного участия в деле своего искупления, так что в буквально-точном смысле искупление совершается за нас, или вместе нас одним Иисусом Христом с полным отстранением нас от участия в нем! Библия не знает такого учения!

щего на голову жертвенного животного с ипобеданием влѣх грѣхов над ним, чем весьма наглядно символизировалась замена человека животным в искуплении и перенесении вины с человека на неповинное животное (Лев. I, 17; 2VII, 1; IV, 1, 2, 3; в случаях всенародной жертвы за грѣх замечительство в возложении рѣк представлялось представителям народа, старейшинам его, как в Лев. IV, 2, или обычно первосвященникѣ, как в День Искупления II Лев. 2VI, 1). На основании того, что возложение рѣк имело место и при вскожжениих, никак нельзя отрицать его замечительного значения в *искупительной жертве* разве при вскожжении не имело места замечительство, хотя другого рода, когда все, без остатка сжигавшегося на жертвенном огне, животное знаменовало собой всецелѣю преданность Богу приносящего и полное слияние его с Ним со всецелѣым погашением в себе грѣховного *я*, своей воли. При внимательном разсмотрении несогласительными оказываются и дрѣгие возражения противъ юридической теории жертвы, так предлагаемое понимание жертвы никакъ не ограничиваетъ допущенное в законе заменѣ кровакѣ искупительной жертвы безкровнымъ приношениемъ мѣрки: Лев. V, 11 допущаетъ такѣе заменѣ в виде только *никарѣнны*, и притом в крайнемъ случае, когда по бедности еврей не могъ принести за себя не только овцы или козы, но даже двѣхъ горлицъ или двѣхъ молодыхъ голубей взаменъ требѣмыхъ закономъ животныхъ. Дрѣгие возражения ограничиваются правильнымъ пониманиемъ жертвы и основаны на простомъ недоразумении. В правильномъ и всестороннемъ понимании жертвы нельзя отводить главного и единственно-искупительного значения закаланию, или *смерти* животного и видеть в жертве только замечительное *наказание*, *פסח* *הקדש*. Тогда жертвоу бы бы поданъ поводъ къ мысли, совершенно не библейской, вѣдѣто грѣхъ очищается только наказаниемъ, или смертѣю грѣшника: негъ, не наказания, не смертѣи грѣшника хочетъ Богъ (Иез. 2VIII, 1), а его преданности, или послушания (говоря языкомъ ехологического богословия, не *סחיב* *הקדש* *הקדש* только, или перенесение наказанийъ за нарушение воли Божией, но и *סחיב* *הקדש* *הקדש* послушание действительное, состоящее в исполнении нарушенной воли Бога, Его закона). Если бы жертва была только *פסח* *הקדש*, то для животномѣ бы бы главнымъ и всестерпявающимъ актомъ жертвоприношения. Но в действительности, главная очистительная сила

нигде не приписывается смерти и главнейшее значение в жертвоприношении при-
срочивается в законе и жертвенном ритуале к *крови* животного (Лев. 17, 14; 17, 15; Втор. 12, 23; 15, 23 и др.); очищение *главным образом*
совершается *кровью*, так что *без пролития крови прощения не бывает* (Евр.
9, 22). Основание этого указано в самом законе Моисеевом, в Лев. 17, 14,
где Бог запрещает евреям употребление крови в пищу, потому что душа
тела в крови, и Иа назначил ее кам для жертвенника, чтобы очищать души
ваши, ибо кровь сия душа очищает. Кровь представляется здесь едальцем
души, предочинем жизни в телесном организме: поэтому пролить кровь на
алтарь значило отдать жизнь, душу Бог. Другими словами, еврейская
жертва кроме идеи замечительного наказания еще выражает, более и прежде
всего, идею *повышения* (עֲלֵי־אֲשָׁמֹתָי); полное признание грешника отщепляет-
ся не одним правосудным *наказанием* греха, но *преданностью*, любовью человека
к Бог, или, как что найдено нами выше, *рабством*, с двумя исключитель-
ными в нем моментами: 1) *отрицательным*, состоящим в перенесении страда-
ний, как заслуженного наказания за грех (בְּאֲשָׁמֹתָי וְאֲשָׁמֹתָי וְאֲשָׁמֹתָי וְאֲשָׁמֹתָי), и 2)
положительным моментом, состоящим в обращении или *любви* грешника к Бо-
гу (בְּאֲשָׁמֹתָי וְאֲשָׁמֹתָי). С точки зрения такого понятия о жертве, как ра-
бства, несомненно, теряет свой смысл возражение, что, если бы закалание
животного было замечительным наказанием (אֲשָׁמֹתָי וְאֲשָׁמֹתָי), то его должен
был бы совершать священник, а не сам приносящий. Эта подробность жерт-
венного ритуала служит прекрасным символом истинной жертвы, как любящего
обращения или любви грешника к Бог, его всецелой *самопреданности* Бог.
Если ввиду за односторонне-юридическим воззрением исключительное значение
жертвы приписывать только к первому моменту, в возмездие за грех, то
замечным представляется закалание животного не приносил, а священни-
ком: что слово исполнения, т. е. перенесение наказаний за грех, может
быть целиком выполнено за людей (и оно действительно выполнено Иисусом
Христом). Но если в слово исполнения ставится прежде всего самопредан-
ность души Бог, самопожертвование любви, то, очевидно, ни чем другим не
может быть лучше выражена идея об активном участии грешника в исполе-
нии, как в закалании животного, его замещающего, собственными своими рс-

ками: Фтиим выражает, что грешник сам добровольно отдает всего себя, всю душу и жизнь свои Богу, и тем примиряется с Ним.

Взамен вышенайденного, отрицательная критика показывает другой смысл ветхозаветной жертвы в разных теориях своих, из которых заслуживает рассмотрения две теории ветхозаветной жертвы: теория 1) *антропоморфичности* и 2) *теория Рила*.

Люди, обыкновенно, склоняются к милости просьбами, или мольбой, а в особенности подарками. При своих антропоморфических религиозных представлениях человек на низших ступенях своего религиозного развития, точно так же поступает в религии со своими богами: чтобы смилостивить разгневанного бога или, вернее, получить от него прощенье, он делает ему приношение, т. е. приносит в жертву мясо, хлеб, вино, мед, и все, что любит сам, а иногда и человеческую кровь, столь высоко ценимую в антропофагов. Таковы же происхождение и смысл исключительной жертвы в Ветхом Завете у евреев. Отголоски антропоморфического воззрения на жертву у евреев сказываются в наименованиях жертв, приносимых Богу, Благоуханием, приятным Богу (Лев. I, ж. 1, 2; II, 1; III, 2; Числ. XV, 1 и др.) и Хлебом Богом (Лев. XXIV, 1, 2, 3 и др.). Конечно, в периоды упадка веры и религиозного осмысления в сознании еврейского народа могли проникать и языческие понятия о Боге и жертвах, но сказываемого здесь антропоморфического происхождения жертвенного культа у евреев допустить нельзя: оно исключается общим возвышенным понятием еврейской религии (в частности самого законодателя Моисея) о Боге, как Существе духовном и вечном, требующем от человека только духовного служения Ему, а не подарков, которых Он не берет (Втор. X, 17, ср. Иер. VII, 1 и др.). Библейский взгляд на жертву среди евреев, отбывавших верными чистым религиозным сознанием, имеет прекрасное выражение свое в Псал. 140, 141, где как раз именно опровергается антропоморфическое понимание жертвы везде и всегда неизбежное на низких ступенях духовного развития и господствовавшее особенно в язычестве. «Ем ли Я, и говорит Бог Израиля, и мясо волов, и пью ли кровь козлов» Принеси в жертву Богу хвалу и проч. (ср. 141).

Если здесь источник жертвенного культа связывается в жертвенном, низменном представлении людей о Боге, то по воззрению Рича жертва 8 евреев, наоборот, порождает возвышенным ветхозаветным понятием о Боге, его беспредельности и всемогуществе. Человек здесь подавлен сознанием безмерного величия беспредельно-могущественного Общества и своего тварного ничтожества и ограниченности; он думает, что хрупкая и слабая тварь не вынесла бы соприкосновения к беспредельным Творцом и не осталась бы жива вблизи Его без какого-либо своего защитительного средства против разрушительного для твари могущества и величия Неговы. Такое средство защиты хрупкой твари от неизмеримого величия Неговы, равно подавляющего для всех, и грешных, и святых еврей обретает в жертве: она \square $\text{לְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ כְּנָעַן וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ חִתּוֹן וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ אֱדוֹמִים וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ מִצְרָיִם וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ סוּר וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ חֵטּוֹן וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ חִזְקוֹן וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ חִזְקוֹן וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ חִזְקוֹן$. Желая вступить в общение с Творцом, человек, по Ричу, всякий раз приносит ему жертву не по сознанию своей греховности, а по сознанию своей ограниченности и неизмеримости расстояния между ним и Богом. Таким образом даже исключительные жертвы по Ричу не имеют никакого отношения к греху и вине. Всякий благочестивый еврей гарантирован был от наказаний за свои грехи уже в качестве члена ветхозаветного союза с Богом, и только грех сознательного восстания против Его союза (грех Пе рбков поднятков) подлежал наказанию исключением из членов Царства Божия; но за этот грех не полагалось даже жертвы.

Теория Рича не оправдывается иным смыслом библейского текста. В Библии исключительная жертва всегда ставится в связь и отношение к греху и вине, как средство заглаживания, прощения греха. Что иное может означать по-прежнему встречающееся здесь выражение: Почитает его священник (жертвою) и прощено ему в долготу (напр., Числ. 25, 9; Лев. 4, 13; 16, 1; 24, 1) Истинная причина предосторожностей, принимаемых людьми при их приближении к Богу, и надобности для них в $\text{לְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ כְּנָעַן וְלְיוֹשֵׁבֵי אֶרֶץ חִתּוֹן}$ что связано с греховности и святости Бога, страх грешной совести (см. Лев. 5, 17; Цар. 6, 17; Исх. 3, 6; Ис. 6, 5; Числ. 26, 1). Теория не только не дает никакого объяснения жертвенного культа 8 евреев, его объяснения, но и

* Так передает или, точнее, извращает теория значение еврейского глагола *כּוּפַר* (очищать), ср. синонимы: $\text{עֲשִׂי לְאִסְחוֹמֵי}$, לְבָבֵי , $\text{עֲשִׂי לְאִסְחוֹמֵי}$.

создает трудности и недомыслия в объяснении его подробностей. Без отношения ко греху и вине все жертвы сравнивались бы в своем внутреннем значении вопреки стремлению речевого к строгому их разграничению; чем объяснить классификацию жертв, тщательно устанавливаемую Моисеевым законом? Она была бы излишня. Если жертвы есть только защита ограниченной твари перед подавляющим и разрушительным величием всемогущего Творца, то представляется излишним также в законе предписание закалать животных без пороков и телесных недостатков (конечно, установленное в знак нравственной чистоты, которой Бог требует от своих поклонников; см. Лев. 22, 17; Втор. 15, 15, и др. м.). Наконец, превышает здравое понимание и совсем не вымыслено, каким бы образом кровь животных, проливаемая на алтаре, может служить средством охраны для твари от губительного воздействия ее беспредельным величием Божества? Как могла совмещаться в голове еврея такая детски-наивная и неслепая мысль о жертве, как защите от Него, с его возвышенным понятием о Боге, как о нравственном Существе, а не какой-либо слепой стихийной силе? Неудивительно, особенно в виду явной в Библии связи иждивительной жертвы с грехом, что последователи Рича не только себе целиком его теории и вносят в нее различные поправки, чем создают разновидности этой теории. Так значительно иной вид получает она у тех, которые отрицают за жертвою значение символа замаскированного удовлетворения (ἀποδομιὰ τοῦ ἁμαρτωλοῦ) на одинаковых основаниях с Ричем, видят в жертве напоминание евреям о тех благах, которыми они пользуются, как члены ветхозаветного союза с Богом-Иеговой, именно прежде всего о свободе от наказания за грехи лишением жизни, смерти, тяготевшего на всех, не принадлежащих к завету (Дильман, Липшиц).

В. Откровение Божественной силы во Христе Иисусе

или о Кресте в Его торжестве над миром.

В мире будете иметь скорь; но мужайтесь: Я победи мир! (Матт. 26, 29).

Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом! (Кор. 2, 2).

'. О ПОБЕДЕ НАД МИРОМ, КАК ОДНОМ ИЗ ПЛОДОВ

Крестга (4").

С последним вздохом умиравшего на кресте Спасителя было окончено Его великое дело спасения людей: «Совершилось!» — сказала Спаситель. Все, что нужно для спасения человека, сделано: Своим Учением и Своим жизнью Спаситель показал, в чем состоит добро, указал пути к добру в любви к Немю, и в вере к Нему; Силе выдти к Себе любовь людей и, отдав Себя на Кресте в Жертву за грехи людей, Он справедливо заслужил этим прощение грехов их. Но этого было бы недостаточно для того, чтобы Христос вполне торжествовал над сердцами людей, заставив их поверить Себя и уверовать в Своё Учение о деле. Люди не могли бы поверить Тому, Который всю жизнь только страдал и закончил Свою жизнь смертью; напротив, Его смерть была бы и смертью веры людей в добро: кто бы стал верить в добро, в Его имя, видя только бессилие добра, гонимого, оскорбляемого, унижаемого? Поруганный, Распятый Христос не привлек бы к Себе людей, и гробница Спасителя была бы гробницей веры в добро. И мы знаем, что и та небольшая кучка людей, которые ходили со Спасителем, разбежалась и рассыпалась сразу, как только увидела Его в опасности. Петр, самый смелый из всех них — и тот сбояла и стыдилась признать Себя перед другими Его Учеником; один только Иоанн стоял у креста, вбитый горем. Может быть, погоревав несколько времени и своим любимым Учитель, позабыла бы Его со всем и эта маленькая кучка призывавших к Немю людей, и дело Христово погибло бы. Но оно было оправдано самыми событиями. Событиями, оправдавшими Христово дело, были: Его воскресение, вознесение на небо, сошествие в ад, пятидесятница и основание Церкви. Эти факты — живое доказательство совершенного Христом исполнения людей, начатки от плодов живого и настоящего Крестга, залог нашей надежды на выживание их в новом славленном царстве Христа, в блаженной вечности. Здесь мы видим Крест Христов к Его торжестве над миром и победе над злом: над адом, смертью и грехом, а Христос является нам здесь откровением Божественной силы, могущественным Царем Своего Царства для совершения нашего спасения. Откровение Божественной силы во Христе Иисусе, или Его царское служение, безусловно необходимо для на-

шего исполнения, для обеих сторон его, как ') субъективной, так и ') объективной. ') Им дана основа и опора веры людей во Христа, как Бога. Исполнения, в Его дело. ') Им ограничена все причастия к единению людей с Богом, лежащие вне власти и свободы человека и составляющие его величие, и внешние факты тяготеющие над человеком зла в самом человеке (грех, как сила или состояние) и вне его (дьявол, смерть, беспорядок природы, отчуждение от Бога, обделываемое и греховность, и ограниченность творного человеческого естества).

'. Христос, Победитель ада: общество Иисуса Христа в ад (ч 7ж)

Если Христос благоволил сделаться истинным человеком и разделить с нами самую смерть, что естественным следствием этого должно было явиться Его схождение человечком адских в ад, или провознесение к царству мертвых в промежуток времени от смерти до воскресения. Схождение Иисуса Христа в ад, впрочем, являлось требованием не одной только человеческой природы во Христе, но и самого Его исполнительного дела, и его полноты и универсальности. Без явления Христа в царстве мертвых было бы незаконно дело исполнения человечества: оно ограничилось бы малейшей частью его, только живыми, а неизмеримо более обширное царство отшедших в иной, загробный мир, было бы забыто и предоставлено во власть вечной тьмы и безотрадного существования без надежды на спасение. Схождением в ад и провознесением Евангелия адским всем умершим людям, не только ветхозаветных праведников, с верой ожидавших Мессии, но и грешников, Господь провозвещает весь загробный дохристианский мир к исполнению, и всех, восприимчивых к Евангелию, и прежде всего ветхозаветных праведников, которых Он, по образному выражению, извел из ада в рай. Учение о схождении Иисуса Христа в ад, или о пребывании Его в естественном всем людям промежуточном состоянии после смерти и о продолжении в загробном мире дела исполнения есть твердый догмат Церкви, основанный не только на предании, но и на ясном свидетельстве Св. Писания в 1 Пет. III, 18 и IV, 13; Фил. IV, 10. Только не являлось в Церкви учение что во всем объеме, во всех подробностях. Так бл. Августин, напр., ограничивает деятельность Иисуса Христа в ад

Стращением злых дѣхов Его явлением, и освобождением благочестивых вѣс- хозавѣтныхъ пленниковъ ада, и отрицаетъ благочестіе въ адѣ невѣровавшимъ въ истиннаго Бога язычникомъ мирѣ и всемъ грѣшникамъ, на основаніи не вполне вернаго предположенія о полной невозможности исправленія грѣшника въ загробномъ бытіи его. Такъ же счѣла на Западѣ и *Григорій Великій*. Но ихъ счѣ- ние не нашло себе послѣдователей на Востоке среди отцовъ и счѣтателей восточ- ной Церкви (Исидоръ, св. Ириній, Григорій Антиохійскій, Іоаннъ Дамаскинъ, Климентъ Александрійскій и др.); по мнѣнію послѣднихъ добровольное нисхожде- ние Христа въ адъ было продолженіемъ пророческаго (счѣтальскаго) служенія Ни- сѣла Христа на землѣ. Здѣсь мы не встречаемъ также высказанной въ западномъ богословіи мысли, что сошествіе Христово въ адъ было продолженіемъ первооб- щинническаго служенія Нисѣла Христа. (Такъ, по счѣнію Н. Тпина «Дѣла Нисѣла сошла въ адъ претерпѣть за насъ адскіе мученія»)

Изъ сказаннаго ясно великое значеніе сошествія въ адъ въ деле искупле- ния: оно необходимо было для его законченности и всеобщности. Церковь въ своемъ богослуженіи и счѣніи отцовъ главное значеніе событія полагаетъ въ разсѣшеніи ада и ялы дьявола сошествіемъ Христовымъ въ адъ, и къ послѣднему именно приурочиваетъ сказанное въ Евр. П, 20 о полной побѣдѣ Христа надъ адомъ (ср. Кор. 2V, 2). Дѣйствительно, здѣсь лежитъ центръ тяжести событія, главное общіе его значеніе для вѣрующихъ христіанъ, и его необходимо зна- чить, что требуетъ въ свое очередь размѣненія библейскаго понятія объ адѣ.

Что такое адъ, въ который нисходила душа моя, яко Богъ, нашъ Спаси- тель? Какаѣ побѣды Христовы торжествуются и пролабляются Церковью въ этомъ событіи и надъ какимъ именно врагомъ человечества? Несомненно, конечно- ниемъ изъ мертвыхъ Нисѣла Христовъ побѣдилъ злейшаго врага нашего — смерть, — что распаденіе цельнаго сщсства на части, разсѣшеніе телеснаго его ссства. Въ этомъ смыслѣ смерть побѣждена воскресеніемъ. Но одного этого мало для полной побѣды надъ всеми ужасами смерти: самое страшное и отвратительное въ смерти заключаетъ не столько въ самой смерти, какъ отлѣшеніе души отъ тела и разсѣшеніе послѣдняго, сколько въ томъ, что слѣдуетъ за смертью, со- единенно съ нею неизбежно. Это — перемена земной формы бытія на загроб- ную, новую, неизвѣстную и для вѣтвѣннаго члвства человеческого во впа-

ком случае — хадшю. Смерть влечет за собой страх и страх неизведности, уничтожения личности и воздаяния за грехи. Ада — это и есть загробное состояние души после смерти, так называемое египетское изображение и изображение человека без слов христианских. В философии и религиях люди пытались проникнуть в страшные тайны загробной жизни, и различные представления об аде были результатом этих попыток. Так произошли: *Аид* греков, *Шол* евреев, *Аминти* египтян, *Орзи* римлян. Но для нас важнее в данном случае выделить еврейское представление об аде, или шоле, нашедшее себе место в самой Библии. Что же такое *шол* еврейский? Первоначальный еврейский шол напоминает греческий *айд*, населенный тенеобразными и призрачными существами, лишенными мысли, чувства и сознания (οἱ καμόντες, ἀμεμηνὰ κάρυνα, σκιαί, εἰδῶλα, εἰδῶλα καμόντων Гомера). Шол — это подземное царство всех мертвых, и злых, и добрых — без различия в загробной участи, общий всем мертвым. Самое название обитателей шола *рефаннаи* (с евр. *тупице, ллбье*) указывает на призрачность существования души в шоле, которое не подразумевает названия бессмертия: здесь все погружены в беспомощное состояние сна без сознания жизни и деятельности. Однако такое представление евреев о шоле мало-помалу видоизменяется по мере общего прогресса религиозно-нравственных идей, в частности идеи Божественной справедливости, и с развитием мессийских чаяний в еврейском народе. Идея о загробном воздаянии и надежда на избавление Мессии и спасение души праведных в загробной жизни начинает выказываться еще в допленный период истории в псалмах, книге Иова и др. и с особенной ясностью в пророческих и неканонических книгах после пленной эпохи. Превращение под влиянием их и самый шол из мертца безразличного и общего собрания всех умерших в мертца посмертного воздаяния добрым и злым. В шоле показывается два отделения: одно для добрых — низший рай, или небо фарисейского богословия, и другое для злых — ад в тесном смысле слова, как место мучения (— *וִצְלָאֵי נַעֲמֻקַּי*, а не *וִצְלָאֵי*). Последнее отделение ада во времена Христа называется *гвинно* по имени долины для евреев по воспоминаниям долины Тинномской близ Иерусалима, где некогда совершалось казнение Молох и Ваал, и куда во времена царя Носии ввозили нечистоты, для уничтожения которых посто-

души и невозможности чувственно-пространственного представления ее загробного существования при настоящем состоянии науки преждевременно и незаконно. Никакого превосходства перед наиболее-версущей мыслью не дает науке ее собственный, неизбежный по существу дела, младенческий лепет в вопросах о природе материи вообще и организованной материи, или тела в частности, о природе души, о сущности пространства. Между тем наиболее-версущая мысль находит подтверждения себе в древней философии, в лице Филона, Платона и Аристотеля допикавший некоторою телесность в душе, даже более того — в самом последнем слове современной феминистской науки и ее глубоком идее о непрерывности и постепенности психического развития на земле. Не видим ли теперь, как современная наука возвращает нас к едой мудрости Греции и Востока в лице, напр., Армана Сабатье и его замечательной научной теории бессмертия¹⁶, или Дарана де-Гро и проф. А. Данилевского и теорий биогенного фифира¹⁷. Но мы должны, однако, держаться в пределах того, что достоверно пониманию по опыту и что согласно и истинным учением христианства. Наряду с чувственно-материальным воззрением на ад и рай, как особые помещения или места в пространстве для злых и добрых, издавна существовало и существует ффическое направление в решении вопроса о природе ада и рая. И ффто направление более и несомненно отчетливее и нашемс внутреннемс опыте, и учении христианиномс. Царство Божие или царство небесное, наиболее-верое помещаемое только вне человека в пространстве, по учению Евангелия прежде всего внутри нас (Рм. 14, 17; Кол. 1, 1; 1Кор. 13, 1; любовь, радость, мир —

¹⁶ *ἄλλωθεν ἀδελφῶν ἑπιπέμπει ψυχολογίαι, ἀνψαῖ, ψ. 1. ἀνψολογία ψυχολογία ἢ ἢ ψυχολογία. Ἐπιπέμπει ψυχολογία, ψψ. 1; ἡψολογία ἢ ἢ ψυχολογία ἢ ἢ ψυχολογία. Ἐπιπέμπει, σφ. 1; 14; 17. Ἐπιπέμπει ψυχολογία ἢ ἢ ψυχολογία ἢ ἢ ψυχολογία. Ἐπιπέμπει, ψ. 1.*

¹⁷ Арм. Сабатье, проф. «Бессмертие и точки зрения феминистского натурализма». Пер. с франц. (Ср. ст. по поводу ст. Сабатье «Можно ли отрицать бессмертие лично и точки зрения науки» в *Богословие. Вестн.* 1888, апр., стр. 100).

¹⁸ См. *Вопросы философии и психологии* 1888, май-июнь, стр. 1, *Вестник Европы* 1888, май, стр. проф. А. И. Данилевского «Живое вещество», ср. в ждн. проф. Н. А. Сиверского: *Вопросы невро-психической медицины*, т. III, стр. Д-ра мед. Пилковского «Биогенный фифир проф. А. И. Данилевского в отношении физиологии и патологии организма».

вот в чем состоит рай человека, и что рай со всем блаженством его не внешним механическим способом сообщается человеку перемещением его из одного пространства в другое, но собственными силами его видения, вырабатывания, или создания собственными силами и подвигами его в добре, и только таким путем приобретается ладом. Оно — духовное благо, общее духовно-нравственное состояние, с которым человек идет в загробную жизнь: воспринятое его душею зерно царства Божия здесь, в словах земной действительности, всходит пышным плодотворным деревом в вышней и лучшей действительности под ирками лаврами Солнца правды, вблизи Христа и Бога, Жизни и Света всего живого. Начало рай мы сами полагаем себе уже здесь, на земле. Что известно сынам царства Божия. Сыны противления и царства тьмы не скрывают и не могут скрыть и здесь уже переживаемых мук ада, создаваемого в их душе забвением Бога и отчуждением от Него, злобой, мраком, — грехом. Переход сынов противления и греха от земной жизни к загробной, в отрешении от тела, где все возможности земного существования превращаются в действительность, сопровождается, в противоположность сынам света, реальным ощущением ада, начатого еще на земле. Не жившая истинно на земле по смерти душа всецело, ничем не рассеиваемая, погружается в точь внутреннюю жгучую жару и мрак, от мук которых ранее она жила в жизни в теле и на земле в словах материальных, а теперь уже ничто не может спасти. Без тела, органа активной деятельности, душа загробом осуждена на вечное бессильное созерцание безотрадно идущего в ней потока греховных чувств и мыслей, начавшегося на земле; замкнувшись в себе самой без возможности забыть о себе, рассеиваясь, душа осуждена вечно томиться бесплодным и бессильным созерцанием всходов греховных семян, посеянных ею на земле, его неотвратимой власти над ней без возможности, при естественном течении вещей, каких-либо перемен и изменений (см. 4, стр. 6). Жал положение грешной души в загробном мире символизирует еще более чем, совершенно естественным психологически ответственно, что дух в отрешении от тела более, чем на земле, открыт влиянию и силе не только греха, но и родственного ему мира духов. А таковым для грешной души является несомненно мир духов злобы, царство дьявола. Близ и здесь, по

свидетельствуй людей духовного опыта, темные влияния из чуждого царства мрака и злобы, как дыхание ада, дают уже достаточно свидетельствовать о том и мысли возрости его, что что сказать о последствиях для души столь страшного свидетеля с ней Падухов злобы подвигиных, противостать которым чужд душа уже не может во Пкисоружии Божией (Еф. VI, 12), во всеоружии праведности, благодати Божией, веры и слова Божия, чуждого меча духовного! Таким образом психологически неизбежное влияние власти греха и дьявола над грешном душою в отрешении от тела и составляет весь ужас в загробного свидетелования или, соответственно, что, что называется адом. Ад — чужд, в сущности, одна из самых страшных роковых сил, — чужд сила греха, пленяющего себе человека за гробом; чужд — неизбежное влияние того мрака духовного, в котором пребывает на земле ад, Пходящие во тьму и не пользующиеся тем светом, который дан им Богом на малое время их жизни на земле (Ев. Иоан. 3:19).

И чужд именно столь страшная для грешного человечества сила ада отныне разбита и потрясена в своих основаниях Господом Иисусом Христом, Его сошествием во ад, кратковременным пребыванием Его к безграничному миру мертвых пленников ада, оживших для истины и добра от соприкосновения с самой Истиной и Светом Христовыми. Победительная сторона чуждого события заключается, кратко говоря, в изведении душ умерших от мрака адского к свету царства небесного проповедью Евангелия в ад душам умерших. Нет такой силы на небе и на земле, и в чуждой, и в будущей жизни, которая могла бы стоять перед беспредельной и универсальной силой света и любви к нам нашего Искупителя Иисуса Христа! По видимому, непроницаемый ни для какой порочной силы, ад теперь оказывается вполне проницаемым и открытым для любви, могущества, света и благодати Христа, все обоем наполняемого. И на ад, как и на все, распространяется благодатная сила света и любви Христа, так что действительно мы отныне с апостолом Павлом питаем уверенность, что — ни жизнь, ни смерть, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, — ничто — не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. VIII, 38). Кто со Христом, для того нет ада, смерть для того не потеря, а приобретение и переход к жизни

вечности, в царство Христово (Ап. 23, 29; Флп. 1, 20). Ад создан инок мрака и злобы, инок греха и разрушен ныне инок света и добра не только в эпоху зарождения, или начале здесь, на земле, но и за гробом для тех, которые провинились светом царства Божия на земле. Проповедь Евангелия в ад была, конечно, спасительной и действенной только для непогибших для истины и сохранивших в себе неслеподотворенные истинные ростки высшей жизни, но ад закрыт для благодатных влияний и воздействия света и любви Божественной для душ, отходящих туда из мира во тьму и злобу даже без ростков света и жизни христианинов, без всякой восприимчивости к свету и без способности возвращения к лучшей жизни. Поэтому самым предостережением отчаяния для нас навсегда повеление Христово ходить во свете и веровать во свет, пока есть свет, чтобы не овладела нас тьма, и как можно более запечатываться на земле светом для перехода в загробную форму существования, так открытого власти тьмы (Ио. 2, 28). Много света нужно для беспрепятственного перехода от смерти к жизни вечной со Христом без задержки в аде, хотя бы временной; поэтому для церкви для людей среднего духовного уровня допущения среднее состояние без определенного и окончательного решения смерти до последнего всеобщего суда и открытия Царства Божия. Сошествие Христово в ад и было именно провинением к душам в этом среднем нерешенном состоянии их за гробом (отсюда неосновательность высказанного суждения Тпина), и они, что именно и могут почерпнуть силы и суждения, необходимые на смертный час, в должном размышлении и памятовании силы Христова сошествия в ад, прославляемой и воспеваемой так часто в богослужении Православной Церкви, а также слов Писания: *Смерть! где твоё жало! ад! где твоё погребение!*

Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом! (Кор. 2, 20).

2. Христос, Победитель смерти: Воскресение Христово и его значение в деле искупления (4^е 6)

Главное значение телесного воскресения Христова состоит в том, что оно послужило для нас доказательством мессианского достоинства Иисуса Христа, или основанием веры в Иисуса Христа, как Искупителя мира. Без те-

ленного воскресения Иисус Христос не был бы нашим Искупителем, и искупление наше без Его воскресения не было бы совершено, потому что без этого не было бы побеждено главное зло, сосредоточившее в себе всю силу и весь ад греха. И не была бы побеждена смерть, что владало грехом по апостолу. Избавление от телесной смерти, преобразование телесных тел человеческих в нетленные, или воскресение мертвых сам Господь Иисус Христос объявляет важнейшей целью своего искупительного дела (Иоан. V, 29; VI, 40). В размышлении смерти, как главнейшего врага царства Божия, в избавлении людей от ее власти путем обновления телесного тела в нетленное и смертного в бессмертное ап. Павел указывает одно из главных последствий спасительного явления в мир Сына Божия и цель дела Христова (Тим. I, 10; Евр. II, 14; Кор. XV, 22).

Телесная смерть может быть рассматриваема с двух сторон, как следствие греха. Во-первых, она есть внешнее положительное наказание, или определение Божественной правды за грех (Быт. II, 17; Рим. VI, 8); во-вторых, она есть естественное порождение греха, внешнего, как ад, расстройство и в самый телесный организм человека (Иак. I, 9). В последнем случае смерть является одним из наиболее ярких проявлений всего зла, порожденного грехом человека, его нечестием, по силе своей превосходящим все другие его нечестия, все зло человеческого зла, ибо нет ничего страшнее и хуже для человека телесной его смерти, держащей его всю жизнь в страхе (Евр. II, 15) и разрушающей двойственный состав его природы насильственным отторжением от души ее тела, без которого человек не может быть полнов. человеком личностью, человеком. Это зло, причиненное грехом телом, усиливается еще более тем, что расстройство тела в действительности идет еще далее: грех делает тело наше не только смертным, но и своим бедолагой, орудием, почему становится необходимо его преобразование, уничтожение. В истинном исполнении смерть должна быть побеждена именно в обоих этих отношениях: и как наказание за грех, и как зло или нечестие, созданное грехом. Иисус Христос, истинный Искупитель наш, делает то и другое. Он добровольно берет на себя грехи мира, а с ними и наказание за них в образе смерти крестной, и своим искупительным смертью лишает смерть человеческую карательного зна-

чения: наша смерть перестает быть наказанием за грех после крестной Христовой смерти. Смерть пока тяготеет над нами фактически до всеобщего воскресения, как внешнее проявление зла, но власть ее временна, господство ее незаконно и прекращением господства виновности и осуждения нашего. В воскресении Первенца людей, нового Адама нашего, мы уже В смерти празднуем Смерщвление, адово разщшение, нового жития вечного начало и видим в нем начало общего воскресения из мертвых, волею Божественного Промышления отложенного до определенной полноты времен, до конца мира. Воскресение Христово служит, таким образом, залогом всеобщего воскресения и доказательством избавления от смерти. Воскресение Христово имеет и более широкое значение. В воскресении Христовом мы имеем наглядное доказательство, или оправдание действительности всего исполнения или дела Христова, понимаемого в общем и широком смысле, как восстановление союза между Богом и человеком. Воскресение Христово было доказательством действительности Его крестной жертвы, принесенной для примирения Бога и людей; оно показало, что смерть уже не тяготеет над людьми, как кара правосудия небесного, что, напротив, люди получили прощение грехов своих, а с ним и все блага, и первое из них — отменен наказанния за грех смертью (Кор. ̂V, ̂; Рим. IV, ̂; V, ̂; ср. Кор. ̂V, ̂). В частности, значение воскресения Христова заключается еще и в том, что оно послужило залогом всеобщего восстановления природы, испорченной грехом, тесная связь которого с воскресением не подлежит никакому сомнению. Воскресение людей означает прекращение силы греха над человеческим телом; если же грех перестал действовать в теле, которое есть только часть природы, макрокосма, то отсюда явно следует заключение,

Для фактического прекращения смерти, как разрушительной силы нашей телесной природы, дарованы нам во Христе *все Божественные силы, или к животоу* (Пет. I, ̂), в особенности в таинстве причащения, где Господь *Нисде* Христос *вершущих* соединяет с Собой *сщщественным* духовно-телесным союзом, в котором они *делавтия* участниками Его *вщщства* и чрез что замечтвуют Его жизнь и силу, зародыши новой вечной жизни. Если смерть, как факт, овладела господством греха над человеком, то господство ее над нами прекращается ослаблением греха, обновлением духовным. А для этого сделано в исполнении все, что может быть сделано.

что грех должен потерять свою силу и над всей внешней природою: природа, по словам ап. Павла, ждет для своего обновления прежде обновления своего царя — человека (Рим. VIII, 19), потому что она покорилась еще (разгройткв) не добровольно, но по воле покорившего ее (т. е. человека). Поэтому что церковь поет в пасхальной песне: «ныне все исполнилася света, небо же и земля и преподана; да празднуетъ Сво все тварь воскресние Христово, в нем же утверждаемъ». Наконец, воскресение Христово должно приписывать величайшую важность, поскольку оно дало твердую опору общечеловеческой вере в бессмертие фактом первого человеческого воскресения. Вера в полное духовно-телесное бессмертие или всеобщее воскресение существовала и вне христианства, но она могла быть только робким стремлением человеческого сердца к желанному бессмертию, не находившим себе оправдания. Ауди, не зараженные школьными теориями, всегда желали бессмертия не в смысле одного только продолжения духовного существования, но в смысле полного духовно-телесного существования. Но мысль о телесном воскресении человека заключает для разума человеческого столько непостижимого, что на деле идея о бессмертии большею частью сводилась к идее бессмертия только души, какого-то непонятного существования ее без тела, равного или полусуществованию (шол евреев и лл греков). Очевидно, в таком представлении о бессмертии не могла найти себе удовлетворения потребность человеческого сердца в бессмертии, вследствие чего в язычестве повлекла сама идея бессмертия вообще, а смерть приобрела в нем грозное, важное значение конца жизни, разрешения личности. Конечно, *если Христос не воскрес, то тщетна вера наша и в бессмертии* (Кор. XV, 14), как тщетна вера в исполнение и во Христа-Иисуса Христа.

¹ Подробнее о значении воскресения Христова в деле Христовом см. *Значение Христа в деле Христовом*, стр. 106.

” . **НисѢ Христос, Победитель ограниченности твар- ного человеческого бытия: Вознесение Христово и его значение в деле искупления (ч^а)**

В сороковой день по воскресении Господь в прославленном теле видимо пе-
ред учениками Своими вознесся на небо одиноким Богом Отцом (Мр. ̅̅VI, ̅̅ж;
Лук. ̅̅̅IV, ̅̅̅д; Деян. Ап. I, ̅̅). Это заключительное событие земной жизни
Господа нашего НисѢ Христа было истинно историческим и нравственно
необходимым: 1) вознесение было необходимым следствием, или требованием
Богочеловеческой Личности НисѢ Христа и 2) Его искупительного дела, со-
ставлявшим один из важнейших по значению моментов Его.

3. Прежде всего вознесение было истинным возвращением НисѢ Христа
к Божественной форме бытия, Божественной БМБ по природе, как Сын Бо-
жий, от вечности вместе с Отцом Его, или возвращением к Отцу (Иоан. I,
̅̅; ̅̅VII, ̅̅; ̅̅VI, ̅̅ и др.). Вознесение на небо, далее, было истинным и не-
обходимым следствием воскресения НисѢ Христа в новом прославленном теле
для бытия, конечно, в иной высшей среде, более земной подходящей к ново-
му состоянию НисѢ Христа по человечеству. Такой средой могло быть для
прославленного Христа лишь небо, что Обители Бога (Цар. VIII, ̅̅ж, ̅̅, ̅̅ж),
т. е. та область творения, куда не проникал грех, смерть и тление, где во
всем величии и величии открывались ангелам и святым слава Божия и Бог
почивает во святынях Своих, составляясь, как неизмеримый и всеобъемлющий, выше
всяких границ пространства и места и Слм *обитал во свете*, ни для какой
твари *неограничен* (Тф. VI, ̅̅). Это небо есть жилище и место особенного
присутствия Божия во вселенной лишь в смысле среды наиболее полного от-
кровения славы Бога твари во всей необходимой вселенной Его. В противоречие
геоцентризм и его узким мирозерцанием, опдетошавшим небо ради земли,
Библия открывает широкие перспективы нашему СМБ знанию о существовании
неба или некоторой области творения, полной жизни, добра и света. В доме
Отца Моего обителей много, указал Слм Христос (Иоан. ̅̅IV, ̅̅), Сказывая
тем именно на существование действительного реально-пространственного раи,
как особый мир во вселенной, излечен от власти греха и зла, а не толь-

ко как дхховного сотворения людей. Что библейское воззрение ставит нас выше крайностей грехоубетвенного реализма, исконченного наивной вере, и ложного спиритализма полуберия. Небо наивной веры, находимое в еврейского народа наравне со всеми древними народами, небо в смысле убетвенного лица Бога отнюдь в вере не только астрономией, но не доискается и слово Библией. По значению и неизмеримый Бог «превыше неба» и «небо и небо неба» не вмещают Его (Иов. 31, 1; Цар. VIII, 2). Библия называет небом не что видимое, близкое к земле, чуждое и подлежащее преобразованию астрофизико-звездное небо, а какие-то неведомые нам области в необычной вселенной, во всяком случае ведения астрономии недоступные и ее не отрицаемые. Богословие само иногда дает в понимании неба и обозначении Христова вознесения образцы ложного спиритализма, где небо превращается или в дхховное сотворение праведных душ, или в протой образ, символ идеи премирности и всепродельности Божества, Его безграничного первоходства над всем и величия. «Телесными очами, как что видно из Д. Ап. I, 1 и особ. Иоан. XX, 1, напрасно смотреть на митю, куда вознесся Христос», говорит один богослов. «Смысл вознесения Его на небо следущий. Иисус, своим воскресением навегда ставший выше смерти, принял снова тда, откуда Он пришел, т. е. в прежние совершенное общение с Богом. Из чуждого мира Он перешел в область совершенного и полного откровения славы Божией, Его присутствия. Разве неч и в дхховном смысле *вверху* и *низу* И вели во всем мире действительно неч никакого более подходящего *образу* для Дома Отца Его, кроме видимого неба, возвышающегося над нашими головами, над землей со всем ее ничтожеством и дрязгами, что что может быть истиннее в данном случае выражения, что Иисус «вознесся на небо»»

Вознесение Иисуса Христа на небо требовало чакже и делом Христовым и послужило словом усиления и расширения исключительной деятельности сего.

1. *Хр. С. 1177* *επιβαίνεις ἄνωθεν. ἄνω-θεν οὐκ ἔστι ἐναβείδεις ἑλίου. ἑσοὺο*
‘ж. ψ. ‘ж. ψ. 109. ἀλλ’ ὅσο ὠλοῦνται ἐπὶ ἀνωθεν ὠλοῦνται οὐρανῶν. ἀνψατ’ ἑ. ψ.
’.

Положивши на земле основание действительномъ воссоединению человечества и Богом Своимъ Служением, страданием, смертию и воскресением, Господь Иисус Христос не мог в своем пропавшем виде более оставаться на земле без вреда для своего дела. Его нравственныя ценности общению человека и Богом пользуются только под условием полной непринужденности его и свободы, когда оно основывается на добровольной преданности его Христу. Но для развития свободной любви не давалось бы места именно пребыванием среди людей Христа в пропавшем состоянии, а вознесением Иисуса Христа открывались возможности трех духовных отношений и той веры, которых Он требовал от истинных своих последователей, когда сказал Фоме: *Блаженны невидевшие и веровавшие!* (Иоан. XX, 20). Для истинной веры, основывающейся на любви к истине и добру, а не на гордой очевидности и видении, чужденная близость ко Христу вредна, а не полезна: телесное и видимое всегда заглохло бы от нас внутреннее, невидимое и Божественное во Христе, в Его Лице, деле и жизни. Вознесшись на небо, Иисус Христос стал ближе к нам Своим Божеством и открыл возможности более духовных и возвышенных отношений к Немъ и более совершенномъ познании Его. Таким образом вознесение Иисуса Христа на небо содействовало укреплению и совершенствованию связей Его с верующими, не было разрывом с ними. Напротив, оно сделалось началом более широкого и отныне неразрывного единения Христа не только с теми кружком очевидцев-Служников, как это было во время земной жизни Его, но со всем человечеством: возвышенный одинъ беспредельного Божества, все Собою наполняющаго, Господь Иисус Христос действительно вошел Превыше всех небес, дабы наполнить все по апостолу (Еф. IV, 10). Так солнце озаряет лучами своими тем большее пространство земли, чем выше поднимается над ее горизонтомъ Сам Христос придавал большое значение вознесению, или, как Он выражался, отшествию к Отцу (Ио. XVI, 7; ср. XX, 17), и заставлял Служников смотреть на предстоявшее Ему отшествие, как на радостное многообещающее событие (Ио. XIV, 19; XVI, 7; Ио. XVI, 7; ср. Еф. IV, 10). Вознесение явилось, действительно, завершением дела Христова. Христос надлежало сделаться Царем Царства Божия, восстановление которого было целью всего Его дела. Единственный и единственный путь к нему лежал в про-

славлении Христа по человечеству и приобщении Его вознесением одиному Богу Отца к Его вечной Божественной славе. Христос надлежало прежде совершить победы над грехом, низложить людей и, таким образом, приобрести их в свое наследие по праву сделавшим их Главою, Ходатаем, Судьею, Господом, словом, Царем духовного царства Божия. Воскресение Христово было фактическим, *видимым миром* признанием победы Христа и Его права на человечество со стороны Бога — Отца, фактическим вводом, так сказать, в права царского владения. Своими знаменами приобрел людей Отцис, Иисус Христос, Богочеловек, Первый из нового царства людей, законно сделавшись Начальником этого царства; Отец Сам признал за Ним нечто власть и отдал все ей Сам, признал Его Главою Церкви и земной, и небесной (Фл. II, 10; 1-е Кор. V, 7). Тот, кто три года ходил по земле смиренным человеком, стал теперь Главою и Владыкою всей твари: Он по закону должен был сделаться Владыкою твари, шевельшим Победителем ее несовершенства (Ис. 46, 9). Христос вечно все Справление человеческим царством: Сам принадлежит и суд над человечеством, когда Он шевельлся в славе Своей во второй раз. Тот суд принадлежит Саму по праву: Он спас людей, Сам лучше и судит их; кто может быть более справедливым Судьею людей, кроме Иисуса Христа, который Сам есть Первенец от людей, Сам человек и знает по опыту, что значит быть человеком? В чем распоряжение приятнее отдал судьям людей, как не в распоряжение Того, кто Сам себя отдал за людей? Наш Царь чем отличается от земных царей, что в основании Его царского Справления лежит закон любви и милосердия. Он хочет покорить человеческое несовершенство в свое совершенство. Поэтому царство Христа будет продолжаться до тех пор, пока существует возможность новых побед и расширения его: Христос хочет покорить себе все, и хочет, чтобы все спаслось. Когда нечто будет сделано, наступит конец миру: воскресение и суд, а Он передаст свое Царство и покорится Отцис, и будет Бог все во всем (1-е Кор. 15, 28; Евр. X, 13; Флп. III, 21; Флп. 1, 10; Евр. I, 13). Что самое непокорное Сына, Царя всего царства раздвинутой твари, и есть то, что называется *ходатайством* Иисуса Христа, т. е. нечто посредничество, заступничество за людей. Он есть ходатай Нового Завета (Евр. IX, 24); Христос вошел не в исконное святилище, но в самое

НЕБО, ЧТОБЫ ПРЕДСТАТЬ НЫНЕ ЗА НАС ПЕРЕД ЛИЦЕ БОЖИЕ (Евр. IX, 24; Рим. VIII, 3; 1 Ио. 2, 2). В лице Его мы имеем истинного Первосвященника и Ходатая человечества: мы имеем не такого первосвященника, который не может искупить нас в немощах наших, но который подобно нам испустился во всем, кроме греха. Пошли да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость, и обрести благодать для благовременной помощи (Евр. IV, 16).

Подобно воскресению Христово было также фактическим подтверждением действительности примирения с Богом, достигшего Крестом Жертвы. Иисус Христос, Первенец наш, [Которым] по словам апостола Павла, обо всем должно первенствовать (Кол. 1, 1), явился на небо, как наш предтеча, и вознесением Своим открыл, доколе закрытый, доступ всем верующим к небу. Итак, со Христом мы уже на небе, и на земле есть место там, [там Первенец наш. Бог нас послал на небесах во Христе Иисусе (Еф. 2, 6, также Кол. III, 1)]. В лице Христа человечество, проявленное и обоготворенное, возносится на небо, становится причастно вечной славы и величия Божия и возвращается в самое близкое единение с Божеством до слияния с Девом Своим и жизнью и Личностью Главы своего Иисуса Христа! Христос не только дал новое направление человеческой истории, но, что важнее, перенес ее с земли на небо, сосредоточив ее в Своем Лице. Его жизнь должна была стать изображением жизни человечества, и Его жизнь должно было считать человечество (Рим. V, 12). С вознесением Христа, нашей жизни, на небо [наше житительство на небесах] и [жизнь наша сокрыта со Христом в Боге] (Фил. III, 20; Кол. III, 2). Цель всех религий и исповедания, соединение с Богом,

Ветхозаветные первосвященники изображали собой посредников между людьми грешными и Богом, принося в заискупление Его за них жертвы, и ходатайствуя за них. Так как Христос есть посредник между Богом и людьми, и ходатай за них перед Богом, так как и Он подобно ветхозаветным первосвященникам принес (только раз навегда) жертвы за людей, то это дает основание апостолу Павлу называть Его Первосвященником и проводить параллель между Его первосвященством и первосвященством ветхозаветным для показания превосходства первого, для чего назначенная им целью послание к Евреям.

вознесением достигается как нельзя более. Вознесением Господь Странна и с-чайное ограничение нашей телесной природы, смерть; вознесением дается нечто большее: побеждаются границы всего человеческого существа и Страннается в Лице Иисуса Христа, воскресшего одену Отца, непреходимая вне Его бездна между Творцом и ограниченной тварью. Это приращение к единению человека с Божеством Странно вознесением нашим со Христом на небо одену Бога Отца.

Историческая действительность Вознесения Господня на небо опровергается, конечно, отрицательной критикой в виду чуждого характера события. У Павла вознесение превращается в последнее явление Странна от обморока Иисуса, в прощание с ними на вершине горы Фаворской, где Иисусий-ся в последний раз скрылся от взора Странна за масличными деревьями и облаком (фантазия, надвигая вместе с рассмотренной в 'Гипотезах летаргического сна). В мифической школе вознесение на небо объявляется мифом, созданным по образцу ветхозаветных мифов о взятии на небо Еноха и Нии по *Штрадс* (ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἔκειτο ἐκεῖ ἕως ἡμερῶν). Не без вариации, может быть, греко-римской мифологии с ее сказаниями о вознесении на небо Гермеса, Диониса, Ромула и Персея по мнению *Глаз* (ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἔκειτο ἐκεῖ ἕως ἡμερῶν). Двоикие основания приводят мифических школ в пользу этого: а) *исторические* и б) *рациональные*. а) Решительным доказательством, вопреки логике и требованиям научно-исторической критики, здесь выставляется молчание о событии в первом и четвертом евангелиях, хотя оно только кажущееся. Матфей и Иоанн, правда, не говорят о подробностях факта, но он предполагается в них всем известным, и несомненно прежде всего в нем одним из миф, как: Мф. 26, 64; Иоан. 3, 13; 6, 62; 8, 28; 14, 19; 16, 19; 17, 12; 19, 43; 20, 17; 21, 19 и т. Для других евангелистов, как и для прочих новозаветных писателей, вознесение было событием, которое естественно предполагалось воскресением, в последнем явлении воскресшего на земле, за которым необходимо следовало возвращение Сына Человеческого, не подлежащего уже смерти, на небо, откуда явился Он. Многочисленные общи указания на событие вознесения в апокалипсисе совершенно доста-

точные для заблуждения относительно исторической действительности (Рм. VIII, 2; Тм. III, 2; Фл. II, 2; IV, 2; Флп. III, 2; Кол. III, 2; Евр. VI, 2; IЭ, 2; Тт. III, 2; Флп. II, 2 и др.). В) Рациональные основания для отрицания исторического значения за повествованием Марка и Луки о возникновении зачатия в несовместимости события с $\epsilon\iota\sigma\phi\hat{\iota}\ \tilde{\eta}\lambda\tilde{\epsilon}\tilde{\omega}\tilde{\iota}\tilde{o}\ \tilde{\omega}\tilde{\epsilon}\tilde{\lambda}\tilde{\omega}\sigma\upsilon\tilde{o}$ $\tilde{\gamma}\tilde{o}\tilde{\omega}\tilde{\omega}\tilde{\iota}\tilde{\lambda}\tilde{o}\tilde{\delta}\tilde{\eta}\tilde{\lambda}\tilde{o}\sigma\upsilon\tilde{o}$ ($\omega\lambda\lambda\acute{\epsilon}\ \psi.$) или противоречии его данным физики с ее законом тяжести ($\tilde{\eta}\ \tilde{\sigma}\ \tilde{\rho}.$) и астрономии. Данные эти, однако, приводят лишь только по недоразумению, вследствие неясного представления о факте в целом и подробностях его. Здесь дело шло о возникновении *духовного*, пропавшего, а не грубо-материального тела, тем, конечно, никак нельзя речь о применении к нему закона тяжести ($\tilde{\omega}\tilde{\eta}\tilde{\lambda}\tilde{\lambda}\ \tilde{\lambda}\tilde{\lambda}\ \tilde{\lambda}\tilde{\epsilon}\tilde{o}\ \tilde{\eta}\tilde{\epsilon}\tilde{\lambda}\sigma\upsilon.\ \tilde{\omega}\tilde{\omega}\tilde{\epsilon}\ \tilde{\lambda}\sigma\upsilon\tilde{\rho}\tilde{\lambda}\tilde{\lambda}\tilde{\epsilon}.\ \tilde{\kappa}\tilde{\epsilon}\tilde{\rho}\tilde{\alpha}\tilde{i}\tilde{o}\ \tilde{\epsilon}.\ \tilde{\kappa}.\ \text{II}.\ \psi.\ \tilde{\eta}\ \tilde{\rho}.$); возможность же такого более совершенного и точного телесного организма не только не может отрицаться, но и доказывается, как видели, (с $\tilde{\eta}\ \tilde{\eta}$) с точки зрения научной (напр., в теории биогенного фера с А. Данилевского, с проф. Сабачье, Драна де-Гро). Точно так же выше данным объяснением возникновения, целью которого не было видимое небо, совершенно в стороне гравитация и астрономия. Отказывая для сомневающихся воблазнительное или непонятное, прямо недостоинство истинно-христианской веры, одна еще подробность события: единение возникшего единства Отца. Но это — только при неправильном, или неверном понимании этого $\tilde{\lambda}\tilde{\epsilon}\tilde{\lambda}\tilde{i}\tilde{o}\ \tilde{\alpha}\ \tilde{\eta}\tilde{\epsilon}\tilde{\omega}\tilde{\epsilon}\tilde{\rho}\tilde{\alpha}\tilde{\nu}\ \tilde{\lambda}\tilde{\eta}$. Единение единства есть лишь символический образ для выражения идеи о участии Иисуса Христа с Богом Отцом в мироправлении, Божественном достоинстве и власти. Таков именно образный (вожточный) язык Библии, везде подобным же образом выражающий этот мысль (Цар. II, 2; III, 2; Втор. ЭVII, 2; Мр. X, 2; Пс. IЭ, 2; Мф. XX, 2 и др.).

**†. ХРИСТОС, ПОБЕДИТЕЛЬ ГРЕХА: ПЯТИДЕСЯТНИЦА, ИЛИ
НИСПОЛНЕНИЕ В МИР СВ. ДУХА В ОБЩЕМ ЕГО ЗНАЧЕНИИ
В ДЕЛЕ ИСПЛЕНИЯ, И УЧЕНИЕ ОБ ОСВЯЩЕНИИ ЧЕЛОВЕКА
БЛАГОДАТЬЮ († †)**

Сошествие СВ. ДУХА на апостолов и всех верующих в день Пятидесятницы (Дян. Ап. 1, 2; II, 1; Ев. Иоан. 20, 22; 23; 24, 26; 26, 27; VII, 39) было событием, которое окончательно оправдало дело Христово, явившись фактически свидетелем совершенного Нисполном Христом Испления людей: «Бог», говорит ап. Павел, «явился во плоти, оправдал Себя в Духе» (Тимф. III, 16). Явление в мир ДУХА Божия со всеми исключительными плодами его — вот общее значение Нововетной Пятидесятницы! В день Пятидесятницы торжественно и видимо миру заведетелем было появление в нем, именно в среде верующих во Христа, всеживающей, обновляющей, просветляющей Силы Божией. ДУХ Святой, как что мы знаем из Божественного Откровения, был и действовал в мире и до Пятидесятницы, подобно тому, как Слово и до воплощения обитало в действительности своем слове в мире, как его творчески-промыслительная сила (Ис. I, 2). О Нем нередко говорится в Ветхом Завете, так уже на первой странице Библии ДУХ Божий изображает зидательно-образовательную Силу вселенной (Быт. I, 2). Он являет, как сила Божественной любви, которая проникает жизнь в мир, жизнь природы, жизнь земную как и жизнь нравственную. Он именно, как изображает в Ев. Писании, с самого начала одушевлял землю, чтобы из нее проходили многообразные формы от мира растений до мира животных. Он именно вызывал в человеке душевную жизнь и ее постоянно обновлял и оживлял. Он именно провещдал в пророках высшее знание и в праведниках нравственное движение. Таким образом повсюду Он вносит в мир жизнь Божью и образует возмещение между Богом и миром. Но с того времени, как во Христе Нисполнилось спасение избавления и наступила новая жизнь благодати, Его задачей сделалось вносить что новое высшее жизнь в души людей и связать им спасение Нисполнением Христа. Таково именно призвание СВ. ДУХА после того, как закончилась деятельность Нисполнения Христа (Апост.

да [Апология христианства]. Перев. А. П. Лопухина. СПб. 'ж, стр. 'б). Таким образом, было бы неверно утверждать, что пятидесятница была началом пребывания и деятельности Духа Божия в мире: она была только началом особенного и более совершенного откровения Духа Божия в мире, как воплощение было особенным и более совершенным откровением и прежде обитавшего в мире Божественного Слова. В Ветхом Завете Сын Божий и Дух Святой являлись миром под непроницаемым покровом промыслительной Своей силы и деятельности в мире (откровение, так сказать, *динамическое*); в Новом Завете Сын Божий и Дух Святой нисходит в мир и открываются здесь существенно Своим и видимо людям: Дух Святой в душе человеческой существенно для внутреннего чужества, а Сын Божий — в истории существенно даже для внешних чужеств явившись на земле в образе человека (откровение *субстанциальное*). В Ветхом Завете приморщивенное предок откровения Божия людям служил богонизбранный народ, хотя и весь мир не был оставлен без свидетельств любви и силы Божией, не забывавшихся ни в какие темные рамки мести и национальности (Рим. III, 'ж; Деян. Ап. X, 'б (ср. Рим. II, '); Д. Ап. XV, 'ж, 'б, ср. XI, 'б; X, 'б; XIV, 'б; особ. XVII, 'б). В Новом Завете приморщивенное предок откровения Сына Божия и Духа Святого, — откровения *субстанциального*, служит общество верующих во Христа или Церковь, *род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в след, дабы возвещать совершенства призвавшего нас из тьмы в чудный Свой свет* (Петр. II, 'ж, ср. Фл. V, 'б). Дух дышит, где хочет (Ио. III, ') и Христос, как Истина, Путь и Жизнь, являясь в Своем мировом слове света и любви, действующим во всем человечестве и в истории его за пределами Церкви Своей; но темнейшее, сущевенное единение, живое и личное, между Христом и Духом с людьми осуществляется и возможно только в обществе верующих во Христа, или Церкви; здесь знает Христа и Духа Его не только как силу истины и любви, животворящую и сгущающую душу человека, но и как близкое человек живое, личное общество, как Любовь. Здесь полное познание Христа и Духа Его.

Боголовие должно рассмотреть, в каком отношении к делу Христа стоит явление в мир Духа Божия и в чем состоит дело Духа Святого.

· **Дело Св. Духа.** Явление людям исполнения, принесенного Иисусом Христом, есть дело Св. Духа: оно есть, таким образом, продолжение дела Христа или завершение его (Иоан. ̅IV, ̅; ̅VI, ̅). Что делает для нашего исполнения, или спасения, Дух Святой, что лучше знаменития, или мы на основании всего до нас изложенного, кратковедем все, сделанное для исполнения нашего Иисусом Христом. По воззрению ехологического боголовия дело Христово исчерпывается тем, что Иисус Христос, возвратив людям в своем учении воле Божие о спасении и преподав им новый и совершеннейший закон веры и благоочтения, благоволил принять за людей страдания и смерть для спасения Божественном праведии и тем примирить его с людьми.

· За историческую действительность видимого явления в мир Св. Духа в день Пятидесятницы, положившего начало его пребыванию в Церкви, свидетельствует многочисленные воспоминания об этом событии, кроме Дионисия Ап., в других новозаветных писаниях, а также предикания самого Спасителя об этом событии и его обещание ниспослания Духа Святого ученикам (в Евангелии Иоанна вышепривед. места). Конечно, историческая достоверность сообщения Дионисия Ап. о событии заподозревается в отрицательной критике под предлогом его исключительного характера, напр., к ̅единым ̅фрагментам его относящаяся, кроме внезапного духовного просвещения апостолов, протых галилейских рыбаков, до степени вдохновенных ораторов, или огненные языки и др. *новых языков* (Д. А. П., ̅). Но в предикании Спасителя о событии пятидесятницы предосторожно и точно описано его, как др. *новых языков* (Мр. ̅VI, ̅), а о действительном существовании этого ̅единого дела в первоначальной христианской церкви свидетельствует Кор. ̅IV, ап. Павла, подлинность которого признается и отрицательными критиками. Наконец, если бы даже мало Писание ничего не сообщало о событии, то начальная история должна была бы предположить что-либо ем подобное в объяснении внезапного и всеобщего рождения учеников Христа из людей среднего обычного уровня и истинных заквасков, не существовавших и после воскресения Христова на уровне нового учения (Д. Ап. I, ̅), в высокодуховных проповедниках Евангелия и толкователей его, в продолжателей дела Христовой проповеди. Воскресение Христово возвратило ученикам веру в Спасителя, как Мессия, но не дало им соответственно понимания учения его (Ио. ̅VI, ̅), не делало их тем, чем они являлись миром внезапно в своей проповеди Евангелия ем.

Дело Христово, в сущности, имеет значение для одной только *объективной* стороны исполнения по эгалитаристическому воззрению: Иисус Христос, по фетомом воззрению, заложил нам прощение, дал право на него, положил ему юридическое основание, но ничего не сделал для субъективной стороны исполнения, т. е. внутреннего изменения самого человека, для его обновления. Что не входит в дело Христово, а есть исключительно дело Св. Духа, которое и рассматривается в эгалитаристическом богословии совершенно отдельно от дела Христова в трактатах об оживлении. Таким образом в традиционной теологии дело Христово рассматривается только как объективное, внешнее основание нашего оживления или спасения. Но что глубокое и печальное недоразумение. Господь наш Иисус Христос не только заложил нам благодать, или спасение (по старой терминологии), но и сделал предварительно людей способными и достойными к принятию благодати Св. Духа, подготовил их к восприятию высшего воздействия Божия на них в благодати Св. Духа, открыл из верующих к Нему Храм для обитания в нем Духа Святого (Кор. VI, 19; Кор. VI, 17; Кор. III, 16 и др.) Своим учением, жизнью, страданиями и смертью. Животворным светом евангельской благой вести о Божием милосердии и прощении Христос осветил и согрел души грешные, замкнувшиеся в себе, во мраке своем, от Бога и любви Его; Он разрушил все преграды в сердце и душе к общению человека с Богом, созданные его жизнью в отчуждении от Бога и грехом. Он призвал грешную душу к покаянию, оживил в ней дремавшую жажду правды и любви, стремление к Богу и к небу. Он привел к себе людей любовью и в Лице Своём восстановил их единение с Богом. Он посылал через фетомом любовь и веру в Него людей земля новой высшей жизни в душах их, возвращение которого представил посланном Им в мир Духом Святым; посылал любовь и к своему учению между людьми, делал их известными и любезными всем миром и Служением Своим. Даже те, которые не уверовали в Него, поклонились пред нравственным высотам Его личности и истинное Его нравственного учения. Силою Христова света и любви покорен весь мир, создана новая форма в истории, человечество поставлено на новые пути к лучшему будущему. Все лучшее в цивилизации обязано Евангелию. Евангелием живут и движутся бессознательно даже и те, которые отрицают его. Таким обра-

Зом нельзя отрицать, что основания для глубокого преобразования и обновления ветхого человека заложены и даны уже и в деле Христовом, что здесь брошено в душу человеческую семя новой духовной жизни. Но и личный, и исторический опыт говорит, что семя этой новой жизни, посеянное Евангелием, не дает прочных выходов, ввиду предоставлено естественным силами развития или, лучше, естественным силам человека. Сила наша надломлена грехом; ветхое глубоко сидит в душе нашей и ослабляет, заслоняет собой то новое и светлое, что дает нам Евангелие. Не ленотье превратилось, как думает Л. Н. Толстой, а опытом жизни установлено, что Евангелие превышает естественные силы наши, и было бы лицемерием и фариисством настаивать на противном. Мы бессильны сохранить и укрепить в себе святые впечатления, мысли и чувства, порождаемые Евангелием, стогать всегда на выдохе его и любить Христа, не изменяя Ему; мы не можем жить Христом и Евангелием, жима и работая грехом, не можем испытывать радость евангельской веры о любви и прощении душ своих, холоднее к нему, равнодушнее к его радостям, полнее не любви, а страха перед Богом. Мы жаждем правды и света, но мы больны и слабы, и неспособны к полному и прочному обожению света евангельского, ввиду предоставлены в этом своем силам. Только прикосновение к нашей душе высшей Божественной силы делает нас способными стать истинными христианами, последователями Христа. Оно нужно для нашей души, как солнце для растения, как животворящая теплота для превращения зародыша яйца в живое существо. Христос дал нам все элементы и условия новой жизни, подготовил ее в нас и в этом деле Христовом. Но семя новой жизни, посеянное Христом на естественной почве души наших, оплодотворяется животворящим светом и теплотой Духа Святого и вырастает в пышное растение. Так зиждительное слово Св. Духа из *плотного* или *плотского* человека делает *духовным* (Кор. II, 14), из *ветхого*, живущего в похотях своих *новым*, созданным по образцу Создавшего его (Кол. III, 10; Фл. IV, 17); *новым творением* (Гал. VI, 15; Кор. V, 17; Фл. II, 15), из сына мрака и диавола *сыном Божиим* (Ио. I, 12; Гал. IV, 4; Рим. VIII, 16); словом, человек делается *Христовым* (Кор. III, 18; Рим. VIII, 16). В этом таинственном рождении благодать от Бога, от Христа Его, и со-

считает дело ДСХа Святого. Некогда, в начале вневной, еще не сформированной, ДСХ Божий *ношались вверху бездны* (Быт. 1, 6) и Своим творческими образовательными илюми приводила к стройному порядку творения бесформенный хаос вневной. Ныне с пришествием Христа на землю, создавшим новые условия новой ДСХовой жизни, по-прежнему ДСХ Святой прикованием Своим к душе человеческой, подготовленной к новой жизни познанием Евангелия, творит из разрозненных элементов этой новой жизни в душе человека стройные цельные формы нового создания о Христе, о новой творит.

Ср. книги *Значение Христа в деле Христовом*, стр. 7. Из указанного не трудно вывести точные формулы отношения дела Св. ДСХа к делу Христову и понять, почему в правильной постановке вопроса об исполнении дела Св. ДСХа, как часть целого, входит в дело Христово и рассматривается в самом вопросе об исполнении, а не отдельно от него. Совершенно справедливо и в самом ехологическом богословии Иисус Христос представляется *причиной*, или *винником* нашего спасения, без которого не последовало бы явления в мир ДСХа Святого. Именно Иисус Христос *посылает* Св. ДСХа в мир от Отца (Иоан. 14, 26; 16, 7; ср. 14, 26) в том смысле, что Своим делом подготавливает все необходимые условия для явления и пребывания Св. ДСХа в мире. Иисус Христос подготовил почву в сердцах людей для ДСХа истинны и любви, наполнив их истиной и приблизив их к Себе любовью, так что только Его истинные последователи, т. е. люди, проникнутые Его ДСХом, верующие в Него (Еф. 1, 13), любящие Его (Ио. 14, 21), повинующиеся Ему (Д. Ап. 5, 28), и только эти люди могли считать способными к восприятию благодати ДСХа Святого. Далее, соединив в Лице Своем с Собой человечество и обхватив его уже этим соединением с ним (воплощением), Господь по тому же самым сделал человечество достойным благодати Св. ДСХа, не приближающегося ни к чему иному. Наконец, Иисус Христос оправдал Своим соединением с человечеством Своим жизнью: в Нем человечество победило свободное любовью грех и показало себя достойным любви и благодати Божией. Таким образом, не одной Крестной жертвой, как это представляется в ехологическом богословии, Господь подготовил и заложил нам благодать, но и многим другим (см. *личн. Макария* Прав. Док. Богословие, т. 1, стр. 7). Вот почему Иисус Христос, Сын Божий, в Св. Писании изображается *раздавателем* Св. ДСХа и даров Его верующим (Ио. 7, 37), *говорящим* спасения людей, называемым *«Спасителем»* нашим и *«Спасителем»* (Кор. 1, 2; Евр. 2, 1; ср. Ефе. 5, 25); вот почему также обычно благодать Св. ДСХа называется в Св. Писании *«Благо-*

Многообъемлющее дело Духа Святого в Ев. Писании называется различными именами, как: *справдание, обличение* (Кор. VI, 1; 1 Сол. IV, 5), *обновление, новое рождение* или *возрождение, новое творение*, но всего лучше и полнее оно объемляется названиями *возрождения* и соответствующим емк. П *нового творения* (см. Ио. III, 3; Тит. III, 5; Иак. I, 18; Кор. V, 17 и др.), короче и точнее П *возрождения*. Когда слово Божие говорит нам о духовном рождении людей от Бога благодатью Ев. Духа, то употребляет слово *Рождение* П не в метафорическом, а в буквально-точном значении его. Оно означает действительное, сущностное единение человека с Богом в тайне возрождения, отношения рождаемого и рождавшего, подобие которым представляет плотское рождение и отношения между родителями и детьми. Дети участвуют в духовно-телесном источнике своих родителей, вдали плоть от плоти и кости от костей их. Силою Ев. Духа участвуем в Лице Христа и через Его посредство подобно же единение людей с Богом, при котором они становятся причастниками Божественного источника и жизни и сынами Божиими (см. Ио. III, 3; Ев. Ио. I, 13; 1 Пет. I, 3). По своей полноте это *реально-духовное* единение людей с Богом превосходит их *нравственное*, участвуемое их любовью ко Христу и Его учению, или живое верою ко Христу. Здесь именно осуществляется то органическое единение верующих со Христом, которое Господь изобразил в притче о виноградной лозе, назвав себя виноградной лозой, а верующих П ветвями на ней (Ио. 15, 1). Сущностно, жизнь и рост ветвей поддерживаются органическим союзом их со стволем и корнями, заключающимися в себе жизненные соки дерева. Подобным же образом жизнь и спасение невозможны для нас вне тесного единения со Христом, участвуемого в тайне духовного рождения от Него Духом Святым. Возрождение составляет завершение исполнения: в нем окончательно осуществляется цель его.

датель Христовым, благодатью Господа нашего Иисуса Христа, или благодатью, данной о Христе Иисусе, напр., Кор. 12, 13; Гал. I, 3; Рим. 8, 15; Гал. VI, 1; Кор. 12, 13; Кор. I, 3 и др.), а сам Святой Дух называется ПДухом Христовым в Рим. VIII, 13 (см. к вопросу о необходимости более правильной постановки в логическом смысле об обличении в Апостол. II, 12 и *Значение Креста в деле Христовом*, стр. 100).

Цель испанения — восстановление человека с Богом через посредство Иисуса Христа, или через соединение со Христом. Через возрождение наше соединение с Богом идет далее нравственного родства с Богом и возвышения на ступень действительного родства людей с Богом: испанение становится *сыновлением* людей Богом, мы делаемся детьми, а Бог Отцом нашим в более, чем только нравственном смысле. Бог почему Св. Дух называется в Св. Писании *Духом* сыновления, которым зываем: *Абба, Отче!* (Рм. VIII, ⁹). И не принадлежащие к Церкви, не христиане, точно так же могут именовать Бога Отцом, как *Милосердие* и *Любовь*; но в устах истинных христиан наименование *Что* подразумевает еще и другой, высший смысл: мы именем Бога Отцом, как виновника и причиню новой духовной жизни нашей во Христе.

Именем *справдания* и *освещения* уже с меньшим полнотой обнимается великое в испанении наше дело Св. Духа, хотя в богословии последнем совершается именно *Что* название и дело Духа Святого рассматривается здесь под видом *освещения* (в православном богословии), или *справдания* (в протестантском богословии по преимуществу). Двумя *Ч*тими названиями, при употреблении их в точном значении, в Св. Писании раздельно обозначается два неразделимых момента в деле испанения, или в деле Св. Духа. *Освещением* называется восстановление образа и подобия Божия в человеке очищением от греха, как состояние падшей нашей природы, а *справданием* — очищение от греха, как вины, прощение, а также сознание *Ч*тото прощения или примирения с Богом, *Ч*ветко сыновства Богом, даруемое Духом Святым (Рм. V, ¹, ⁸; VIII, ²; Гал. IV, ⁶), так указать — *освещение* любви Божией к

⁹ Образ благодатного единения людей с Богом и границы, до которых оно простирается, в *Ч*тении *Св. Макария Великого* показывается наглядно сравнением. Подобно тому, как наша душа облекается в члены тела и всецело проникает его собой, и всецелый Бог по бесконечной Своей благодати нисходит в возрождении до *с*щественного единения с верными и любящими душами, облекает и проникает их Собою и становится с ними один Дух, так указать — душа в душе, *с*щество в *с*щество, — делается Духом нашей души, становящийся к Духу Божию в *Ч*ткое же отношение, в каком стоит тело к своей душе (*С. Иоанна Османского* — *Богословские академические *Ч*тения*, СПб. ¹ж, стр. ¹с).

нам. Протестантское богословие, в своем Учении об искуплении наиболее верно юридической точке зрения, последовательно и в деле Св. Духа главное значение приписывает оправданию и настаивает на абсолютной его независимости от обличения: для него спасение — только прощение, юридическое невинение греха, даваемое одним верою независимо от добрых дел (см. *Значение Креста в деле Христовом*, стр. 11). Но, согласно Учению Св. Писания, спасение может быть только органическим единством обоих этих моментов; таким оно и изображается в православном богословии, где оправдание представляется в зависимости от обличения и означает не только юридическое, но и реальное, положительное праведное состояние человека. (Вот почему на языке православного богословия слова *оправдание* и *обличение* употребляются, как равнозначные, что одно вместо другого, что избегает протестантское богословие). Поэтому верная заблуждение протестантов, пишет православный богослов, некоторые под именем оправдания или обличения человека благодатью разумеют одно прощение человека грехов, хотя на самом деле они в нем отпадают и одно внешнее вменение ему праведности Христовой, хотя на самом деле он не делается праведным, православная Церковь считает, что обличение человека состоит в том, что он действительно очищается от грехов благодатью Божию и, при помощи ее, делается праведным и святым.

Различить, в чем состоит дело Св. Духа и в каком отношении находится оно к делу Христову, богословие обязано показать далее, как осуществляется это дело завершенного искупления благодатью Святого Духа, т. е. изложить Учение

О благодати и способах ее действия.

Если разум наш не может проникнуть в сущность физических сил и везде проглядеть их способ действия, то тем более это должно указывать о благодати, или той сверхъестественной Божественной силе, которая совершает духовное обновление, или возрождение человека. Св. Писание в определении сущности благодати не ведет нас далее понятия о ней, как сверхъестественной Божественной силе, когда называет благодатью силу Божию и силу Христо-

¹ *Митр. Макария* Православно-догматическое богословие, т. II, стр. 100-101 (СПб. 1881).

ков (Еф. I, 17; III, 16; Кол. I, 12). Но у нас есть твердые данные для убеждения в действительном существовании этой животворящей духовной силы. В убеждении, что жизнь духовная приходит к нам и рождается свыше (Ио. III, 7); такое убеждение дает нам опыт в духовной христианской жизни и ни одно учение в христианской догматике в такой степени не доступно проверке внутреннего личного опыта, как учение об оживлении. На основании этого опыта, в связи с указаниями слова Божия, богословие получает возможность изобразить до некоторой степени способы действия в нас благодати и весь процесс духовного возрождения в формулах, отвечающих действительности, конечно, только приблизительно, ибо действительно нельзя заключать в известные положения такие явления духовной жизни, которые происходят от силы, действующей не по каким-нибудь данным законам, а в высочайшем изобилии (Кор. 1, 7) ⁷⁶. Таким образом, хотя богословие в учении об оживлении стоит на твердой научной почве опыта, однако, здесь должно приписывать только относительное значение его понятиям, или теориям о *порядке спасения* благодатью (Ὁμοῦ λόγου ἴσιν ἐξουσίᾳ λόγου ἴσιν, Ὁμοῦ οὐκ ὁμοῦ ἐξουσίᾳ λόγου ἴσιν, ὡμολογηθῶσιν. Σωτηριοπίᾳ). Богатый материал для научного портрета этого учения в богословии, в связи с личным опытом, всегда, однако, недостаточным, дает писания великих подвижников христианской жизни (как Макарий Великий, Исаак Сирианин, Ефрем Сирий и др. В см. *Жизнь Феофана* «Добротолюбие», собрание аскетических творений), духовно-практические сочинения, представляющие собой плоды высокого христианского настроения и жизни, как *Фомы Кемпийского* «Подражание Христу», *проч. И. И. Сергиева* «Моя жизнь во Христе» и т. п., и сами эти многочисленные богословские теории, изображающие последовательный ход духовного возрождения человека. С возможным здесь краткостью в общем ход духовной жизни должен представляться в нижеизложенном виде. Духовная жизнь имеет степени развития или периоды большой или меньшей продолжительности. Таких периодов насчитывают ⁷⁷. Так в старом схоластическом богословии, с отсылками его и в новейшем, перечисляются следующие действия

⁷⁶ *Пр. И. Флорова* Учение о догматических истинах православно-христианской веры. Киев, 1906, стр. 7.

благодати или ἀνωοία ἡρώια: ἀνω ψήνι ☩ Ὀάωιο, ἀρωοί ☩ Ἰλλουήοάωιο, ἡρωί ☩ Ὀοήωιο, Ὀουρωί ☩ ἀάωιόάωιο, Ὀουοί ☩ Ουοίο ὕάωία. Деление одно из более различных. В дьгой, более распространённой, концепции указывается следующие периоды: *призывание* (Ὀάωιο), *обращение* (Ὀοήωιο), *сохранение* и возвращение благодатной дьховной жизни до совершенного утверждения воли в ней, или до полного очищения от греха (Ὀοήωίαωιο, ☩ ибо нельзя сохранять что-либо не развивая и ☩что не приобретает, что теряет☩); наконец, после утверждения в дьховно-христианской жизни путем спорной борьбы с грехом период *взвешивающего* налаживания благодатной жизни и пребывания в ней до конца (ἡλένέάωία)⁵. Но и эта схема требует поправок. В действительности указанные моменты рождения могут не отделяться друг от друга большими промежуточными времени, следовать мгновенно друг за другом и как бы сливаться, совмещаться, так, напр., призывание и обращение чаще всего сливаются вместе (напр., обращение разбойника на кресте). Да и по самому существу дела *призывание* есть только подготовительный момент первого периода дьховной жизни человека, или *начала*, появления ее. Впрочем, с этими оговорками можно оставить в силе представленную схему и назначить первым периодом *призывание* к спасению, или возвращение к человеку сознания о гибельном его положении в состоянии греховном и желания спасения от Бога. В призывании наблюдаются отдельные моменты или способы призывания к известной полноте действительности. 1) Способ индивидуальный или общий через Промысл Божественный (Ἰάωιο Ὀοήωία ψή Ὀοήωίαωία), воздействующий на ум и советующий грешника чрезвычайными обстоятельствами его жизни, явлениями в природе, чудесами и проч. многоразличными путями. 2) Способ особый (Поткровительный)

⁵ Христианском требовании бесконечного совершенствования (Мф. V, 48) совсем не отвечает представление о вечной жизни, как состоянии какого-то неподвижного и неподвижного покоя без движения вперед; противоречит это воззрение и понятие о жизни, ибо жизнь есть движение. В третьем периоде человек только оправляется от дьховного нездоровья; но после поправления здоровья и некоторого временного переыва к жизни человек возвращается к более действительной жизни. Такая жизнь ожидает нас в вечности.

или евангельский, призывание людей ко спасению проповедью Евангелия, согласно Рм. X, 14 (Ἡ ἀνάγκη ἐστὶν κηρῶν ἐν ἀποστόλοις). В этом втором моменте первого периода в свою очередь должно отметить два новых последовательных момента. Во-первых, *истинным* действием Евангелия, чтения его и слышания, на ДШ человека рождается в нем первоначальная подготовка и несовершенная вера (πίστις ἀκατέργαστος, ὁσπίστια), когда человек верит о спасении более ДМом принимает, чем сердцем, и приходит к общему теоретическому познанию христианства, как религии богооткровенной и для всех необходимой, спасительной. Но кроме веры в необходимость благой вести, некоторых, требуется еще нечто большее: принятие Евангелия, добра волею, сердцем, верение себя Христа, убеждение, что пришло спасение и лично для меня, словом в требовании живое хотение и решимость на спасение. Эта решимость, соответственно, должна бы быть только логическим выводом из первого момента (вера в необходимость или истинность Евангелия): но что обязательно в логике, того не бывает в жизни: рождается целая пропасть между первым и вторым моментом, непреодолима для человека истинными силами. Эта пропасть уничтожается *всех истинным* действием при чтении и слышании слова Божия *прощающей* или *предваряющей* благодати (Ἡ ἀνάγκη ἐστὶν κηρῶν ἐν ἀποστόλοις; πίστις ἀκατέργαστος ἢ ὁσπίστια), частью сдвигаемая в схоластических теориях и действием общего Промысла. Этот благодать рождает живую веру в человеке во Христа-Спасителя и Евангелие (πίστις ἀκατέργαστος) и рождает начало обращения: человек возвращается во второй момент периода возрождения, т. е. ὁσπίστια. *Обращение* человека, означавшего свою беспомощную греховность, отрочит из покаяния, и отрицательной стороны, в отрицании прежних путей жизни, и веры, с положительной стороны, в принятии Евангелия и избрании нового пути жизни, т. е. в *покаянии* и *вере* (Мф. I, 18). Появлением в душе веры и покаяния рождается только начало возрождения. Это только так наз. ὁσπίστια ἀκατέργαστος. За субъективным или внутренним обращением (возрождением) человека следует объективное, внешнее обращение его и подталкивание на путь новой жизни возрождающей благодатью в таинстве крещения, где вводится в ДШ душа новой духовной жизни, требующее дальнейшего развития и закрепления

Прочие периоды не требуют схематического пояснения. На всех фазных этапах духовной жизни, как видно из представленного, необходима Божественная благодать для человека: она необходима не только для начала духовной жизни, для сохранения, укрепления и возвращения ее, но и для пребывания до конца в фазе духовной жизни, в вере и добродетели, даже по утверждению в ней. В условиях земного бытия всегда для человека с поврежденной природой существует возможность греха, поскольку бы благодать не озарила своими лучами глубины души. Так хронические болезни не дают возвращаться всякий раз при благоприятных условиях, как бы ни казались прочно излеченными.

Хотя все спасение человека от начала до конца совершается благодатью, но фазам не соответствует, а напротив, при правильном понимании дела, предполагает свободное участие человека в спасении, его самодетельность. Бог не спасает человека без его желания и свободного согласия и человек может противиться благодатному призванию Божию, может оскорблять и удалять от себя Духа Святого, или же, напротив, получать благодать не только сохранять, но и приумножить (Тим. I, 11; II, 1, 11; III, 16; Кол. V, 11). Таким образом требуется для спасения *содвижение* самого человека благодати, так что спасение становится органическим взаимодействием благодати и свободы (Кор. XV, 10). Как нельзя младенцу вставить палец в желодок, если он будет упорно держать свой рот закрытым, или научить дитя ходить, если оно будет поджимать под себя ноги, вместо того, чтобы, сколько может, переступать ими; так и спасение наше невозможно без деятельной работы над собой на всех этапах. Не в одном только пассивном восприятии благодати и непротивлении ей, но в положительном содействии человеческой воли спасающей Божественной воле, гармонии с ней, заключается участие человека в спасении, как это следует из представленного сравнения. Таково участие человека в спасении именно с *формально-психологической* стороны; с *материальной* стороны оно заключается в *живой вере* (в вероделе), о чем речь пойдет ниже. Но и при таком понимании о спасении, как гармоническом единстве благодати и сво-

¹ *Вспик. Словника Ивана. Богословские академические чтения. СПб. 1917, стр. 105.*

воды, необходимо избегать представлений, находящихся в явном противоречии и таким правильным пониманием дела. Так гармоничное единство обоих начал спасения разрешается принижением человеческой свободы в воззрении, по котором воля человеческая в спасении, как сила низшая, будто бы всегда занимает в отношении к благодати, как силе высшей, второстепенное и *подчиненное* место. В единстве не сводится ли таким воззрением к ноль свободная воля человека? Не вытекает ли отсюда тот вывод, что благодать Духа Святого делает все для человека и за человека? Поэтому гораздо ближе к истине богословие и утверждением, что благодатная сила Божия служит для человека как бы духовным светом и теплотой, при которых совершенные его силы возвышаются и расширяются, так что он и видит при этом явнее и дальше, и чувствует себя несравненно живее и сильнее, чем в обыкновенном, естественном своем состоянии. Нельзя и представить себе в наступающих условиях, как велик запас сил и высших потенций в богоподобной человеческой душе, скрытых под тонким покровом греха и вызываемых наилучшими благоприятными условиями! Если человек любовью и лаской, как говорит опыт, вызываете такое много скрытого добра в человеке, не потерявшем искры Божией, на самых низких степенях падения (чит. Достоевского), то чего нельзя сделать и падшим человеком прикованным к его больной душе наступающей, могущественной, необычайной Божественной любви, благодати Божией! И мы видим из Евангелия, какие чудеса совершались инок любви Христа над падшими людьми, как отогреваемые любовью Его души безнадежно погибших, по-видимому, людей оживали для добра, и обнаруживали при этом даже здесь высокой нравственной энергии, временно подавленной.

Вник. Сильвистр. Опыт православного догматического богословия. Т. IV, стр. 2, 3 (Киев, 'ж). Даже в Фил. II, 3 содержится указание только на то, что благодать Божия необходима как для появления в человеке хотения добра, так и для поддержания его, а не на то, что хотение добра в человеке непосредственно производит высшие плоды и погашением человеческой воли и независимо от нее.

Пр. Н. Фаворск. Учения о догматических истинах православно-христианской веры. Киев, 'жб, стр. 2.

Любовь Божественная всемогуща, и Благий в крепости, Бог поистине
Могуч в милости!

Таково православное-христианское Учение об оживлении, или возрождении в
главных своих чертах. (Учение о всеобщности благодати и Учение о предопре-
делении не раскрываются здесь, как имеющие более полемический, чем положи-
тельный интерес.) В этом Учении богословие стоит на твердой почве опыта,
служащего не только оправданием этого Учения, но и его источником. Те,
для которых оно могло бы казаться в чем-либо сомнительным, должны по-
этому проверить его собственным опытом. На Учении о возрождении всего
нагляднее виден вышеуказанный (т.е.), эмпирический характер христианского
мироустройства, достояние понимания только христиан: Св. Писание объяв-
ляет открыто Учение о том, что психологически неизбежно, недостойным для
людей, чуждым христианской жизни (Кор. II, 7). Христианское Учение о бла-
годатном возрождении человека кроме подтверждения важного для истины
Учения, раскрытого в 1-м, имеет еще другое, высокоценное в апологе-
тическом отношении, значение. Вера в благодатное возрождение, точнее говоря
и знание, утверждающееся на прочном основании опыта, служит точкой от-
счета для всей христианской веры, для убеждения в истинности всего
христианского мироустройства, взятого в целом, всего Евангелия и его бла-
говестие о явлении в мир Бога во плоти для спасения людей. Здесь ве-
рущий обретает наилучший эмпирический способ проверки всего христианского
Учения о спасении во Христе, и всей веры во Христа-Иисуса Христа. В иеро-
софической новой жизни, порожденной этой верой, он находит фактическое
подтверждение и оправдание всей иеро-софической веры всего христианства. *Верующий дей-
ствительно имеет свидетельство иеро-софической веры в себе самом. Свидетельство это
состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и эта жизнь в Сыне
Богом (Ио. V, 26).* Так подтвердилось предсказание Спасителя: *Дух Божий
свидетельствует о Мне (Ио. 15, 26).* Таков также смысл апокалипсических слов:
Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе (Тм. III, 7). Из всего этого
следует, что рациональное (разумное) обоснование Учения о возрождении во

¹ Ср. Д. Ап. I, 1; 14, 2; 16, 7. См. *Значение Креста в деле Христовом*, стр.

всех отношениях соответствует эмпирическому и имеет здесь явно второстепенное значение. Опыт такого обоснования, наиболее известный, принадлежит проф. Джеммонда.

Учение о благодатном возрождении человека в научном объяснении проф. Джеммонда. Блестящий опыт рационального, или научного оправдания христианского учения об овещении во всех существенных пунктах представляет по-лучившее столь большую известность соч. Генри Джеммонда «Естественный закон в духовном мире» (ὁ ἀποφυσικὸς νόμος ἐν τῷ πνευματικῷ κόσμῳ ἢ ἡ ἐξ ἄφυσικῆς ἀποφυῆσεως). Здесь христианская благодатная жизнь в своем возникновении, развитии и сохранении объясняется аналогией с естественными законами биологии, управляющими разнородными и животными процессами. Так возникновение жизни духовной в естественном человеке, преданном греху (Плотском), проф. Джеммонд объясняет действием в духовной жизни закона параллельного закона биогенезиса οὐδὲν ἐκ οὐδενός, которым отрицается произвольное зарождение в органической сфере и в духовной наглядно объясняется необходимость благодати. По аналогии с биологией объясняется и самый способ возникновения духовной жизни в человеке, в ее мгновенности, неприметности роста и необходимости последнего. Действием биологического закона аттавизма или реверсии (дегенерации) объясняется отрицательные явления упадка, уменьшения и т. д. в духовной жизни, по которому всякий организм и отдельный орган без совершенствования снова впадают в низшие стадии развития: что же касается за собой и надевание о новой жизни, даваемой нам благодатью. Проф. Джеммонд своему объяснению придает значение больше того, какое прилично только аналогии, и в этом его главный недостаток. Духовная область есть область нравственной свободы и не может иметь в основании параллельных с биологическими законов, или законов в точном значении со свойственных им механических и принудительных причинностей. В частности, применение к объяснению духовной жизни закона биогенезиса ведет проф. Джеммонда к положениям, противным православному учению о степени повреждения духовной природы человека грехом. Человек в естественном его состоянии (не христианин) и возрожденный не может находиться между собой

² См. на р. 1. изд. в пер. отд. изд. и в журн. *Православное Обозрение*, кн. 7.

в отношениях, существующих между, напр., камнем и растением, разделенными между собой непроходимым бездном, так что камень принадлежит Низшему минеральному миру, герметически замкнутому от всякого сообщения с миром высшим. (Положение это в настоящее время не бесспорно и с научной точки зрения.) Подобное отношение между естественным и благодатным периодами жизни человека допустимо с точки зрения только протестантского учения о первородном грехе, преувеличивающего размеры и степень повреждения грехом душевной природы человека. Таким учением замалчивается также, и иногда совсем отрицается, в протестантском богословии самостоятельное значение человека в процессе возрождения благодатью, где все счастье сводится к непринятию человеком только благодати, через что спасение получает вид механического процесса. В виде всего этого, по моему мнению, теория проф. Дреммонда может быть прекрасным объяснением христианского учения о благодатной жизни лишь в неправильном объяснении его в протестантском богословии. Но за вычетом протестантских элементов теория Дреммонда по обилию глупых и вредных мыслей, многое значащих в христианстве, заслуживает серьезного внимания всех, стремящихся изменить себе христианское мировоззрение в главнейших его основаниях.

Вопрос об условиях спасения со стороны самого человека. В юридической сoterиологии исполнение сводится к одной объективной стороне, а субъективной рассматривается отдельно от исполнения или дела Христова, как дело только Св. Духа по приемственности. Отсюда возникает необходимость раздельного насильственно (ибо объяснение есть момент исполнения) снова соединить, хотя бы механически. Это необходимо с точки зрения самого юридического воззрения на исполнение, как только удовлетворение. Возникает вопрос, если исполнение совершенно удовлетворяет Божественному правосудию, что недостаточно ли уже этого для спасения человека? Зачем еще благодать и внутреннее изменение в душе человека? В ответ на этот вопрос схоластическое богословие более или менее удачно в своих догматических системах выдвигает разрозненные в них стороны одного и того же процесса спасения (исполнения). Но вот что не удается схоластическому богословию совсем: моти-

⁷ См. архп. Уриновского Филарета Православное Догматическое Богословие. Чер.

вирочать самодиагностику человека во спасении и определить меру и меру ее к покаянию. Самодиагностика некалечиваго ехологичекого понятием о спасении. По воззрению ехологичекого богословия для нашего спасения требовалось примирение Бога с людьми, а для покаяния необходимо было удовлетворение Божественному правосудию. Иисус Христос принял удовлетворение Божественному правосудию. Поднялся навстречу удовлетворению правды Божией за всех людей: «Святейшего жизни Своим Иисус Христос исполнил вместо нас все воле Божия, а в страданиях и крестной смерти своей понес за нас все казни, назначенные нам правдой Божией и вина вина грехов». Следовательно, Бог примирен с человечеством и человечество спасено. Если спасение совершено, то, спрашивается, зачем же еще требуется от человека, чтобы он заслужил его? Зачем с его стороны вера или добрые дела, когда спасение совершено уже без него? Это требование излишне, оно лишняя прибавка к значению об оправдании, которая может быть оправдана разве только нравственными побуждениями, но никак не логиком самого значения. Протестантство считает более верно юридическом воззрении, когда от человека почти ничего не требуется, требуется одной только веры, ведущей к знанию о прощении людей во Христе. Но все-таки и в протестантской формуле значения оправдания верою вере приписывается некое значение какой-то заслуги, поскольку спасение дается за что-то верою, как награда^ж. Еще более противоречат своему основ-

нигов, ^ж, ч. 1, стр. 1; *Арх. Антоний* Догматическое Богословие Православной Кафолической Вселенской Церкви. СПб. ^ж, изд. 1, стр. 1; *пр. Н. Филарет*. Учение о догматических истинах православной христианской веры. Киев. ^ж, изд. 1, стр. 1; *инок. Сильва*. *История*. Доктора Богословия. *Риктора Кивийкой Духовной Академии* Опыт Православного Догматического Богословия с историческим изложением догматов. Киев. ^ж, т. IV, стр. 1; *Московского митрополита Макария*. Православное-Догматическое Богословие. СПб. ^ж, изд. 1, т. II, стр. 1.

^ж *Арх. Антоний* Догматическое Богословие, стр. 1, *пр. Митр. Макария*. Православное-Догматическое Богословие, ч. 1, стр. 1.

^ж О теоретическом характере веры протестантской см. автора «Значение Креста в деле Христовом» (Оф. ^ж) стр. 1.

^ж Утилитарный дух протестантского учения об оправдании подмечен и прекрасно раскрыт в письмах *А. С. Хомякова* «О западных исповеданиях» в *Полном собр.*

ном⁸ понятие об исполнении латинские богословы счи⁹тали об оправдании до-
брыми делами. Человек должен заслужить или заработать себе спасение (цар-
ствие небесное) подвигами добродетели; сверх приниженного за грехи мира сдо-
летворения правосудия Божия на кресте, верующий сам должен нести различные
наказания за свои грехи в сдодлетворении Божественной правды во время
земной жизни и даже за гробом, причем в качестве средств для сдодлетво-
рения сказываются и добрые дела. Правда, в начале человек своими силами не
может совершать добрые дела, и на первой ступени [всего оправдания], по вы-
ражению Фомы Аквината, Прогресс в *ῥῆσιμα ἰουδαίου* (в излании бла-
годати в дшс человека), и благодать на этой ступени есть исключительно
и прежде всего *ἰουδαίου ἀποστολικῆς*; но далее, укрепленный благодатью, че-
ловек своими стараниями и силами может к полученной им даром святости,
или заслуге Христовой, прибавлять еще собственную; он может данную бла-
годать и сохранять, и приумножать, получая за свои добрые дела от Бога
добавительную благодать и снова достигая в ней приращения своими добрыми
делами. Но если дело человека после оправдания есть дело излеченной на него
праведности Христовой, и его дела в сущности не его дела, то тут не
может быть речи о заслуге и правах человека на награду даже в юридической
точке зрения на исполнение.

Что касается православной теологии, утверждающей сзко-юридическую
точку зрения на исполнение, то она не может принять вопроса об условиях
оправдания со стороны самого человека в постановке, данной ем⁸ и порожден-
ной юридической теологией. Конечно, прежде всего, она не может ставить
вопрос о том, *за что* человек получает спасение, а спрашивает только, *как*
совершается спасение человека. Так как затем внутреннее изменение в самом
спасенном православная теология включает в исполнение в качестве одного
из его моментов или субъективной его стороны, то в православном счении о
спасении не замечается никакой нужды в отдельном от исполнении ра-
смотрении вопроса: вопрос о том, как спасается человек, что в нем происхо-
дит при этом разрешается уже самым изложением способа нашего исполне-
ния, или в трактате о деле Христовом. Здесь показывается, что и как сам

нии сочинений ч. 1, изд. 1, Москва 18, стр. 2, 3.

Человек может делать для своего спасения, в чем и как может выражаться его личное участие в исполнении. Несомненно, многое придется здесь и на долю личной человеческой свободы, но надобно готовить в понятии о ней на почве неагностики, чтобы требовать от человека веры и добрых дел: что значило бы требовать непомышленного от человека. Если бы человек своими силами мог веровать и творить добрые дела, то и исполнение не было бы нужно тогда. Кроме того что значило бы еще разделять то, что нераздельно по природе: вера без дел не вера, и дела, не одухотворяемые христианской верой, не есть добрые дела. Кроме того, за юридическом формулом оправдания, требующим от человека веры и добрых дел в качестве условия оправдания, скрывается неправильное понимание сущности спасения: спасение полагается здесь не в самом внутреннем душевном настроении человека, т. е. не в вере и добрых делах, а в чем-то другом, отдельном от них, так что здесь вера и дела становятся лишь внешними условиями спасения, а спасение — наградой за них (Царство Божие, как некое благо человека, в юридической терминологии неизбежно мыслится материально, исключительно с внешней фехтнологической стороны этой).

Из указанного о нераздельности веры и добрых дел следует, что в правильной формуле суждения о субъективных условиях оправдания таковым условием, согласно слову Божию, должна быть признана истинная вера, или прочто вера, всегда не отделимая от добрых дел, как она не отделима от материи. Конечно, такая вера требует от человека для спасения слишком иным смыслом библейского суждения, как необходимое условие спасения, необходимо только с фактом веры, как условием спасения, соединять правильный смысл, согласно с общим строем православной мысли и суждения о спасении. Во первых, нельзя представлять себе спасающую веру делом одной только благодати Божией в человеке без действия для образования ее со стороны самой человеческой свободы, или же — делом одной человеческой свободы без сверхъестественной благодатной помощи. Во вторых, с точки зрения правильного суждения об исполнении никак образом нельзя спасающей вере придавать значение *заплаты*, или *платы* за спасение, платы за спасающую благодать исполнение: благодать даруется чаще почетом нельзя говорить о *правах* человека на

спасение и о долге со стороны Бога спасать человека. О праве можно говорить только на почве юридического воззрения на исполнение, как восстановление юридического союза между Богом и человеком, и не может быть речи там, где в основе суждения об исполнении полагается понятие об отношениях между Богом и человеком, как о свободном союзе любви, заключающей какие-либо принуждения и обязательства с обеих сторон: человек спасит Бога не из страха и расчета, а по любви к Богу, возлюбившему нас в грехах наших и прежде нашего бытия (Рм. V, 6) и усыновившему нас себе во Христе. Что вера не есть плата за спасение, или заслуга человека, и что она в нас есть дело свободы и благодати, это можно показать кратким анализом ее генезиса и значения в нашем спасении.

Всущим одним из даров благодати Божией (Кор. II, 12; Тф. II, 13; Рм. II, 1), истинная вера в то же время невозможна в нас без участия нашей свободы, так что не всякий и не все в одинаковой мере веруют. Вероятнее называет согласие нашего ума с какою-либо мыслью или признанием истинны на основании внешнего авторитета. Это — *внешняя* вера, точнее — доверие (*вера от слуха* по Рм. X, 17 и ἀκούσιμος, δεικνύμενος по терминологии схоластической); в сущности такая вера есть холодное, рассудочное знание: она не требует в качестве необходимой психологической основы какого-либо нравственного подъема личности и может быть совсем независима в ней от общего ее морального настроения и направления воли. Поэтому-то такое веро-*вие* веруют (Иак. II, 19). Иное дело *внутренняя* истинная вера (Рм. X, 10), как *внутренняя* непоколебимая уверенность в истине до готовности жизнь положить за нее. Эта вера (Евр. XI, 1) есть согласие нашего ума с истинно-не в силе внешнего давления на него авторитета, но в силе внутренних

¹⁵ Общий правильный смысл, соединяемый в православной сoterиологии с требованием веры, как условия спасения, заключается в том, что от человека требуется способность и восприимчивость к спасению. Субъективные условия спасения или способностей спасения дана каждому человеку, в самой его природе и воспитании и условия спасения, понимаемые в этом, а не в юридическом смысле, всущим совершенно верно выражают психологический факт, что не все годны и способны ко спасению (Мф. 23; Л. А. XI, 17), что «многo званнoх, но мало избранных».

двух новых побуждений, родства истины с духом, ее соответствия общему складу нашей личности, направлению ее воли. Вера в Евангелие или радостную весть о спасении мира во Христе, о благодати и прощении, принесенных в Лице Его нашей немощи и неба на земле, предполагает предварительный сложный процесс и нравственную работу личности над самоусовершенствованием. Евангелие может быть желанной и жизненной вестью, и истиной жизни только для того, кто собственным нравственным опытом приведен был бы к сознанию своей нравственной немощи, ничтожества и греховности и невозможности исполнения от зла своими силами. Только тот примет Евангелие как истину, кто был полон деятельной любви к добру, желал всеми силами добра, работал над собой, боролся со злом, но все более и более запутывался во лжи и грехе; радостная весть Евангелие будет только для человека, истерзанного мучениями совести, сознанием своего ничтожества и печальной разобщенности его с Богом. Семья евангельское выражает в жизненной истине, когда падает на сердце, жаждущее добра, но изнемогающее от бессилия в нем, на сердце, истерзанное мучениями совести и сознанием ничтожества человека, на сердце, жаждущее любви, прощения и подкрепления и Неба! Итак, для веры во Христа. Иисуса Христа требуется предварительная подготовка, без которой невозможно благодатное воздействие на душу к самому началу христианской жизни. Активное личное участие человека во спасении необходимо и на всех дальнейших ступенях его, хотя оно от начала до конца совершается благодатью. На одном пассивном созерцании любви Божией, явленной в Евангелии, истинная вера органически не может по самой своей психологической природе, как живая сила добра, или как сама воля в высшем ее напряжении и проявлении. Открывая нашему цветущему и раздвинутому новому миру и новую жизнь в христианстве, вера естественно порождает, или уже закаляет в себе, ненависть и отвращение к ветхой греховной жизни: она сопровождается решимостью бросить грех и начать новую жизнь; другими словами, — деятельным обращением души к Богу и добру, живым стремлением сил души к благодати Божией и к чистой безгрешной жизни. Пробуждаемая верой в душе нравственная энергия поточно охватывается и укрепляется сознанием возможности исправления и победы над злом, дарованных миру во Христе, и

действием подкрепляющей нас в борьбе со злом благодати: мы чувствуем, что Бог с нами, хотя мы и во грехах еще, и только стремимся к добру, к соединению с Богом. Стремимся к Богу и соединяемся с Ним, мы еще более познаем по опыту любовь Божию, наша вера еще более укрепляется и в свою очередь еще сильнее воздействует на волю, сильнее влечет человека к Богу и ведет все к более и более тесному единению с Ним. Таким образом, вера, являющаяся предпосылкой всего нашего спасения и проходящая через все ступени его, есть всегда дело Бога и человека. Из вышеказанного также вытекает и такой вывод, что вера не может быть какою-либо заслугой человека, вынуждающей его спасение от Бога. Она всегда только, так сказать, орган восприимчивости милостей Божиих и всех благ Евангелия и благодати; она — внутреннее условие действительности в нас благодати Божией, необходимое для возвращения в душе новой благодатной жизни так же, как для возвращения земли нужны солнце с его животворящим светом и теплом и подходящая почва. Такой подходящей почвой, на которой Господь строит новую жизнь в нас, служат: деятельное желание добра или энергичное его хотение, смирение или сознание своего бессилия в добре и укрепление к Богу, надежда на Него, как единое основание нашей жизни и спасения. Итак, *желание добра* (Рм. VII, 18) *смирение* и *надежда* — вот что немногое, что дано человеку иметь и что по существу своему не имеет ничего в собственном смысле похожего на заслугу, — тем более, что и во всем этом человек, как видели, потворно укрепляется благодатною силой Божией (Фил. II, 13). Но можно что показать и еще нагляднее, есливедем общее понятие о спасительной вере к более определенному содержанию, и дадим более точную и четкую формулу словесной оправдания со стороны человека.

Наше спасение совершается *единением нашим с Богом во Христе* различными, к тому данным в исполнении, средствами. Внутренним, субъективным условием такого единения человека с Божеством на всех ступенях спасения является именно *вера* или, точнее, общее настроение, создаваемое ею в нашей душе и от нее неотделимое. Это настроение, в котором и через которое осуществляется с нашей стороны единение со Христом, есть *покаяние*. Вера и покаяние составляют две нераздельные стороны одного нераздельного акта об-

рациии человека ко Христу (Мф. 1, 2), в котором покаяние есть искреннее, свободное и в целом отвержение человеком своего зла, а вера в везделья преданность его Христу и Евангелию умом и сердцем, всем духом. Покаяние заключается в живой вере, как в своем имени. Покаяние в психологическом отношении складывается из следующих моментов: 1) из чувства виновности, чрез бывшего наказания за грехи, и сознания недостойности и своей слабости; 2) из обращения ко греху и решимости бросить его, и 3) твердости в возможности исправления и загладения греха, или в надежде на прощание Божие, без чего чувство виновности и недостойности переходило бы в гибельное отчаяние. Все эти необходимые элементы покаяния даны верою в Евангелие или в исполнение людей от грехов Иисусом Христом: эта вера показывает нам величие любви Божией (п. 1й) и нашей греховности (п. 2й) и тем рождает и питает стремление к Богу и новой безгрешной жизни (п. 3й). Покаянное настроение, питаемое живою верою, должно проникать собою всего человека на всех периодах его духовной жизни и давать постоянный общий тон всем его христианским настроениям: грех во всей полноте не отрицается вообще, в наступающих земных условиях открывающим место возможности греха, сбы, переходящей в действительность часто даже и с святынь людей. Безгрешных людей нет и теперь, а потому покаяние с постоянными испитками его смирением и надеждою характеризует собою не один только первый начальный период духовной жизни, или обращение, но и вся истинно-христианскую жизнь и настроенность. Только благодаря именно такому настроению христианина, возможно исполнение словия спасения, истинно и ясно поставленного в Евангелии перед каждым действительным христианином, именно: *крестношение*, несение крестного ига Христова (напр. Мф. X, 2). Скорбный путь спасения, необходимый по самым условиям развития добра в земных отношениях, неразлучный с несением страданий, может быть достигнут только человеком, проникнутым духом покаяния, т. е. смиренного сознания своей греховности и застенчивости всяких земных страданий, как осознательных наказаний за грех. Несением креста, неразлучного с последованием Христа, всякий христианин принимает деятельное личное участие в исполнении через Иисуса Христа, так как, как мы видели выше (1^ю, стр. 2, 3),

православным пониманием исполнения такою Счастье предполагается в качестве естественного и необходимого условия действительности для нас Голгофской Жертвы, ее вменения нам. Таким именно способом покаяние становится в христианской религии тем, что требуется для исполнения человека, т. е. истинно *исключительной жертвы* со стороны человека. Но, очевидно, здесь нечем гордиться человек и нечего вменить себе в заслугу: *) нельзя вменить покаяние в заслугу по самому существу его, именно как только покаяние, и *) по происхождению его: покаяние, как и вера, влечет отчасти делом человека, в конце концов, есть дело Божие в нас, ибо и что и другое дарится благодатью и Евангелием и не было бы возможно без пришествия Христова.

^ . Иисус Христос, Победитель царства Зла и Тьмы: Основание Церкви и Значение ее в деле Христо- вом (ч[^])

Основание Церкви, в которой, как видели (ч[^]), совершается духовное возрождение человека, есть конец и завершение всего дела исполнения: Господь Иисус Христос приобретает себе Церковь Кровью Своєю, т. е. она является следствием крестной смерти Христовой, как один из плодов ее (Д. Ап. XX, *). Доктриническое учение о Церкви (ее существе, свойствах, составе, внутреннем и внешнем строении, об иерархии, таинствах и проч.) не может быть в полном своем составе предметом Аполгетики, понимаемой в строго-научном смысле и отличаемой от полемического богословия. Выяснение аполгетиков главнейших *общехристианских* пунктов учения о Церкви было бы выполнением ее задачи, а таковыми пунктами служат: происхождение Церкви, понятие о ней, цель или назначение Церкви и ее необходимость в деле спасения человека.

^ . Происхождение Церкви и понятие о ней. *Естественное* начало Церкви, образовавшийся постепенно, а не мгновенно в то, чем мы ее знаем, было положено уже учением Иисуса Христа. Началом нашей христианской Церкви яви-

*) См. подробно об этом «Значение Креста в деле Христовом», стр. 100 (приложение к главе VII); также «Православное учение об исполнении» (Киев 'ж'), стр. 100.

*) О покаянии, как даре Божиим, см. Д. Ап. V, *; 21, *; Тмф. II, * и Д. А. 2VII, *б.

лась, можно сказать, еще проповедь Христа на горе, собравшая вокруг Него учеников и слушателей в одно общество последователей, связанных единой верой в Него и учением Его. Таким путем образования всякие религиозные общины или общества. Обычно, какое новое учение, философское или религиозное, нашедши себе последователей, объединяет их в общество, становится единым убеждением и жизнью. Образовавшиеся таким путем общества и школы еще более сплачиваются едиными именами своих основателей, т. е. точнее говоря, любовью и уважением к ним их учеников, переходящими из рода в род. Историю знает немало таких религиозных и философских обществ, которые развились, расширились в мировые религии с миллионами последователей, какобы в особенности религии буддийская и магомеданская. При этом религия всегда имела несравненные преимущества перед философией в деле объединения человечества: в философии объединение чего никогда не шло далее небольших кружков или школ, притом недолговечных. Объясняется это психологическим природою религиозного чувства или веры, по самому существу своему одного из наиболее общественных чувств. Живая вера без исповедания или обнаружения ее во вне, когда *сердцем верует, языки же не исповедуют, и от избытка сердца уста глаголют* (Рим. X, 1; Кор. IV, 1), есть психологическая невозможность: нельзя верить в одиночку безнаказанно для веры, выходящей и глоснущей в философическом соединении. Общине в вере, т. е. в истине, есть потребность человеческой любви, ищущей общения с другими к благам своим. Поэтому что всякое религиозное учение всегда являлось в истории явлен живого органического единения людей, собирав их в общества. По евангельское Христово учение в этом отношении естественно должно было преодолеть всякие бывшие и возможные религиозные учения в человечестве. Под знаменем принесенной Христом религии объединяется все человечество в невыполное на земле вечное и всемирное братство или общество верующих во Христа и Его учение. Христианская религия по самому существу своему есть религия любви, специально призванная и предназначенная к осуществлению царства мира и братства на земле (Ев. Иоан. XIII, 34); взаимная любовь друг к другу последователей Христовых, есть главный закон жизни и главное отличие их от всех других. Никакое из человеческих обществ, бывших и

возможных, не могло и не может представить также в себе какое-либо подобие того беспредельного благоговения и любви, какими являлся Своих последователей в одно общество Основатель христианской религии (4, стр. 4). Так совершенно истинным путем, действием одной силы истины и любви ко Христу было вызвано к бытию христианское религиозное общество. Но этим было положено только *основание* (истинное) христианской церкви. Господь Иисус Христос еще не называет именем Церкви что-либо общество, или общину, образовавшиеся из учеников и других немногих последователей Его во время земной Его жизни, когда относит к будущему созданию Церкви (Мф. 26, 28) и, вообще, говорит о ней, как о чем-то будущем, имеющем наступить, а не существующем еще (Мф. 23, 3), когда называет, наконец, что-либо большое общество последователей Своих только еще малым стадом (Лк. 12, 2) и говорит, как о будущем, о великом едином стаде и едином Пастырем (Ио. 10, 16). Таким образом, по учению Иисуса Христа Церковь есть нечто большее, чем что-либо истинно-образовавшееся общество верующих в Него: если бы Церковь Христова была только этим обществом, то она, сколько бы ни было общество что-либо грандиозно по своим размерам, отличалась бы от всех других религиозных обществ не в качественном или существительном, а только в количественном отношении. В ней не было бы еще того, что делает ее особым, исключительным среди других подобных обществ, возмозверхнотенственным, сверхчеловеческим, или Божественным, одним словом Церковь в точном и особом значении слова. Таким образом, кроме первого истинного момента в происхождении и развитии Церкви, мы неизбежно приходим ко второму, сверхнормативному, Божественному моменту в понятии о ней. Таким моментом является реальное, существительное пребывание Бога в обществе верующих во Христа, тинейшее личное соединение Иисуса Христа с верующими в Духе Святом. Покажем необходимость этого момента.

Иисус Христос занимает особое и исключительное положение в христианской религии и обществе Своих последователей: спасение дается людям не в учении только, но главным образом и прежде всего в самой Личности Основателя религии Иисуса Христа. В Нем свет, истина, путь и жизнь, а не в одном Его учении. Спасение поэтому возможно только в личном живом,

наивозможно теснейшем единении верующих со Христом (4). Необходимо постоянное соприкосновение Христа с нами, Его наивозможно-полнейшая близость к нам (Мф. 23:13; Ио. 14:23), без которой мы действительно были бы виноградниками (Ио. 15:1), и даже более, чем виноградники. В то время, как Ученики Бэдды, Сократа, Пифагора, Конфуция и др. со смертью Учителей ничего не теряли, получив в наследство от них их Учение, т. е. все, что они могли дать, христиане без Христа, вне живого общения с Ним, были бы подобны ветвям, оторванным от виноградной лозы. Мы должны быть соединены со Христом, как ветви соединены с лозой: не пребывая во Христе, без Него мы не можем делать ничего (Ио. 15:5). Христос принес нам не только новую истину, но также новую жизнь, благодать. По законам жизни все живое возникает из живого: οὐδὲ ἕνεκεν ἐξ οὗο; поэтому требуется непрерывность жизни Христа и на земле, ее очаг, потопленный запас духовной энергии на земле, склад семян новой духовной жизни, потопленный источник ее. Всем Христом питается именно Церковь. Она именно питает сокровищницу благодати и Божественной жизни и является средой обитания Господа Иисуса Христа и Духа Его в человеческом роде, жилищем и храмом Божиим (Еф. 2:22). В ней только совершается священие (возрождение) людей. Изолированное действие Св. Духа на верующих противоречило бы и цели дела Христова основать Царство Божие и человеческой природе, совершенствующийся во всем в обществе, особенно в нравственной сфере. Дух любви действует только обществом людей, связанных кровом любви, и Он действительно явился миром в день пятидесятницы в виде огненных языков. В этот день были единодушно крещены (Д. А. 2:1, ср. Мф. 28:19). Этот день был днем главного открытия и появления на земле Церкви Христовой, особенно Божественного общества на земле. С этого дня общество верующих во Христа превращается в Братство избранное, царственное священство, в народ Божий, в жилище и храм Божий, где Господь обитает реально всю полноту Своей жизни и благодати. Общество верующих с этого дня является в него Св. Духа делается новым человеческим родом, который живет во Христе, и в котором живет Сам Христос, как Глава в теле Своем. Одним словом, со дня пятидесятницы истинно-

образовавшиеся общество последователей Христа превращается в Церковь, т. е. в *верхолический Богочеловеческий союз*, в *Тело Христово*, возглавляемое Христом и одушевляемое Духом Бг. Св. Писание называет Церковь различными именами, как *Црква*, *Народ Божий*, *Црква*, *Црква Христова*, *Дом*, но там, где оно вводит в нарочитое и более глубокое определение существа Церкви, оно иногда называет ее *Телом Христовым* (см. *Еф. I, 2; V, 2; IV, 12*; *Кор. X, 17; Еп. 4* и др.; *Рим. Еп. 7* и др.; *Кол. I, 24; Еф. IV, 12; V, 30* и др.). Одно что уже указывает на то, что это библейское название Церкви есть более, чем прочее сподобление или символ для наглядного изображения взаимного отношения членов Церкви друг к другу и Главе ее. Что здесь содержится указание на действительное существо Церкви, как таинственного реального единения Бога и людей во Христе, что видно из *Еф. I, 2* и *Кор. Еп. 7* (Церковь *Исть* тело Бг. Св. и *Имы* *Исть* тело Христово) ср.: *Имы* *Исть* тело Моё в *Мф. Еп. 28* и др.). Такое понятие о Церкви, как о теле Христовом, стоит в связи особенно с таинством Евхаристии и есть вывод из него. Если в таинстве Евхаристии верующие причащаются действительного тела Христова, то они, причащаясь тела Христова, сами становятся членами тела Христова, от плоти Бг. и от костей Бг. Св. (*Еф. V, 30*), единым телом Христовым или *одним хлебом*, *одним телом*, ибо все причащаемые от одного хлеба (*Кор. X, 17*). Как хлеб, состоявшийся из многих зерен, делается единым; так что, хотя в нем есть зерна, но их не видно, и различие их не приметно по причине соединения, так и мы не кажемся только, не представляем телом Христовым, а *Имы* *Исть* тело Христово (*Иоанн Златоуст*). Таким образом, благодаря именно Евхаристии в общности, соединяющий верующих в одно Тело Христово, Церковь становится телом Христовым, так что без Евхаристии не было бы и Церкви. Из указанного также очевидно великое значение св. Евхаристии в деле исполнения св. Сганаваивающегося действитель-

Такого же понятия о существе Церкви держатся св. Кирилл, св. Ириней Лионский, бл. Августин, Григорий Нисский, св. Кирилл, св. Иларион, кроме св. Иоанна Златоуста. Научно-богословское обоснование такого понятия о Церкви дает С. Аквинский в Новозаветном учении о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования Св. 4ж.

ное, реальное единение человечества с Богом во Христе; во образжении и под-
держивания Церкви, святой организмы истинного кровью Христовой челове-
чества. Окончательное объединение верующих в единый организм святой и
любви друг к другу и Богу (Церковь) осуществляется только в Евхаристии:
а) *практически* живым воплощением, с любовью, о центральном событии дела
Христового, о Кресте и Распятии на нем, о любви Божией; б) *реально*
становлением полноты благ истинности и воплощения Сына Божия через соедине-
ние с Ним, причастием единой Божественной жизни и Божественного источника.

Итак, на вопрос о способе основания Церкви Иисусом Христом мы долж-
ны ответить так: Иисус Христос основал Церковь реальным обитанием в ней
Своим и Духа Святого всем полнотой истины и благодати (жизни). Но
ограничиваясь фактом ответом и останавливаясь на втором моменте в понятии
о Церкви значило бы не исчерпать понятия до конца. Нельзя забывать о
человеческом элементе в церкви. Рассматриваемая со своей внутренней, идеаль-
ной и Божественной стороны, как Тело Христово, с внешней стороны Церковь
есть видимое общество людей на земле, существующее и развивающееся в зем-
ных делах и отношениях. Как таковая, Церковь необходимо должна
иметь внешнюю организацию и существовать на земле в качестве внешнего
видимого Божественного установления, или учреждения. Иисус Христос дает
Церкви в *существенных* и *главных* чертах и факт внешнюю организацию и по-
лагает таким образом начало существованию Церкви в качестве внешнего и
видимого учреждения: Он а) учреждает в Церкви *иерархию* и б) устанавливает
в ней *таинства*, как внешние посредства благодатного общения людей.

а) *Св. Писание* дает вполне достаточное свидетельство об учреждении в
Церкви иерархии, или особого класса лиц, полномочных Богом считать, свя-
щеннодействовать и управлять в Церкви, поручаемых для такого служения
Духом Божиим в таинстве священства и являющихся посланниками и из-
бранниками Божиими, а не доверенными только христианской общины. Только
избранным из всех последователей двенадцати апостолам Иисус Христос пору-
чил власть и обязанность считать, священнодействовать и руководить верую-
щих ко спасению, сообщив для этого им дар Св. Духа (Ио. XX, 22; Мф.
28, 19; 28, 18). И факт несомненное посланничество апостолов не было их

личной привилегии, прекратившейся в Церкви с их смертью: оно должно было предметвенно переходить из рода к роду до окончания мира, ибо Господь, по слову апостолов на проповедь, непосредственно затем добавляет: *и я Аз и вы вы все вы все до окончания века* (Мф. 28:20). Таким образом в лице апостолов Он благоволил на великое дело папского служения и всех их преемников до окончания земной Церкви. И апостолы действительно возложением рук поручали себе помощников сначала с меньшими, чем у них, полномочиями, в низшие ступени *привиторов* и *диаконов*, а затем и прямых преемников, *епископов*, передавая им через таинственное рукоположение полноту или от Христа власть и благодать священства. Мало того, непосредственно избранным ими епископам апостолы заповедали тем же способом, т. е. через рукоположение, передавать свою благодать и власть священства другим лицам (Тф. II, 2; Тт. I, 5). Таким образом для верифицированного исследования Божественное происхождение в Церкви иерархии не может подлежать сомнению. Отрицание иерархии в Церкви у протестантов в смысле особого богоустановленного основания в ней якобы на основании Св. Писания в сущности есть лишь логическое следствие отрицания иерархии на деле и желанием оправдать последние теоретически. Средневековое духовенство Римской церкви слишком явно изменило евангельский идеал папского служения к духу бескорыстия, скромности, смирения и отеческой любви к пасомым (Пт. V, 2; Мф. XX, 26), когда в стремлении своем к власти и неумеренной заботе об утверждении своего внешнего авторитета зашло так далеко, что в лице своего представителя папы стало прибавлять себе светскую, мирскую власть и непогрешимость в делах веры, старания папства от всякого активного участия в жизни церковной, запрещая мирянам даже чтение слова Божия и высокомерно отгораживая себя от церковью. Когда духовенство отрицает папство и вытесняет ее собор из церкви, естественно тогда, что и папство отрицает духовенство и уходит из церкви в раскол и секты.

б) Установление Иисусом Христом таинства Крещения и Евхаристии не оспаривается, при различных толкованиях их, даже в протестантском богословии. Уже самые чистые ищущие, совершавшие Иисусом Христом, были по сущности дела некоторым подобием таинства, когда благодать исцеления,

при вере больных или близких им, сообщалась при посредстве внешних символов (прикосновение к больному, брание, елопомазание и т. п.) для *возбуждения веры* в больных и окружающих, необходимого для *достоинного восприятия* благодати Божией. Здесь, как и по отношению к иерархии, главным источником очищения Божественного происхождения и необходимости таинств в исполнении было и остается нередкое извлечение в богословии и церковной практике евангельской идеи *чтого Божественного* *становления*, *чтого* *прекрасно* *отве-чающего* *духовно-творческой* *природе* *людей*, особенно *вниманием* *о* *так* *наз-* *ываемом* *в* *таинствах*, *находимом* *не* *в* *одном* *латинском* *богосло-* *вии*. По *этому* *вниманию*, *совершенное* *правильно*, *согласно* *станов-* *лению* *действитель- и* *безусловно* *необходимостью* *вечного* *закона*. Таинство *действитель-* *но*, *даже* *если* *совсем* *нет* *веры* *в* *принимающего* *его*, *не* *только*, *напр.,* *в* *крещении* *младенцев*, *но* *и* *взрослых*, *имевших* *возможность* *получить* *благо-* *даться* *крещения*, *приступив* *к* *нему* *без* *веры* *и* *покаяния*. Очевидно, *этим* *важным* *воззванием*, *противопоставляя* *самом* *же* *вниманию* *богословия* *об* *сча-* *стии* *человека* *в* *освящении*, *Божественные* *таинства* *непозволительно* *ниже-* *даются* *на* *степень* *магических*, *или* *волшебных* *заклинаний*.² Конечно, *таинства* *существенно* *отличаются* *от* *прочих* *религиозных* *обрядов* *или* *священнодей-* *ствий* *тем*, *что* *благодать*, *свойственное* *каждом* *из* *них*, *действит-* *ельно* *само* *по* *себе* *верой* *принимающих*, *что* *особенно* *видно* *в* *таинстве* *при-* *чащения*, *где* *хлеб* *и* *вино*, *по* *освящении*, *пробывает* *телом* *и* *кровью* *Христо-* *выми* *независимо* *от* *веры* *принимающих*. Но *субъективное* *действие* *внешней* *и* *объективно-существующей* *благодати* *таинств* *вполне* *обусловлено* *верой*, *на-* *строением* *принимающего*: *благодать* *пропадает*, *оставляя* *незамеченной* *и* *не* *существует* *для* *приступающего* *к* *ней* *без* *веры*, *как* *звук* *или* *произнесенное* *другим* *слово* *не* *существует* *для* *глухого*, *или* *закрывшего* *свои* *уши*. В *сущ-* *ности* *именно* *это*, *а* *не* *иная* *мысль* *высказывающаяся* *в* *полемическом*, *направ-* *ленном* *против* *протестантов*, *Послании* *верочных* *патриархов*, *когда* *здесь* *говорится*: *Мы* *признаем* *таинства* *орудиями*, *которые* *необходимо* *действуют* *благодатью* *на* *приступающих* *к* *оным* (в *отличие* *от* *прочих* *обрядов*, *бла-*

² Указывая, след., *приступать* *к* *таинству* *крещения* *без* *покаяния* *и* *веры*, *чрезвычайно* *Св. Писанием* (напр. *Д. Ап. II, 7* и др.).

годушное значение которых вполне обусловлено верой). Во всяком случае при
искоренном недоразумением было бы искать опоры латиникомс чтение в четких
общих и неопределенных выраженных послания (см. *Церк. Вед.* 'ж', а²).

Учреждением иерархии и чинистве Господь Иисус Христос положила начало
внешнему устройству Своей Церкви в главных и общих его чертах, предоста-
вив дальнейшие подробности в организации Церкви и церковном и свободно-
м действии творчески-хозяйственных сил в обществе верующих, призванных к
активному строению Церкви, а не пассивному участию в ее жизни (Пч. II, 2-
3). Такое творчески-хозяйственное начало в Церкви христианской должна была
прежде всего иметься любовь, что основное, воспроизводящее начало христиан-
ской жизни (Еф. IV, 2): в своем внешнем устройстве Церковь первоначального
времени являлась пластическим верным выражением своего нравственного сущест-
ва, проникнутого любовью. Так, никто не вправе отрицать, что действии си-
лы любви обязаны в Церкви своим происхождением соборная форма правления
и выборное начало, и что замечаемое ныне падение и ослабление их может
быть вполне объяснено, кроме исторических, еще *нравственными* причинами: ос-
лаблением духа веры и любви в христианах.

2. Двоакое назначение Церкви и вопрос о невозможности спасения вне ее.

а) Ближайшая и прямая цель Церкви заключается в содействии спасению не-
искупленных, совершенного Иисусом Христом, спасению душ, или, как предпочитают
определять, духовному возрождению, освящению людей (Еф. V, 26). В ней за-
ключены все Божественные средства, *или к жизни и блаженству* (Пч. I, 2),
а потому вне Церкви, как что следует и из всего вышесказанного, невоз-
можно спасение людей (искупление). Необходимость Церкви для спасения, впро-
чем, кратко можно показать в следствии форме в виде итога всего пред-
шествующего исследования о единении и способах искупления людей. Наше спа-
сение заключается в воссоединении с Богом, вне единения с Ним нет и может
быть жизни и спасения. Воссоединение людей с Богом совершается через едине-
ние со Христом. Полное и совершенное единение со Христом возможно только
в Церкви. Только в Церкви Христос дан миру, как Посредник воссоединения лю-
дей с Богом (как Иисуситель) и полнота Божественных благ, ибо Церковь есть
Тело Его, а Он — Глава, главе же нельзя быть отдельно от тела своего.

Соединение со Христом и Счастье в полноте Его почетом одициваем только в Теле Его, т. е. в Церкви, и возможно только для членок Тела Христова, Счащевущих в жизни Христовой по силе Счащия в живом, дс. ховно-благодатном Теле Его. Отделение от Церкви есть смерть для дши, почетом что оно есть отделение от Христа, дсха Его, а вместе с тем от Бога. Только в Церкви ведь достигается что, органическое, личное и живое единение верущих со Христом, которое Сам Господь Иисус Христос объявил необходимым словом дсховной жизни человека (Фв. Но. 2V, 1). Вне Церкви Христос — Владыка и Промыслитель твари, но только в Церкви Он является для нас Иисусителем, Богом-Любовь, вошедшим в самую близкую связь с человечеством, в качестве новой Главы человечества, его Нового Адама и родоначальника; только в Церкви Христос сщивается для нас, как наш Представитель, дсг (Но. 2V, 2), Брат (Фв. II, 1), как Путь и Жизнь людей. Вне Церкви, в среде их чсждой, человек представлен собственным силам или, дсше, собственной немощи в искании Бога и Христа Его (ибо ищут Христа и стремятся к познанию Его, даже абычт Его и принадлежащие к Церкви Его). Но в то время, как там только ищут, Церковь владеет, обладает Христом, ибо Он всегда с нами и посреди нас (Мф. 22VIII, 10 и 2VIII, 10). В Церкви одицивается полное и троекое единение со Христом, или обладание Им. 1) Единение нравственное через любовь, основанное на подлинном познании Христа и Его сщия в Церкви. Такого познания Христа не достигает всегда ищущим Христа вне Церкви, куда идет Христов может достигать только слабыми отблесками искания (см. ч 2, стр. 22). А отсюда невозможно истинной и полной любви ко Христу для принадлежащих к Церкви Его. И действительно, абычт здать Христа не полный и всецелой любовью, а только отчасти, напр., абычт самого Христа и не абычт, не принимает Его сщия, а отбрасывает из него все догматическое содержание его (новый рационализм); абычт сщия Христа (по своему, конечно, понимая его), но не ищевает личность самого Иисуса Христа (старый рационализм, новотвингенская школа). 2) Единение реально-дсховное в дсхе Христовом, делающее нас участниками Божественного сщия и жизни Господа нашего Иисуса Христа, Его порождением, детьми Божиими (ч 2) и, наконец, 3) единение со

Христом *Духовно-телесное* во *Ив.* Евхаристии, конечно, осществляющая только в Церкви. Но кто примет к *взду*казанное Господом о *взду*словной необходимости для спасения людей Таинства Евхаристии (*Ев. Ио. VI, 51*) и *взду*рождения Духом (*Ио. III, 5*), тот должен *взду*ет понять, что лишающая *человек* без Церкви и почему она *взду*словной необходима для спасения.

в) *Второй* цель Церкви *составляет* *и* *содержание* *Сотворения*, или *осществ-*
ление Царства Божия, *которой* конечной цели всего дела Христова (*1*, *стр.* 13-14). *Вселенная* была до грехопадения *сплошным* Царством Божиим, где все *раздмное* *соединено* было в *одну* цель *великую* *всему* *взаимное* *любви* *друг*
к *другу* и *Богу*, *посланием* воли Его, и не было *разделения* между *небес-*
ным и *земным*, *ангелами* и *людьми*. *Соединить* *разделенное* *нова* в *одно*
Царство от *вечности* *предопределено* было в *совете* *Божием* *через* *Сына* *Божия*,
Плеченного Царя *всего* (Тмф. I, 1). *Бог* *положил* во Христе *Нисше* *Пвоз-*
главить *всичелю* и *соединить* в Нем все *небесное* и *земное* в *Сотворение* *пол-*
ноты *времени* (Ефес. I, 10), *Посредством* Его *примирить* *с* *Собор* *все*, *Змиро-*
творив *через* *Него*, *кровью* *Креста* *Его*, и *земное*, и *небесное* (Кол. I, 1). *Та-*
ким *образом*, *составление* Царства Божия *совершается* *псчетом* *исствления*
человеческого *рода*, а *так* как *посредницею* *исствления* *людей* *служит* *церковь*
земная, *основанная* *И.* Христом, *то* Церковь в *то* же *время* *служит* и *состав-*
лению Царства Божия. *И* *действительно*, в *церкви* *верующие* *всду*пают в
единение *со* *всем* *миром* *раздмных* *сществ*, *и* *с* *ангелами*, и *с* *отшедшими*
в *лучший* *мир* *лду*шами *праведных*, и *составляя* *членами* *великого* Царства
Божия, *обнимающего* *Собор* *всего* *и* *вечности*, *небо* и *землю* *под* *властью*, *Пле-*
ченного Царя *всего*, *Главы* Церкви, *которому* *подчинились* и *ангелы* (Евр.

Из *представленного* *Сения* о *необходимости* Церкви для спасения *сам* *Собор*
вытекают *важный*, *часто* *возвждаемый*, *вопрос* *об* *Счастьи* *язычников*, и *иноверцев*,
не *принадлежащих* *к* *истинной* Церкви на *котор* вполне *ответственный* *вопрос*, *нет* *от-*
вета в *предлагаемом* *сочинении*, к *чем* *читатели* не *должны* *винить* *автора*. *Мнения*
по *которому* *вопросу* *желающие* *могут* *найти* в *книге* *прот.* *Ст.* *Остроумова* *Письма*
о *православном* *благочестии*. М. 1901, *стр.* 13-14.

Царство Божие в *смысле* *общества* не *только* *верующих* *людей*, но и *всех* *вооб-*
щие *раздмных* *сществ*, в *том* *числе* *ангелов*, в *Боголовии* *иногда* *называется* *Цер-*

Эп. I, 6; Флп. II, 10; Пет. III, 1). Таким образом, хотя Церковь отлична от Царства Божия, однако, вследствие центрального значения в истории Царства Божия, по различному выражению одного богослова (Делача) *Великом, все собой охватывающем круге гражданского Царства Божия круг Церкви находится в самом центре*. Прекрасное разъяснение этой мысли дает отечественный богослов. Показывая конечную цель Церкви в том, что ап. Павел изображает в I Кор. XV, 22, т. е. в общечеловеческом Царстве Божия, когда *Бог вздвигнет все во всем*, богослов пишет: *Вот конец! Вот цель благодатного царства! Да вздвигнет Бог всеобщее во всех*, т. е. когда жизнь благодатная, божественная, открытая теперь в душах верующих и избранных, как земля, раскрывается в них и возбуждает, достигнет своей полноты и совершенства, тогда и в ней полноте жизни грех уничтожится, смерть оправдана, души отрешатся от сзвонного и перитного, и вздвигнет, по выражению апостола, со Христом. В сем же раскрытии жизни благодатной, покажет что есть жизнь божественная, вздвигнет одно возращение избранных душ и Бог, одна любовь и Бог, одна власть во вселенной и Бог, одно добро и Бог, одно блаженство и Бог, одним словом, Бог вздвигнет всеобщее во всем. Теперь же царство на небе и есть ли там какая-либо другая воля, кроме воли вседержителя, в котором чистые души живут и блаженствуют? Но мы ожидаем его же царства и на земле, когда Бог вздвигнет всеобщее во всех: может ли и на земле быть какая-либо иная воля, кроме единого Бога? И вот мы проим и надеялись, да вздвигнет воля Его, яко на небесах и на землях. Богослов идет дальше и на основании слова Божия утверждает необходимость и долг христианина желать наступления Царства Божия не в конце только мира, но и в наступающих еще исторических земных условиях жизни рода человеческого. Именно о наступлении этого Царства Божия на земле повелевает Сам Господь молиться нам во втором процении молитвы Святой: *да придет Царствие Твое* что видно из третьего прошения: *да вздвигнет воля*

Ковья в обширнейшем смысле, напр., *8 митр. Макария*. Православно-догматическое Богословие. Изд. 1, т. 1, стр. 1; ср. *Странник* 18, 12, 1.

Список. Исавна Соманикова. Богословские академические чтения. СПб, 18, стр. 18, 19.

*Твои, ибо на небесах, и на земле, ибо осуществление воли Божией на земле и подчинение ей людей и было бы осуществлением Царства Божия на земле. Да, не о небе велено просить нам, где всегда исполняется воля Божия ангелами и святыми людьми, а о грешной и бедной нашей земле, раздираемой междоусобными бранями, войнами, борьбой за осуществление во всех видах и формах внутри царств и народов и в международных отношениях. Необходимо Царства Божия на земле еще до Полночты времени вытекают также из понятия о христианстве вообще и даже из понятия о цели Церкви. Христианство призвано не к борьбе с природой, с человеческим разумом, цивилизациями, но к благополучию и укреплению естественных сил человеческой природы, к животворному и всестороннему воздействию на общество. Церковь, замкнувшись в себя с равнодушным к миру горем и слез, в котором живут ее же члены, не могла бы выполнить даже прямой своей цели, спасения душ людей, воспитания членов своих в чад царствия Божия, царствия небесного. Удобное и подходящее время для такого воспитания души к жизни вечной не может сложиться мир безысходной скорби, мрака и греха, где в нищете, голоде, угнетении, болезнях, невежестве, под непосильным бременем зла жизни в душевных подземельях гаснет и нравственная энергия, и самая вера в добро. Мир, что царство зла и страданий, теперь же, в земных условиях, должен быть превращен в царство добра, Царство Божие, насколько что возможно, чтобы сложиться переходом к высшей форме его в царствии небесном; желательно и необходимо Царство Божие еще здесь, на земле, ради Царства Божия на небе. Сам Господь заповедал нам молитвы о скорейшем наступлении Царства Божия на земле во всей возможной полноте и силе: *да придет царствие Твое!* Церковь Христова, с заключенным в ней очагом евангельского света, проповедующего весь мир, естественным образом предназначена осуществлять осуществление Царства Божия на земле, но в четкой своей работе по созданию Царства Божия на земле она никогда не была одинокой: все лучшее в человечестве вместе с ней должно работать в пользу Царства Божия. Посильнее сложись Царство Божие на земле несут надка, право, искusstво, литература, слово и вся цивилизация. Здесь, а не где-либо, лежит цель цивили-*

6. *Валентина Смоленского, стр. 9, 10.*

защиты, здесь единственно идеал исторического прогресса, достойный тяжёлых трудов и усилий, затрачиваемых человечеством в поисках лучшего будущего!

Конечно, никто из заблуждающихся не будет оспаривать необходимость и желательность Царства Божия даже и на земле, но могут отвергать возможность осуществления его на земле. Царство Божие не может быть осуществлено на земле, напр., по мнению некоторых, потому что на земле всегда была и будет господствовать грех и неоконечность, и потому, вообще, что святых людей на земле нет и не бывает. Так думает *Б. Н. Чичерин*¹. Мнение его основано на недоразумении: на смешении Царства Божия с Церковью, имеющей прямую свою задачу: личное совершенствование верующих, обращение их, тогда как понятие Царства Божия гораздо шире по своему объёму, как видели выше (с. 10, стр. 107), и личное совершенство включает себя, как один момент, хотя важнейший. Что Царство Божие до некоторой степени может осуществляться и в земных условиях при безответственной деятельности Церкви в мире, это вытекает из допущения самим *Б. Н. Чичериным* возможности в данных условиях всеобщего бытия, проникнутого нравственными (евангельскими) началами. Тут мы имеем дело с извинительным недоразумением. Есть худшие недоразумения: это недомыслие, вытекающее от имени Церкви и Евангелия, под защитой которых оно любит ставить себя. Здесь нам могут, напр., говорить так. Допускать возможность Царства Божия на земле (подобно, напр., *Ф. М. Достоевскому* или *Л. Н. Толстому*), значило бы допускать веру в постепенное совершенствование человеческого рода, что не дозволяется «Учением Церкви» и Св. Писания. Св. Евангелие даёт нам очень мало надежды на то, что впереди нас царство любви. Напротив, оно говорит нам об умножении зла на земле (к концу времени), об осуждении любви, о пришествии антихриста (см. Тм. III, 12 и др.). Таким образом, с точки зрения Церкви невозможно допускать в будущем наступление всеобщего царства любви на земле². Вот язык и аргументация даже христианского разума и недомыслия, прикрывающихся, по обычаю, священным именем Евангелия и именем непогрешимой Церкви! Здесь во имя Божие во-

¹ *Б. Н. Чичерин* «Философия права» в ж. *Вопросы философии и психологии*, 1898, IV (ж), стр. 107.

оживления на человеческую природу, и на самое лучшее и драгоценнейшее в ней, и стремление духа человеческого к бесконечному совершенствованию, к раскрытию всех своих сил! Здесь возникает на здравый смысл, когда запрещают человечество заботиться о лучшем устройстве своей земной жизни в виде неизбежности конца этой жизни, конца истории: тогда следовало бы запретить что же самое и каждому отдельному человеку в виде неизбежной для него смерти! Здесь возникает на самого Христа, во имя Которого так самоверенно вытщались! Господь велел нам молиться о возможном осуществлении воли Божией и на земле, как на небе, и заповедал молиться о ниспослании Царства Божия и на земле, чем не позволила переносить Царство Божие исключительно в загробный и погребенный период его развития. Таким повелением Господь объявил и благословил в человечестве законное, естественное его стремление уже в земных условиях совершенствоваться к лучшему будущему. Без этого стремления к улучшению земной жизни и без веры в лучшее будущее жизнь человеческая потеряла бы свой высокий смысл и полную свою ценность. Для ищущих Царства Божия и правды Его на земле забота о земле не может быть забвением о небе: что забота прежде всего о торжестве евангельских начал в мире, в народах и во всем человечестве, к которым к людям естественно приходят и все, необходимые им, блага земли. Здесь велел иисус Христос Царства Божия Господь словами евангелия: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и что все приложится вам» (Мф. VI, 33). «Что» — пища и одежда, блага земные (ср. 1ж, 2; 3). Очевидно, не о небесном царстве речь здесь, где не пьют, не едят, не женятся, не помывают, но яко ангели Божии живут. Нет, великий грех и недомыслие великое запрещает нам именем Евангелия, во исполнение заповеди Господа, иисус Христос Царства Божия и правды Его для земли (ибо правда на небе не есть ничто иное, а уже осуществившаяся), иисус Христос и молиться о ниспослании его на земле и стремиться к лучшему будущему!

ПОСЛЕСЛОВИЕ. В заключение книги считаю необходимым сказать несколько слов в виде: а) специального, ближайшего ее назначения и б) возможного общего ее употребления.

I. Когда профессор издает в свет свои лекции или учебное пособие по своей науке, с его слушателями обычно возникает вопрос практической важности об их отношении к читаемому в аудитории курсу. И вопрос этот инстинктивно решается иногда к неблагоприятному для аудитории профессора исходу, вследствие предубеждения, по которому студенты надоедают в лекциях. Это было бы глубоким заблуждением в данном случае, что выводит нас из отношений предлагаемого сочинения к моему курсу.

Как было сказано, сочинение это есть только краткое, хотя и точное, воспроизведение курса лекций в пособии студентам для приготовления к экзамену по богословию. вполне осмысленное и совершенно удовлетворительное учебное пособие уже по тому одному достоинству будет среди студентов и читателей всего только посетителям лекций, моим подготовленным слушателям. Читателям без некоторой богословской подготовки (превышающей уровень средней гимназической) и, главное, без предварительного общего философского образования необходимо потребовать к книге дополнения и объяснения, каковы элементарных сведений по философии, обычно даваемых на лекциях. Но всем неизменно, что главный контингент слушателей лекций по богословию набирается из окончивших курс наших гимназий, а лиц, не подготовленных к слушанию научного курса богословия, в виду его тесной связи с философией, каким-либо знакомством с философией. Полное отсутствие в наших гимназиях чего-либо подобного обзор философии учений есть общепризнанное, глубокоприкоренное ко всем отношениям и особенно ответственно отзывавшиеся на преподавании богословия и на положении религии в университетстве. Об этом непонятном искажении из программ общеобразовательного учебного заведения предмета в высшей степени образовательного и о вреде такого искажения для общего образования и умственного развития гимназистов мы обязаны, хотя мимоходом, упомянуть здесь в виду грядущей реформы наших гимназий.

Предлагаемое пособие находится в приблизительно-точном соответствии с богословско-философским мировоззрением лектора и его мыслями по всем излагаемым здесь вопросам; но оно, естественно, не может быть точным воспроизведением какого-либо годового курса богословия по объему, содержанию и

форме. Вопросы книги в курсе лекций всегда трактовались с неравномерно большим полнотой и обстоятельностью, чем в книге, и поэтому уже, естественно, не могут все входить в курс года, объемом всегда более узкий. Поэтому в текущем курсе каждого года далеко не все читается, что есть в книге, но зато, в свою очередь, в курсе года всегда много читается такого, чего нет и не может быть в книге. Точного соответствия между курсом и книгоскопом вообще нельзя требовать и вследствие самой формы чтений курса, излагаемого всегда живым словом без тетрадок и конспектов (когда нет цифр и больших цитат). С Божией помощью что дает мне возможность, между прочим, своим позитивным словом откликаться на выдающиеся современные проблемы и текущие явления в области богословской и научно-философской мысли, и на то, что служит переходным звеном дня и что несомненно было бы в изложении фундаментального и нормального курса. Все указанное можно было бы подтвердить маленькою справкою из журнальной записи моих лекций по богословию в Университете Св. Владимира за три года, но я ограничусь подтверждением последнего. Из лекций на текущие вопросы дня могут быть отмечены за это время следующие: «Об иудейских веров» (по поводу ст. проф. Шабо «Объяснение „Апокалипсиса“», лекции), «О религиозно-фетишическом или идеалистическом движении нашего времени» (лекции), «О трилогии Г. Зюльера», «О современном вуддизме», о г-р. А. Н. Толстом. Сюда также могут быть отнесены такие же лекции с оттенком полемики-критическим, как что: «Современный агностицизм» (лекция), «Религия и наука по воззрению позитивизма» (лекция), «Современный атеизм и атеизм Фейербаха» (лекция), «Изложение философско-религиозной теории проф. В. Д. Кудрявцева о сущности и происхождении религии» (лекция), «О бездогматическом христианстве проф. Ад. Гарнака» (лекция), «О религиозных воззрениях философа Фр. Шлегеля по его сочинению «Введение в философию». Москва, 1860, с подробным критическим разбором трактатов его книги: «Критика теологического догматизма (Бытия Божия)», «Пантеизм и душа мира», «Отношение пантеистического понятия о Божестве к религии», «Историческое развитие представлений о Боге и мире» (лекций). В ближайшем будущем предполагается предложить несколько лекций «О св. Причащении по поводу Исповеди и конца ром.

«Воскресение» (в лонд. изд.) гр. А. Н. Толстого, «О Конгрессе Единого Человечества на парижской выставке 1889 г. (Ἐπὶ τῷ ἑνὶ ἀποφασιστικῷ Οὐρανῷ)», «Отношение между знанием и верою по Пазыиену» и другие, или подобные, по мере надобности.

С ксером апологетического Богословия, в качестве дополнения к нему, издания полная нормальная Программа Ксеры Богословия в Университете Св. Владимира с приложением к ней «Указателя апологетической литературы для самообразовательного богословского чтения».

II. Для обычных читателей предлагаемой книги и должен был выдвинуть отношение ее к университетскому ксеру богословия. Для необязательных читателей, возможность которых принята в расчет моею книгою, и должен был бы, по-видимому, показать ее отношение к другим апологетическим сочинениям моим, назначенным для «общественного употребления», под заглавием: «Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения». Киев 1888 (I-II ч.ч.). Но, полагая, вопрос лучше может быть решен иным, или того он пожелает, самоотчетливым личным обзоре моих сочинений по апологетике. Уклонившись от решения и другой задачи, которую нередко ставят авторам иные читатели требованием своим, чтобы автор собственным своим мнением о своей книге помог им в оценке значения и научного достоинства книги. Не всем читателям нужна такая помощь, и несомненно она излишня для компетентных ученых-специалистов читателей: напротив, самим авторам было бы интересно и желательно слышать от таких читателей компетентное и добросовестное слово о своих трудах. Есть и другие читатели, не требующие авторской помощи в оценке книг. Это те «Судьи» — ученые ценители, которые, не зная ничего и не зная ничего, как следует, из того, о чем пишет автор, считают себя непогрешимыми и, главное, учеными судьями книги и развязно постанавляют над ней и авторами безапелляционные свои приговоры. Здесь указанная задача разрешается самым легким способом, напр., одним вылым обзором обложки книги. Между прочим, здесь достаточным считаем вымотренного на обложке слова «Пособие» или «Руководство» для окончательного отрицательного решения вопроса о научном значении сочинения. Иное дело, здесь держатся

особых понятий о науке и учености, превышающих наш слабый разум, и поэтому авторам нельзя было бы стожковаться с теми иными читателями. Есть более симпатичная группа читателей, как и авторов и писателей, интересующихся не карьерками, которые пожелаали бы наклеить на их книги, а авторов книг. Здесь читатель озабочен одним: правильно понять писателя и оценить написанное им, а писатель озабочен, забыв о мнениях других, наилучшим исполнением своего авторского долга написать, насколько что от него зависит, как можно лучше. Единственным моим заботам и ближайшей задачей моего труда было насколько лучшее освидетствование одного моего постоянного и искреннего желания: оказать своим книгам посильную помощь тем, которые пожелаали бы, в интересах выработки себе мироозерцания, означенного и основаниями христианства и выработать себе его в качестве определенного цельного мироозерцания в ряд других освидетствующих и возможных мироозерцаний. Я поставила главную задачу этой своей апологетической системы, оторвавшись от этой и этой учености, а не от науки, поскольку обращаюсь здесь к научно-образованной и интеллигентной среде, хотя отчасти дать подсказку и увидеть достоинство христианского мироозерцания, его стройность и целостность, его полноту, основательность и широту. Христианство, конечно, может принимать и нередко принимает там и там вид узкого и одностороннего мироозерцания в узких формах, даваемых им узкими и мелкими душами, невежеством и рожинством. Но это вино, а не христианство, а человеческая немощь. Христианский световый кругозор так же широк, как широка человеческая душа, всем законным потребностям которой призвано удовлетворить христианство. Точно так же не всегда вина авторов, если бы под их пером, хотя бы им и посланным, христианство не являлось перед читателем во всем блеске и всей полноте своих достоинств. Задача, поставленная мною, не могла быть освидетствована, конечно, до конца! Труд мой, несомненно, требует усовершенствований, с точки зрения принятого мною в основу апологетической системы и ее плана гносеологического принципа. Усовершенствованиями со своей стороны я полагаю бы, между прочим, считать некоторые там и там пополнения в содержании книги и сокращения в других местах. В следующем издании книги, если бы оно

потребовалось, можно было бы расширить историческую часть книги, трактующую об исторических основаниях христианства, и дать место исследованиям об истории Израиля, его религии, подлинности и исторической достоверности Моисея патристическая и оценок отрицательно-критических воззрений Ренана и Веллгелдена; выписать отношения между христианством и буддизмом, дать краткий очерк истории религий и оценок историй, построенных на принципе Кювельна. Отделение I-III второй части видимо отличалось краткостью, особенно I-е (космология и антропология). Но мне не хотелось повторять подробно изложенного в двух томах другого апологетического сочинения. Зато IV-е отд. второй части изложено много полнее в виде его центральной важности в христианстве, а также и того, что систематическое изложение моего воззрения по вопросу об исполнении здесь в первый раз видит свет. Конечно, за счет сокращений здесь возможны пополнения там. *Μοε ψιουῦ ἑλπίουῦ*, исполнение которого было бы свечением всего труда моего, было бы помещено в конце апологетики Кехтлогии. Так прочтые и естественные авторские желания и предположения обращаются в обидные *ψιῶ ἑλπίῶ* там, где не меньше авторов значат независимые от них обстоятельство. Но одно *μοε ψιουῦ ἑλπίουῦ*, с годами становившееся все более и более насущным, приходит к желанному осуществлению. Благодарение Богу, дарящим мне ныне милость видеть себя в конце моих тяжелых, очень тяжелых авторских трудов! И оканчивая книгу, заканчивая в себе хотя и неполный итог, но все же некоторый итог переданного и пережитого, выстраданного и пережитого мною.

Киев. 18 февраля 1906.

ОГЛАВЛЕНИЕ АПОЛОГЕТИЧЕСКОГО КУРСА БОГОСЛОВИЯ

Предисловие

Часть I

ВВЕДЕНИЕ В КУРС БОГОСЛОВИЯ И ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТО-
РИЧЕСКИХ ОСНОВ ХРИСТИАНСТВА

Отделение I (Введение)

I

Общие вопросы

- 1. О месте богословия в системе университетского образования, или о задаче университетского курса богословия (1¹)
- 2. Состав, метод и план университетского курса богословия (1²)

II

Об условиях религиозно-христианского знания

- 1. О необходимости согласия правильного познания христианства с психологическими законами познания вообще (1³)
- 2. О необходимости согласия правильного познания христианства с предметом, т. е. сущностью христианства, или о сущности христианства (1⁴)
- 3. Вывод главных условий религиозно-христианского знания из суждения о познании вообще и о сущности христианства (1⁵)

III

Выводы из суждения об условиях религиозно- христианского знания.

- 1. Возможность и необходимость научного построения богословия (1⁶)
- 2. План и разделение университетского курса богословия (1⁷)

ОТДЕЛЕНИЕ II

(Об исторических основах христианства)

- 1. Об исторических основах христианства и о явлении в мир Бога во плоти, как последней основе христианства (ч 1)
- 2. Подлинность и историческая достоверность евангелий, как свидетельства исторического факта явления в мир Бога во плоти или Божественности Основателя христианства (ч 2)
- 3. Об исторической достоверности евангельских чудес (ч 3)
- 4. Об исторической достоверности евангельских чудес вообще
- 5. Об исторической достоверности евангельских чудесных исцелений
- 6. Историческая достоверность Воскресения Христова (ч 4)
- 7. Положительные основания исторической достоверности евангельского свидетельства о трехдневном Воскресении Христовом из гроба и причины ее отрицания в рационализме
 - 1. Изложение и разбор теорий рационализма с объяснением происхождения веры в Воскресение Христова без соответствующего ей факта
 - 2. Явление Воскресшего Христа Павлу и его обращение, как свидетельство о действительности Воскресения Христова и о Божественном происхождении (основании) благовестия св. ап. Павла (ч 5)
 - 3. Подлинность и историческая достоверность евангельского изображения Личности Иисуса Христа в противоположность его рационалистическому изображению (ч 6)
 - 4. Бальф и ново-тевингская школа
 - 5. Штраус
 - 6. Ренан

Часть II

Систематическое изложение христианского вероучения в главнейших его основаниях

ОТДЕЛЕНИЕ I

О Боге

- 1. Происхождение идеи Бога или религии (ч¹)
- 2. Объективное значение идеи Бога или доказательства бытия Божия (ч²)
- 3. Содержание идеи Бога или христианское учение о Боге (ч³)

ОТДЕЛЕНИЕ II

О Вселенной

- 1. Происхождение мира (ч¹)
- 2. Происхождение человека и место его в природе (ч²)
- 3. Вселенная, как Царство Божие, или христианское учение о цели творения видимого мира (ч³)
- 4. Границы мира разумной твари или о беспредельности Царства Божия (ч⁴)
- 5. Бог в отношении ко Вселенной или о Божественном Промысле (ч⁵)

ОТДЕЛЕНИЕ III

Распадение Царства Божия в человеческом роде или учение о Зле, его сущности, происхождении

- 1. Мир в настоящем состоянии и точки зрения идеи Царства Божия, как царство не только добра, но и зла (ч¹)
- 2. Краткий очерк теорий о происхождении и сущности зла (ч²)
- 3. Христианское учение о происхождении или первом начале зла (ч³)
- 4. Христианское учение о распространении зла или о следствиях прародительского греха (ч⁴)
- 5. Связь между грехом и его следствиями или наказаниями

1. Следствия греха: смерть духовная, извращение духовной природы человека, смерть телесная, физическое зло

2. Первородный грех, как важнейшее из следствий прародительского грехопадения

ОТДЕЛЕНИЕ IV

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЦАРСТВА БОЖИЯ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РОДЕ
ИСКУПЛЕНИЕ ВО ХРИСТЕ ИЛИ УЧЕНИЕ ОБ ИСКУПЛЕНИИ МИРА
И ЧЕЛОВЕКА

(СОТЕРИОЛОГИЯ)

I

ОБЩИЕ НАЧАЛА СОТЕРИОЛОГИИ

1. Основание Царства Божия, как цель дела Христова; понятие о Царстве Божием (ч¹)

2. Искупление, как средство к восстановлению Царства Божия в человечестве (ч²)

3. Учение об искуплении, его сущности и условиях (ч³ ж)

II

УЧЕНИЕ О ЛИЦЕ ИСКУПителя

(ХРИСТОЛОГИЯ)

1. Иисус Христос, как Богочеловек в учении Церкви и слова Божия; об ипостасном единении дбсх итгтв в Иисусе Христе по учению Церкви (ч¹ б)

2. Иисус Христос, как Бог, и троичное видительство Его Божественности (ч²)

3. О безгрешности Иисуса Христа по человечеству (ч³)

4. Возможность, необходимость и значение догмата в христианстве (ч⁴)

III

Первое пришествие Христово для восстановления

ЦАРСТВО БОЖИЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ ИСКПЛЕНИЕМ ОТ ЗЛА (УЧЕНИЕ О ДЕЛЕ ХРИСТОВОМ)

Общий обзор дела Христова в первом пришествии Христова и план изложения его; о схеме тройственного служения Иисуса Христа (ч^о)

А. ОТКРОВЕНИЕ ИСТИНЫ ВО ХРИСТЕ ИИСУСЕ (ИИСУС ХРИСТОС УЧИТЕЛЬ И СВЕТ МИРА)

- 1. Иисус Христос, как единый Учитель человечества (ч^о)
- 2. Главный предмет и содержание учения Христова (ч^о)
- 3. Закон и Евангелие в их взаимных отношениях (ч^о)
- 4. Подражание Христу, как способ жизненного служения учения его (ч^о)
- 5. Значение учения Иисуса Христа в деле искупления (ч^ож)

Б. ОТКРОВЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛЮБВИ ВО ХРИСТЕ ИИСУСЕ

(ИИСУС ХРИСТОС ПЕРВОСВЯЩЕННИК И ЖЕРТВА ЗА ГРЕХИ МИРА)

- 1. Отрадаальчество Иисуса Христа в его общем и главном значении для искупления (ч^од)
- 2. Основания идеи satisfaction (ч^о)
- 3. Понятие о сущности satisfaction или о любви грешника к Богу (покаяние), как истинной и действительной жертве (ч^о)
- 4. Иисус Христос, как истинная и действительная (вполне достаточная) Жертва за грехи мира (ч^о)
- 5. Учение о замещительстве в искуплении, или вопрос о возможности искупления, основаниях вменения (ч^о)
- 6. Плоды Жертвы Христовой (ч^о)
- 7. Библейские основания учения об искуплении (ч^о)
- 8. Разбор критики библейских оснований учения об искуплении в рационализме в богословии Рича в особенности (ч^о)

В. ОТКРОВЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ СИЛЫ ВО ХРИСТЕ ИИСУ-

СЕ ИЛИ О КРИСТЕ В ЕГО ПЛОДОВОСТИ НАД МИРОМ

- ' . О ПОВЕДЕ НАД МИРОМ, КАК ОДНОМ ИЗ ПЛОДОВ КРИСТА (ч¹)
- ' . ХРИСТОС, ПОБИДИТЕЛЬ АДА: СОШЕДЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА В АД (ч²ж)
- ° . ХРИСТОС, ПОБИДИТЕЛЬ СМЕРТИ: ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ИСПЛЕНЕНИИ (ч³б)
- ° . ХРИСТОС, ПОБИДИТЕЛЬ ОГРАНИЧЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СМЕРТЯ: ВОЗНЕСЕНИЕ ХРИСТОВО И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ИСПЛЕНЕНИИ (ч⁴)
- ° . ХРИСТОС, ПОБИДИТЕЛЬ ГРЕХА: ПЯТИДЕСЯТНИЦА, ИЛИ НИСПОСЛАНИЕ СВ. ДУХА В ОБЩЕМ ЕГО ЗНАЧЕНИИ В ДЕЛЕ ИСПЛЕНЕНИЯ И ЗНАЧЕНИЕ ОБ ОБЩАНИИ ЧЕЛОВЕКА БЛАГОДАТЬЮ (ч⁵)
- ° . ХРИСТОС, ПОБИДИТЕЛЬ ЦАРСТВА ЗЛА И ТЬМЫ: ОСНОВАНИЕ ЦЕРКВИ И ЗНАЧЕНИЕ ЕЕ В ДЕЛЕ ХРИСТОВОМ (ч⁶)

ПОСЛАНИЕ