# ОПЫТЪ

## АПОЛОГЕТИЧЕСКАГО ИЗЛОЖЕНІЯ

## ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТІАНСКАГО

# ВѢРОУЧЕНІЯ.

Профессора Богословія въ Императорскомъ Университетѣ св. Владиміра.

*П. Л. Свѣтлова.*

Т. I.

Изданіе второе.

1163/3560

КІЕВЪ.
Тип. С. В. Кульженко Нов.-Елис. ул. соб. д. № 4.
1899.

1 п



От Кіевскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Кіевъ, 13 Ноября 1898 года.

Цензоръ, Профессоръ Академіи, Протоіерей *Іоаннъ Корольковъ.*



# ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ русской духовной литературѣ можно найти нѣсколько сочиненій съ апологетическимъ изложеніемъ отдѣльныхъ и, преимущественно, главнѣйшихъ истинъ христіанскаго вѣроученія (напр. *арх. Сергія* „Объ основныхъ истинахъ святой православной вѣры“, *еписк. Іоанна Смоленскаго* „Богословскія академическія чтенія“ СПБ. 1897 г., *проф. прот. Сергіевскаго* „Чтенія объ основныхъ истинахъ вѣры“), но совсѣмъ нѣтъ апологетическихъ сочиненій, посвященныхъ апологетическому разсмотрѣнію истинъ христіанскаго вѣроученія, взятаго въ его цѣломъ, какъ опредѣленнаго цѣльнаго міросозерцанія. Такое сочиненіе предлагается здѣсь: оно даетъ апологетическое изложеніе истинъ вѣроученія въ цѣльной системѣ, принятой въ отечественныхъ догматикахъ. Въ интересахъ лучшаго достиженія апологетической цѣли своей предлагаемое сочиненіе, особенно въ дальнѣйшемъ продолженіи своемъ во 2-мъ напечатанномъ томѣ и 3-мъ, ожидающемъ свѣта, имѣетъ въ виду извѣстную „Критику Догматическаго Богословія“ гр. Л. Н. Толстого и, гдѣ можно, даетъ молчаливый, а иногда прямой отвѣтъ на эту критику. Повидимому изда-

ваемое во второй разъ сочиненіе моглобы появиться на свѣтъ въ лучшемъ усовершенствованномъ видѣ по необходимости усовершенствованія во всемъ, а тѣмъ болѣе въ познаніи, и особенно въ научно-богословскомъ христіанскомъ знаніи. Къ сожалѣнію, въ двухъ-трехъ поверхностныхъ и бѣглыхъ библіографическихъ сообщеніяхъ о книгѣ, по большей части замѣняющихъ вообще въ русской духовной печати критику, не нашлось никакихъ указаній, пригодныхъ для даннаго случая. Конечно, авторъ и самъ можетъ сознавать необходимость тѣхъ или иныхъ усовершенствованій въ своемъ трудѣ, и онъ желалъбы сдѣлать таковыя, но, къ сожалѣнію, подобныя усовершенствованія имъ не сдѣланы: они сопряжены были бы для него съ большими хлопотами и затрудненіями нѣкотораго рода. Посему 1-й томъ сочиненія во 2-мъ изданіи представляется въ прежнемъ видѣ безо всякихъ измѣненій, исключая нѣсколькихъ сокращеній въ излишнемъ, а также, конечно, выпуска предисловія къ 1-му изданію и исправленія недосмотровъ и опечатокъ.

**Кіевъ.**

*1898 года Ноября 12.*

# ВВЕДЕНІЕ

ВЪ

# ОПЫТЪ АПОЛОГЕТИЧЕСКАГО ИЗЛОЖЕНІЯ

ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТІАНСКАГО ВѢРОУЧЕНІЯ

ОБЪ

# ИСТОЧНИКАХЪ ПРАВОСЛАВНАГО

ХРИСТІАНСКАГО ВѢРОУЧЕНІЯ.

## 1. Значеніе вопроса объ источникахъ религіознаго православно-христіанскаго знанія (§ 1).

Въ преддверіи всякой науки насъ встрѣчаетъ вопросъ объ источникахъ и методахъ науки. Прежде всего мы естественно спрашиваемъ науку, на коихъ устояхъ она держится, изъ какихъ источниковъ получаетъ и какъ, какимп способами разработываетъ свое содержаніе. Только послѣ удовлетворительнаго разъясненія и оправданія своихъ гносеологическихъ основъ наука пріобрѣтаетъ право на наше къ ней вниманіе.

Наука православно-христіанскаго богословія или систематическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія не менѣе, а еще болѣе, чѣмъ другія, должна удовлетворять этому требованію — разъяснить и особенно оправдать свои основы въ виду настоящаго религіознаго скептицизма и обычной недовѣрчивости и притязательности разума тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ истинахъ вышеестественнаго порядка. Посему ученіе объ источникахъ и способахъ религіозно-христіанскаго позна-

нія является естественнымъ введеніемъ въ самое изложеніе православно-христіанскаго вѣроученія.

Разъясненія.

1. Необходимость обстоятельнаго указанія источниковъ въ той или другой наукѣ понятна сама собою, если наука претендуетъ на какое-либо довѣріе къ ней: она можетъ черпать свое содержаніе изъ источниковъ ненадежныхъ или даже совершенно не имѣть надлежащихъ источниковъ. Но и имѣющимися источниками она должна пользоваться правильно, цѣлеособразно; отсюда методологія науки является однимъ изъ самыхъ рѣшительныхъ данныхъ для ея оцѣнки.

2. Ученіе о принципахъ христіанскаго познанія или христіанская гносеологія пріобрѣтаетъ особенную важность въ связи съ тѣмъ вниманіемъ, почти исключительнымъ, какое удѣляется теперь вообще въ философіи вопросу о познаніи, одному изъ коренныхъ ея вопросовъ. Многими вся философія сводится въ одной гносеологіи. Всею своею предшествующею исторіею философствующій умъ европейца приведенъ къ необходимости рѣшить проблемму познанія такъ или иначе, прежде, чѣмъ пуститься въ поиски за истиною по тѣмъ же путямъ, по какимъ блуждала безплодно старая некритическая или мало критическая мысль. Первая и настоятельнѣйшая задача христіанскаго богословія передъ требованіями современной критической мысли—отчетливо ознакомить ее со своими гносеологическими началами и основательно оправдать ихъ.

## 2. Естественное Откровеніе (§ 2).

Все, что Божество открыло намъ о Себѣ, въ Своемъ твореніи, служитъ первымъ и самымъ обычнымъ источникомъ познанія нашего о Немъ.

Все твореніе, во всемъ своемъ объемѣ, служитъ матеріаломъ для составленія нашихъ понятій о Божествѣ, міръ внѣшній и міръ внутренній, и послѣдній—или наша душа въ особенности.

Въ твореніи мы открываемъ, чрезъ тщательное изученіе его, Творца, какъ художника—въ произведеніи, автора—въ книгѣ.

Опытъ показываетъ однако, что созерцаніе тварей само по себѣ не ведетъ непремѣнно къ познанію Бога: для его плодотворности требуются нѣкоторыя соотвѣтственныя внутреннія условія въ самомъ познающемъ чрезъ міръ Бога субъектѣ.

Живое и чистое религіозное чувство, которое ставитъ насъ въ дѣйствительную связь съ Божествомъ, которымъ мы воспринимаемъ Божество и міръ сверхчувственный невидимый такъ же, какъ внѣшними чувствами—міръ внѣшній и внутреннимъ чувствомъ или рефлексіею—міръ духовный, есть первое и необходимое условіе возможности естественнаго Богопознанія [1]).

Какъ во всякомъ познаніи объектъ познанія или мысль дается соотвѣтствующимъ ему чувствомъ или чувственнымъ воспріятіемъ, такъ что, напр., для сознанія слѣпого не существуетъ міра цвѣтовъ и красокъ, для глухого звуковъ и т. п., а для человѣка, лишеннаго всѣхъ чувствъ, и самого міра; такъ и для человѣка безъ религіознаго чувства не существовало бы Бога и идея о Немъ, Существѣ Высочайшемъ, была бы невозможна для

---

[1]) Въ основу ученія о религіозномъ чувствѣ, какъ источникѣ богопознанія, положена здѣсь та теорія, которая у насъ получила извѣстность благодаря прекрасной обработкѣ ея съ философской стороны въ сочиненіяхъ проф. В. Д. Кудрявцева, каковы особенно: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, „Источники идеи Божества“ и „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“ (см. въ полн. собр. соч—ій т. II. вып. 1 и т. I, вып. 3). Намъ принадлежатъ въ излагаемой здѣсь теоріи дополненія къ ней богословскаго характера. Для яснаго и правильнаго пониманія излагаемой здѣсь, сравнительно, новой теоріи необходимо, конечно, ознакомиться съ нею въ пространномъ ея изложеніи у проф. Кудрявцева (кромѣ того см. также соч. автора „Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ противоположности разума“. СПб. 1896 г.)

его мысли и сознанія. Религіозное чувство не только является основою нашего убѣжденія въ бытіи Безконечнаго Существа, источникомъ идеи о Немъ, но и основою дальнѣйшаго познанія о Богѣ,—не объ одномъ только бытіи, но и о свойствахъ Его: отъ глубины и живости его будетъ зависѣть ясность и отчетливость, а отъ правильности его развитія чистота и истинность нашего познанія о Богѣ.

Хотя религіозное чувство служитъ основаніемъ и первоначальнымъ источникомъ естественнаго богопознанія, однако для плодотворности послѣдняго съ нимъ необходимо должна соединяться дѣятельность мышленія, разсудка. Дѣятельность разума въ естественномъ богопознаніи необходимо предполагается, *во-первыхъ*, самымъ понятіемъ о познаніи, которое немыслимо безъ дѣятельности разума; *во-вторыхъ*, понятіемъ о самомъ познающемъ субъектѣ, въ которомъ разумность принадлежитъ къ существеннымъ свойствамъ его природы; *въ-третьихъ*, соображеніемъ о тѣхъ опасностяхъ, которымъ подвергается естественное богопознаніе, предоставленное одному религіозному чувству или вѣрѣ, какъ-то: *во-первыхъ*, субъективизмъ или произволъ въ познаніи, неизбѣжный тамъ, гдѣ съ устраненіемъ авторитета разума, располагающаго объективно-универсальными критеріями истины, познаніе ввѣряется субъективному чувству истины и личному внутренному убѣжденію; *во-вторыхъ*, возможность и даже неизбѣжность религіозныхъ заблужденій и ошибокъ тамъ, гдѣ личное чувство является единственнымъ критеріемъ истины (см. проф. В. Д. Кудрявцева сочиненій т. I, вып. 3, стр. 320—321).

Изъ сказаннаго отдѣльно о значеніи религіознаго чувства и о значеніи разсудка въ естествен-

номъ богопознаніи ясно вытекаетъ правильное взаимное отношеніе ихъ между собою въ познаніи о Богѣ. Въ идеально-нормальномъ познаніи чувство и разсудокъ гармонически соединены между собою; но при невозможности и отсутствіи сей гармоніи въ какомъ-либо случаѣ предпочтеніе принадлежитъ религіозному чувству, какъ главному и первенствующему элементу или фактору въ естественномъ богопознаніи: устранивъ дѣятельность разсудка изъ естественнаго богопознанія, мы лишаемся *раціональнаго* познанія въ раздѣльныхъ и ясныхъ формахъ логики; оторвавшись отъ основы религіознаго познанія, религіознаго чувства, мы лишаемся всякаго *знанія;* въ первомъ случаѣ истина, если и не понимается, то, по крайней мѣрѣ, чувствуется, во-второмъ она и не понимается, и не чувствуется.

Разъясненія.

1. Міръ, какъ твореніе Бога, естественно долженъ былъ отпечатлѣть въ себѣ свойства своего Творца, а потому познаніе Бога изъ дѣлъ Его творенія является вполнѣ законнымъ и возможнымъ. Ап. Павелъ говоритъ, что люди и внѣ Божественнаго Откровенія Ветхозавѣтной Церкви могли бы съ пользою обращаться къ этому источнику богопознанія, и обвиняетъ ихъ, что они не познали Бога на столько по крайней мѣрѣ, насколько это допускается самымъ существомъ естественнаго Откровенія..... *разумное Божіе явь есть въ нихъ*: *Богъ бо явилъ есть имъ* (т. е. что нужно знать о Богѣ, явно для нихъ). *Невидимая бо Его отъ созданія міра творенми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество, воеже быти имъ* (язычникамъ) *безотвѣтнымъ* (Римл. I, 19—20). Изъ этого видно, что путь естественнаго богопознанія признается даже обязательнымъ для человѣка въ его исканіяхъ Божественной истины. Въ кн. Іова мы

читаемъ приглашеніе познавать Бога въ Его твореніи: *стой и разумѣвай чудныя дѣла Божіи* (XXXVII, 14).

2. На всемъ Своемъ твореніи Господь положилъ печать Своего могущества, благости, премудрости и др. свойствъ Своихъ. Весь міръ—великая открытая книга, въ которой человѣкъ можетъ читать о Творцѣ его [1]). Многіе образцы того, какъ природа внѣшняя служитъ откровеніемъ Божественной славы, Его всемогущества, величія и премудрости, мы находимъ особенно въ книгѣ Іова гл. XXVIII, XXVI—XLII, въ дивномъ, всѣмъ извѣстномъ, псалмѣ 103 боговдохновеннаго пѣснопѣвца Давида: „Благослови, душе моя, Господа! Господи, Боже мой! Ты дивно великъ, Ты облеченъ славою и величіемъ. Ты одѣваешься свѣтомъ, какъ ризою... Вся премудростію сотворилъ еси“... Слово Божіе обращаетъ взоры наши особенно къ красотамъ и дивному величію неизмѣримаго звѣзднаго неба, какъ наиболѣе наглядному и убѣдительному доказательству могущества и премудрости Божіей: „Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь“ (Пс. XVIII, 1). Впрочемъ, весь видимый и необозримый міръ есть откровеніе для насъ и всѣхъ разумныхъ существъ славы Божіей: „Хвалите Господа съ небесъ, хвалите Его въ вышнихъ. Хвалите Его, всѣ ангелы Его, хвалите Его всѣ воинства Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, всѣ звѣзды свѣта! Хвалите Его, небеса небесъ и воды, которыя превыше небесъ... Хвалите Господа отъ земли великія рыбы и всѣ бездны, огонь и градъ, снѣгъ и туманъ, бурный вѣтеръ, исполняющій слово Его, горы и всѣ холмы, дерева плодоносныя, и всѣ кедры, звѣри и всякій скотъ, пресмыкающіеся и птицы крылатыя... Слава Его на землѣ и на небесахъ“! (Пс. CXLVIII). Высшая и окончательная цѣль человѣческой науки, которая занимается, главныхъ образомъ, міропознаніемъ, состоитъ не въ практической пользѣ,—обладаніи природою (Бэконъ: Scien-

---

[1]) „Небо, земля, море, словомъ—весь сей міръ есть великая и преславная книга Божія“, говоритъ *св. Григорій Богословъ* (Твореній въ русск. перев. ч. 1, стр. 231).

tia et potentia in idem coincidunt), а въ Богопознаніи: она должна показать намъ Бога въ Его твореніи—въ цѣломъ и въ малѣйшихъ частяхъ его: въ микроскопической каплѣ воды такъ же, какъ въ неизмѣримыхъ глубинахъ необъятнаго неба; безотчетныя и смутныя чувства благоговѣнія и удивленія, вызываемыя въ немъ безъискуственнымъ, непосредственнымъ созерцаніемъ чудесъ міра,—возвести къ осмысленному, сознательному созерцанію Божества въ Его твари. Чтобы выполнить такую задачу, естественная наука должна сдѣлаться союзницею вѣры, какъ и всегда въ живой личности разумъ и чувство дѣйствуютъ за одно, и стать въ центрѣ лучей свѣтоноснаго Божественнаго Откровенія. Поэтому нельзя наукѣ претендовать на такое значеніе въ богопознаніи, при которомъ наука сама по себѣ становится источникомъ его. Нельзя согласиться, когда значеніе науки формулируютъ такъ, какъ формулируетъ его, напр., французскій ученый Фламмаріонъ: „съ развитіемъ понятій о природѣ... должно развиваться и очищаться понятіе и объ ея Творцѣ. Одно съ другимъ неразрывно и идетъ параллельно. Какъ просвѣтляются понятія о твореніи, такъ просвѣтляются и понятія о его Создателѣ... Расширяя кругъ нашихъ созерцаній и разливая свѣтъ на общее устройство природы, открытія науки просвѣтляютъ и возвышаютъ наше понятіе о Богѣ“ („Богъ въ природѣ“). Однако опытъ не оправдалъ этого...—Природа—самое наглядное и понятное даже неразвитому уму откровеніе славы Божіей, хотя слава Божія полнѣе открывается въ вѣнцѣ творенія—человѣкѣ: самопознаніе слѣдуетъ за міросознаніемъ, какъ труднѣйшее. По христіанскому ученію человѣкъ—образъ Божій; по ученію всѣхъ естественныхъ религій и человѣческихъ ученій онъ—тварь, въ которой творческая энергія природы достигла своего предѣла, въ пантеистическихъ системахъ онъ—часть Божества, модусъ Его. Здѣсь, въ глубинахъ духа, и даже, такъ сказать, на поверхности его, внимательное самопознаніе, открываетъ Бога болѣе, чѣмъ въ природѣ внѣшней: самымъ своимъ бытіемъ, природою и свойствами или силами духъ человѣческій служитъ постояннымъ и наглядным свидѣтельствомъ о Своемъ Безконечномъ Первообразѣ, въ Которомъ онъ, говоря

наглядно, коренится всѣмъ своимъ существомъ и всѣми своими силами, безъ Котораго онъ немыслимъ какъ въ цвѣткѣ запахъ немыслимъ безъ цвѣтка, неотдѣлимъ, какъ лучъ отъ солнца. Только на духѣ во всемъ твореніи положена печать безконечности: бытію и силамъ тварей поставлены предѣлы; бытію и стремленіямъ духа, его силамъ—нѣтъ границъ: духъ безсмертенъ, стремится и способенъ къ безграничному совершенству и въ познаніи, и въ святости, и въ блаженствѣ. Въ комъ есть хотя „искра Божества", тотъ не можетъ не слышать свидѣтельства души своей о Богѣ, голоса Божія и въ своей совѣсти, и во врожденномъ человѣку религіозномъ стремленіи (одномъ изъ самыхъ коренныхъ стремленій въ нашемъ духѣ), и во всей своей жизни. Опытъ учитъ, что духъ человѣческій становится самъ для себя неразрѣшимой загадкой, когда стремится познать себя внѣ идеи Бога. Богъ—вотъ разрѣшеніе всѣхъ загадокъ, находимое въ человѣческомъ духѣ! *Св. Василій Великій* значеніе самопознанія для Богопознанія выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ:... „къ познанію Бога не столько ведетъ небо и земля, сколько собственное наше устройство, если кто благоразумно испытаетъ самъ себя, какъ говоритъ пророкъ: *удивися разумъ Твой отъ мене* (Псал. 138, 6), то есть, разсмотрѣвъ самого себя, познаетъ превосходство Твоей премудрости" (Тв—ій ч. I, въ 3-мъ изд. 1891 г., стр. 142 изъ *Бес. на шестодневъ 9*).

3. Такъ какъ между твореніемъ и Творцемъ существуетъ отношеніе, какое бываетъ между причиною и дѣйствіемъ, основаніемъ и слѣдствіемъ, источникомъ и произведеніемъ, то представляется вполнѣ возможнымъ и законнымъ для мысли нашей переходъ отъ творенія къ Творцу посредствомъ аналогическихъ заключеній. Ихъ четыре: via causalitatis (по терминологіи средневѣковаго богословія), via negationis, via eminentiae и via analogiae. Въ первомъ случаѣ по дѣйствіямъ заключаемъ о ихъ первой причинѣ, напр. отъ цѣлесообразности и порядка въ твореніи заключаемъ къ премудрости Творца, отъ связи между грѣхомъ и зломъ, какъ наказаніемъ грѣха,—къ Его правосудности и т. п. Второй путь состоитъ въ томъ, что, отрицая въ бытіи ограниченномъ его

недостатки, приходимъ къ понятію о всесовершеннѣйшемъ Существѣ, такъ отвлекая отъ понятія о человѣческомъ духѣ все, свойственное его ограниченной природѣ (зависимость отъ пространства и отъ времени), получаемъ понятіе о чистѣйшемъ Божественномъ Духѣ или о духовности Божественнаго Существа. Въ третьемъ способѣ религіознаго созерцанія твари мысль восходитъ къ Творцу посредствомъ возвышенія въ безконечную степень всякаго относительнаго совершенства на землѣ. Наконецъ, аналогическій путь въ тѣсномъ смыслѣ состоитъ въ познаніи Божества чрезъ познаніе человѣка, сотвореннаго по Его образу и подобію или чрезъ самопознаніе. Употребленіе и образъ употребленія того или иного или всѣхъ указанныхъ путей религіознаго познанія обусловливается, какъ показываетъ исторія и опытъ, религіозными особенностями личностей: одни по характеру развитія своего религіознаго чувства болѣе чувствуютъ свою близость и родство съ Божествомъ, а потому предпочитаютъ обращаться къ via analogiae въ связи съ via eminentiae; другіе въ чувствѣ своей противоположности Божеству, Существу Безконечному, болѣе склонности оказываютъ къ познанію Бога посредствомъ via negationis. При нормальномъ, т. е. всестороннемъ, развитіи религіознаго чувства человѣкъ пользуется всѣми четырьмя способами, изъ которыхъ болѣе внѣшнимъ и объективнымъ характеромъ отличается путь восхожденія отъ дѣйствія къ причинѣ (via causalitatis); онъ способнѣе поэтому болѣе другихъ *расположитъ* и маловѣрующій умъ къ мысли о Высочайшей и Премудрой Причинѣ міра. На немъ основаны изъ доказательствъ бытія Божія—*космологическое* (заключеніе отъ несамостоятельности и условности міра къ Самосущей и безусловной Причинѣ его) и *телеологическое* (заключеніе отъ наблюдаемыхъ во всемъ мірѣ красоты и порядка къ существованію премудрой и разумной Первой Причины его); на via analogiae основаны другія доказательства бытія Божія: *онтологическое* или *психологическое* (заключающее отъ существующей въ нашемъ умѣ идеи о Безконечномъ Существѣ къ Его существованію), *нравственное* (заключающее отъ совѣсти или нравственнаго закона къ бытію Ви-

новника его Бога, такъ какъ иначе происхожденіе совѣсти остается необъяснимымъ) и *этико-телеологическое* (заключающее къ бытію Всемогущаго и Правосуднаго Бога отъ существеннѣйшей въ нашемъ нравственномъ сознаніи идеи правды, т. е. воздаянія за добродѣтель, которое ничто и никто не можетъ установить на землѣ и безъ чего однако теряетъ смыслъ и самый нравственный законъ). Но такъ какъ всѣ доказательства бытія Божія опираются на живущую въ человѣческомъ сознаніи идею Бога (данную ему въ религіозномъ чувствѣ), или на онтологическое доказательство, то, въ дѣлѣ убѣжденія въ бытіи Бога, предпочтеніе должно быть отдано via analogiae, какъ коренному.

4. Не для всѣхъ міръ—открытая книга, говорящая о Богѣ; одни едва читаютъ, но другіе и совсѣмъ ничего не разбираютъ въ ней. Знаменитый астрономъ Лапласъ даже хвастался тѣмъ, что побывалъ съ телескопомъ во всѣхъ углахъ вселенной и нигдѣ Бога не видѣлъ! Матеріалистическое естествознаніе прежнихъ временъ и особенно нашего времени доказываетъ наглядно, что міропознаніе ведетъ къ Богопознанію лишь при соблюденіи извѣстныхъ условій. Условія, эти лежатъ, конечно, въ душѣ самого познающаго субъекта. Существованіе матеріалистическаго естествознанія убѣждаетъ, что разсудокъ, даже вооруженный всѣми лучшими научными средствами познанія, не можетъ быть единственнымъ условіемъ религіознаго познанія, что при помощи одного разсудка нельзя читать въ великой книгѣ природы имя Божества.

Отчего же Лапласъ не нашелъ Бога во вселенной при всѣхъ благопріятныхъ условіяхъ къ тому въ свойствахъ своего геніальнаго ума? Отвѣтомъ на это можетъ служить ученіе о сущности и способахъ естественно-религіознаго познанія съ его психологической стороны. По этой своей сторонѣ, какъ психическій процессъ, естественно-религіозное познаніе должно быть и есть на самомъ дѣлѣ по существу своему *тождественно всякому познанію*, если оно есть именно познаніе. Чтобы яснѣе видѣть, такъ сказать, механизмъ естественно-религіознаго познанія, мы должны разложить на

составныя части другіе, болѣе извѣстные въ своемъ устройствѣ виды познанія. Ихъ два въ зависимости отъ объектовъ познанія: чувственно-эмпирическое, имѣющее своимъ предметомъ внѣшній чувственный міръ, и психологическкое, имѣющее своимъ предметомъ внутренній духовный міръ человѣка. Въ томъ и другомъ познаніи составляющими или дѣйствующими факторами являются; 1) чувство съ его воспріятіями и 2) логическая дѣятельность разсудка. Чувство даетъ предметъ, содержаніе или матеріалъ познанія, разсудокъ даетъ ему форму, обработываетъ доставляемое тѣмъ или инымъ чувственнымъ воспріятіемъ содержаніе, облекая его въ формы логики, т. е. въ понятія. Міръ внѣшній познается шестью внѣшними чувствами, а разсудокъ обработываетъ воспріятія внѣшнихъ чувствъ по законамъ своей природы, міръ внутренній—внутреннимъ чувствомъ или рефлексіею. Не разсудокъ, а чувства являются основою нашихъ убѣжденій въ бытіи тѣхъ или иныхъ предметовъ внѣшняго или внутренняго міра; точно также не разсудокъ служитъ источникомъ къ познанію качествъ вещей: какой разсудокъ можетъ открыть запахъ въ цвѣткѣ, когда бываетъ насморкъ! Что откроетъ самый утонченный разсудокъ въ кушаньи, когда вкуса нѣтъ? и т. п. Какіе Шекспиры могутъ разъяснить, что такое любовь, ревность, честолюбіе, тому, кто никогда не испытывалъ ничего подобнаго? Какъ безсовѣстному эгоисту дать понятіе о любви, о добрѣ, о совѣсти, которыхъ онъ никогда не чувствовалъ въ душѣ своей? Если всякое познаніе слагается изъ двухъ факторовъ—чувства и разсудка, при чемъ въ общемъ познаніе является эмпирическимъ, то на какомъ основаніи мы стали бы дѣлать исключеніе для одного религіознаго познанія и считать для него достаточнымъ одного разсудка?

Если ни убѣдиться въ бытіи предмета, ни познать его человѣкъ не можетъ безъ соотвѣтственнаго предмету чувственнаго воспріятія, то возможно ли думать, чтобы и Бога человѣкъ позналъ безъ соотвѣтственнаго въ этомъ случаѣ воспринимающаго органа или чувства? А если такъ, если для Богопознанія требуется особый познавательный органъ или особый родъ чувственнаго воспріятія Безконечнаго Суще-

ства, вообще сверхчувственнаго міра,—то вполнѣ понятнымъ становится, почему Лаплась не узрѣлъ Бога во вселенной: вселенная нѣма для глухого, темна для слѣпого, безъ Бога—для атеиста.

5. Не одна аналогія со всѣми другими родами познанія побуждаетъ насъ признать въ качествѣ реальной или эмпирической основы познанія религіознаго религіозное чувство или чувственнодуховное воспріятіе Божества. Понятіе это о религіозномъ чувствѣ, какъ источникѣ и основѣ религіознаго познанія, не выдумано нами: оно имѣетъ основаніе въ личномъ и историческомъ религіозномъ опытѣ человѣчества. Опытъ (внутренній) свидѣтельствуетъ о близости нашему духу Духа Божественнаго, о воздѣйствіи Божества на нашу душу, входящую въ живое общеніе съ Нимъ; въ этомъ чувствѣ присутствія или близости Божества и состоитъ самая сущность религіознаго чувства или вѣры, взятыхъ съ психологической стороны. Къ понятію о непосредственномъ постоянномъ воздѣйствіи Божества на духъ человѣческій и воспріятіи этого воздѣйствія въ чувствѣ приводятъ: а) невозможность подыскать иной источникъ для идеи о Божествѣ; б) правильное пониманіе Божественнаго Промысла, какъ непрестаннаго воздѣйствія Божества, съ цѣлью сохраненія и управленія, на *весь* сотворенный міръ и особенно на то, что выше всего въ немъ,—на духъ человѣческій. Но и само Св. Писаніе въ разныхъ мѣстахъ даетъ основанія къ принятію особаго религіозно-познавательнаго органа въ религіозномъ чувствѣ, которымъ человѣкъ воспринимаетъ воздѣйствія на него, идущія отъ высшаго духовнаго, міра, „чувствуетъ Божество“: *Господь*, говоритъ св. ап. Павелъ, *сотворилъ есть отъ единыя крове весь языкъ человѣчь жити по всему лицу земному, уставивъ предучиненная времена и предѣлы селенія ихъ: взыскати Господа, да поне осяжутъ Его и обрящутъ яко не далече отъ единаго коегождо насъ суща* (чтобы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли; хотя Онъ и недалеко отъ каждаго изъ насъ). *О Немъ бо живемъ и движемся и есмы* (Дѣян. Ап. XVII, 26—28, срв. Ис. LXV, 6. Втор. XXX. 12—14; Рм. X, 6—10). Богъ *исполнилъ ихъ* (людей)

*проницательностію разума и показалъ имъ добро и зло. Онъ положилъ око Свое на сердца ихъ, чтобы показать имъ величіе дѣлъ Своихъ, да прославляютъ они святое имя Его, и возвыщаютъ о величіи дѣлъ Его. Вѣчный завѣтъ поставилъ съ ними и суды Свои показалъ имъ. Величіе славы видѣли глаза ихъ, и славу голоса Его слышало ухо ихъ* (Сир. XVII, 6).—Органъ религіознаго или духовнаго зрѣнія, какъ всѣ человѣческія способности, какъ органы другихъ родовъ знанія (внѣшнія чувства и внутреннее), подлежитъ въ своемъ существованіи и развитіи одинаковымъ съ ними условіямъ. Возьмемъ, напр., зрѣніе, одно изъ внѣшнихъ чувствъ. Его состояніе обусловливается, съ внутренней стороны, общимъ состояніемъ здоровья организма (нѣкоторыя болѣзненныя состоянія организма прямо влекутъ за собою не только ослабленіе, но и потерю зрѣнія), съ внѣшней—тѣми внѣшними условіями, при которыхъ оно воспринимаетъ впечатлѣнія отъ предметовъ: характеръ распредѣленія свѣта, степень чистоты воздуха, величина воспринимаемыхъ предметовъ, продолжительность употребленія органа и т. п. Какъ всякая способность, зрѣніе, наконецъ, развивается упражненіемъ и особенности его обусловливаются характеромъ послѣдняго. Органъ атрофируется или становится рудиментарнымъ отъ неупотребленія: глаза у крота, у ночныхъ животныхъ есть, но не видятъ. Близорукость, косоглазіе и др. недостатки могутъ быть получены путемъ неправильнаго употребленія органа зрѣнія, равно дальнозоркость, точность воспріятія могутъ быть пріобрѣтены привычкою (жители степей, художники). Совершенно въ такія же условія поставленъ органъ духовнаго зрѣнія или религіозное чувство: его существованіе и его свойства, т. е. степень ясности, живости, правильности или чистоты зависятъ отъ условій, въ которыхъ живетъ и развивается личность. *Во-первыхъ*, какъ зрѣніе зависитъ отъ общаго состоянія организма и отъ нѣкоторыхъ болѣзненныхъ состояній въ особенности, такъ религіозное чувство зависитъ отъ общаго духовнонравственнаго состоянія личности. Сущность здороваго духовнонравственнаго состоянія человѣка состоитъ въ единеніи съ Богомъ, а потому всякое удаленіе отъ Него въ

мысли, волѣ, чувствѣ и жизни болѣзненно должно отзываться на высшихъ сторонахъ духа, которыми онъ ближе поставленъ къ Богу, и въ томъ числѣ на религіозномъ чувствѣ. Человѣкъ удаляется отъ Божества: этимъ онъ закрываетъ путь или препятствуетъ воздѣйствію на него Божества, ослабляетъ его, а вмѣстѣ съ тѣмъ ограничивается, ослабляется или совсѣмъ невозможною становится дѣятельность религіознаго чувства; вѣдь оно состоитъ въ воспріятіи этого постояннаго непосредственнаго воздѣйствія Духа Божественнаго на духъ человѣческій. *Во-вторыхъ*, духъ человѣческій теряетъ впечатлительность къ высшему міру и не по своей волѣ, а вслѣдствіе особенностей той внѣшней среды, въ которой онъ живетъ и дѣйствуетъ: зрѣніе слабѣетъ отъ недостатка или излишка свѣта, отъ нечистоты воздуха и т. п., а духъ теряетъ способность къ чистому отраженію въ себѣ дѣйствій высшаго міра подъ вліяніемъ тѣхъ внѣшнихъ условій среды, которыя по самой своей природѣ *разобщаютъ его съ высшимъ міромъ*, какъ: дурные примѣры, окружающіе насъ люди, господствующіе въ нашей средѣ нравы, интересы, разговоры и проч. *Все, что разобщаетъ съ Богомъ*, идутъ ли причины этого отвнѣ или извнутри, *ослабляетъ и духовное зрѣніе*. Какъ всякая способность, религіозное чувство можетъ существовать и развиваться подъ непремѣннымъ условіемъ надлежащаго упражненія или воспитанія; подобно нравственному чувству или совѣсти, оно зачастую глохнетъ или остается въ слабомъ зародышевомъ состояніи (первое въ полной степени бываетъ рѣдко), благодаря отсутствію соотвѣтственнаго воспитанія. Спеціальныя средства къ развитію религіознаго чувства касаются религіознаго воспитанія вообще; всѣ они направляются къ тому, чтобы постояннымъ и живымъ устремленіемъ всѣхъ силъ къ Богу, къ міру высшему, ставить духъ человѣческій передъ Богомъ, подвигать или открывать его на встрѣчу воздѣйствующему на него Божеству. Все, что стоитъ препятствіемъ на пути этого движенія духа человѣческаго къ Духу Божественному, ослабляетъ религіозное чувство и видѣніе Бога. А таковъ именно грѣхъ, сущность котораго состоитъ въ большемъ или меньшемъ отвращеніи

духа отъ Бога и тяготѣніи къ твари вмѣсто Творца. „Подобное познается подобнымъ“, а потому такой духъ становится болѣе способнымъ отображать или отпечатлѣвать въ себѣ только тѣ предметы, съ которыми онъ имѣетъ больше сродства и къ которымъ онъ болѣе обращенъ своими стремленіями и силами,—именно предметы ограниченнаго земного бытія. Опредѣляясь болѣе законами и нормами земной дѣйствительности, онъ становится чужимъ для высшаго духовнаго міра, находя себѣ привычное удовлетвореніе умомъ, сердцемъ и волею въ сферѣ конечнаго, онъ мертвѣетъ для Безконечнаго. Зеркало отражаетъ предметъ тогда, когда оно чисто и обращено къ предмегу: ни тому, ни другому требованію не удовлетворяетъ духъ въ состояніи грѣховной нечистоты и отчужденія отъ Бога. Св. Писаніе выражаетъ это словами: *Блаженни чистіи сердцемъ, яко тіи Бога узрятъ* (Мѳ. V, 8). Не только въ этомъ, но и въ др. мн. мѣстахъ способность наша къ принятію и усвоенію откровенія Бога въ природѣ и откровенія сверхъестественнаго положительнаго (ученія Ветх. и Нов. Завѣт.), вообще къ разумѣнію Божественнаго, зрѣнію Божества, становится въ зависимость отъ сердца: состояніемъ сердца язычниковъ обусловливалось, что они не познали Бога въ природѣ (Рм. I, 21), тѣмъ же объясняется невѣріе евреевъ въ Іисуса Христа и въ Евангеліе, ихъ неспособность принять его (Дѣян. Ап. XXVIII, 27; Ев. Іо. XII, 37—40; Мѳ. XIII, 13—16; Мр. VI, 52). Въ зависимости отъ состоянія сердца ставится разумѣніе Божественной тайны домостроительства нашего спасенія во Христѣ (Еф. 1, 18) и пророчествъ въ Ветхозавѣтномъ откровеніи о Мессіи (Лк. XXIV, 25). Идея о тѣсной связи Богопознанія съ сердцемъ выражается въ самой терминологіи, какъ „разумѣютъ сердцемъ“ (Д. А. XXVIII, 24, ср. I. XII, 37—40; Мѳ. XIII, 13—16), „очи сердца“ (Еф. 1, 18), „несмысленное сердце“ или „несмысленные сердцемъ“ и т. п. (Рм. 1, 21; Лк. XXIV, 25). Въ сердцѣ (т. е. волѣ и чувствѣ) концентрируется жизнь духа человѣческаго; въ немъ опредѣляются направленіе и характеръ дѣятельности и жизни духа, въ немъ находитъ свое истинное выраженіе духъ. Поэтому, кратко, всѣ внутреннія

условія богопознанія выражаются въ чистотѣ сердца, въ добродѣтели [1]). Добрая жизнь и по свидѣтельству опыта является однимъ изъ лучшихъ средствъ къ познанію Бога и Его откровеній. Добродѣтельно устанавливается сродство человѣка съ Богомъ, пріобрѣтается и совершенствуется богоподобіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ единеніе духа съ Богомъ; а потому нисколько не должно насъ удивлять, что добродѣтели всегда сопутствуетъ богопознаніе: подобное познается подобнымъ—и все, что укрѣпляетъ связь духа съ Божествомъ, возвышаетъ и органъ, посредствомъ котораго онъ входитъ въ связь съ Богомъ,—религіозное чувство.

6. Религіозное чувство служитъ основаніемъ нашей увѣренности въ самомъ бытіи Высочайшаго Существа. О реальномъ бытіи предметовъ, внѣ насъ существующихъ, мы узнаемъ тремя способами: 1) если сами не воспринимали предмета (не видѣли, не слышали его и т. п.), то узнаемъ отъ другихъ, воспріятія которыхъ замѣняютъ наше. Это, конечно, не знаніе, а *вѣра* (довѣріе), замѣняющая знаніе. 2) *Раціональнымъ* способомъ, путемъ умозаключеній и догадокъ, что предметъ долженъ быть (открытіе, напр., Нептуна, сдѣланное ученнымъ Леверье, эфиръ въ физикѣ и т. п.). Но этотъ способъ получаетъ значеніе лишь въ связи съ самымъ обычнымъ и надежнымъ способомъ убѣжденія въ бытіи предметовъ.—3) *Эмпирическимъ*, на основаніи чувственныхъ воспріятій или полученія ощущеній отъ нихъ. Наша увѣренность въ бытіи Бога зависитъ всецѣло отъ религіознаго чувства, а не отъ степени нашего умственнаго развитія. Раціональнымъ путемъ привести къ убѣжденію въ бытіи Бога того, въ комъ нѣтъ религіознаго чувства, нѣтъ возможности и доказывать ему бытіе Бога значило бы ждать, что глухой услышитъ, слѣпой—увидитъ. О такихъ людяхъ сказано, что „они видя не видятъ, слыша не слышатъ и не разумѣютъ“ (Мѳ. XIII, 13): для нихъ въ мірѣ нѣтъ Бога, какъ нѣтъ звуковъ

[1]) „Добродѣтель дѣлаетъ богословомъ“, говоритъ *св. Іоаннъ Лѣствичникъ* („Лѣствица“ стр. 368, изд. 2-е, Москва 1854); *св. Григорій Богословъ:* „Невозможно достигнуть мудрости, не живя мудро“ (Твор—ій ч. 1, стр. 135 по 3 изд. М. 1889).

*

для глухого, цвѣтовъ и красокъ—для слѣпого. Идея о Богѣ, происходящая изъ религіознаго чувства, должна быть *напередъ* дана нашему духу и не можетъ быть выводима изъ раціональнаго изслѣдованія природы, твари. Напротивъ, разумѣніе твари, природы, требуетъ въ качествѣ исходной своей точки эту идею. Безъ нея не было бы даже изслѣдованія, самыхъ доказательствъ бытія Божія (изъ разсмотрѣнія природы). И въ точной естественной наукѣ результатъ изслѣдованія зависитъ отъ того, какіе вопросы ставитъ себѣ *передъ* изслѣдованіемъ ученый: природа нѣма, когда ее не умѣютъ спрашивать, и естествоиспытателю ясно или неясно всегда предносится результатъ его изслѣдованія и сообразно съ этимъ онъ располагаетъ свои опыты, свои комбинаціи и индукцію, такъ что каждая индукція есть собственно дедукція. Чтобы познаніе было именно такою цѣлесообразною системою разныхъ комбинацій мысли и опытовъ, а не пустою игрою мышленія безъ плана, цѣли, опредѣленнаго направленія, необходимо, чтобы результатъ его предносился уму по крайней мѣрѣ хоть въ формѣ неяснаго предчувствія. Чтобы разсмотрѣніе природы приводило къ опредѣленному результату и именно идеѣ о Богѣ, необходимо по крайней мѣрѣ предчувствіе этого результата, или смутное ощущеніе Божества. Къ этой же мысли приводитъ и понятіе о самомъ доказательствѣ, какъ логической функціи (дѣятельности). Доказывать—значитъ представлять такое сочетаніе мыслей, изъ котораго съ достовѣрностью и очевидностью вытекаетъ та или иная истина. Изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, что доказательства бытія Божія, какъ думаетъ Кантъ, совсѣмъ не имѣютъ для религіи никакого значенія; но они получаютъ свое значеніе лишь въ связи съ религіознымъ чувствомъ, хотя бы только въ его зародышѣ. Они способны располагать и будить къ вѣрѣ тѣхъ, у кого дремлетъ или таится на днѣ души чувство; оживляютъ, возбуждаютъ и вызываютъ его наружу. Вообще все созерцаніе твари постольку служитъ напоминаніемъ о Богѣ, поскольку оживляетъ и вызываетъ въ насъ существующее религіозное чувство.

Будучи основаніемъ увѣренности въ бытіи Бога, чувство, затѣмъ, служитъ основою и почвою, на которой утверждаются и развиваются уясненіе, раскрытіе и доказательство религіозныхъ истинъ, весь процессъ религіознаго познаванія о свойствахъ или совершенствахъ Бога. И во всякомъ познаніи содержаніе дается чувствомъ, разсудку же принадлежитъ формальная роль обработки доставляемаго матеріала по законамъ его природы; какъ безъ внѣшнихъ чувствъ мы ничего не знали бы о внѣшнемъ мірѣ, такъ безъ религіознаго чувства высшій міръ былъ бы закрытъ для насъ. Какъ во всякомъ познаніи отъ правильности или чистоты, ясности или силы чувства зависитъ истина въ познаніи (т. е. ясность и правильность ея познанія), такъ и отъ степени ясности и чистоты религіознаго чувства зависитъ правильность религіозныхъ понятій. Исторія религій имѣетъ возможность многое объяснить въ религіозныхъ заблужденіяхъ ума человѣческаго его незрѣлостью, доказательствомъ чего служитъ тотъ фактъ, что въ язычествѣ болѣе правильныя понятія о Богѣ заключались не въ обще-народныхъ вѣрованіяхъ, а въ философіи, особенно у Грековъ (Платонъ и Сократъ); но многое должно быть отнесено на долю недостатковъ религіознаго чувства, если обратимъ вниманіе на то, что и философія никогда вполнѣ не освобождалась отъ нѣкоторыхъ общихъ всему язычеству заблужденій, какъ натурализмъ въ понятіяхъ религіозныхъ, пантеизмъ и т. п. Только неясности и нечистотѣ религіознаго чувства можно приписать и теперь наблюдаемое въ пантеистической философіи смѣшеніе Бога (Безконечнаго) съ міромъ (конечнымъ), которое такъ претитъ здоровому религіозному чувству.

7. Стремленіе выдвигать въ религіозномъ познаніи разсудокъ, какъ главное и единственное даже орудіе его, есть вредная для познанія крайность, называемая *раціонализмомъ*. Не менѣе вредна и другая противоположная крайность *мистицизма*, чуждающагося въ познаніи разсудка и считающаго высшею идеальною формою познанія непосредственное ощущеніе предмета. Но „знаніе непосредственное не есть высшая и окончательная форма знанія. Согласно съ

законами и условіями нашего настоящаго, земного существованія, высшею степенью знанія мы должны почитать *пониманіе* предмета, достигаемое при помощи возможно вѣрнаго и яснаго понятія о немъ. Но органомъ такого познанія,— познанія въ особенномъ смыслѣ, можетъ быть только разсудокъ, значеніе котораго, путемъ законосообразнаго мышленія, возводить непосредственныя впечатлѣнія къ свѣту понятія" (*Кудрявцевъ*, „Начальныя основанія философіи", вып. I. М. 1889 р. 135). Безъ разсудка религіозное познаніе находилось бы на ступени смутнаго, неопредѣленнаго созерцанія или интуиціи, когда истина болѣе чувствуется, чѣмъ понимается; но это не было бы знаніемъ въ точномъ смыслѣ слова.—Мистицизмъ идетъ наперекоръ *разумной природѣ человѣка*, выдвигая непосредственное знаніе на первое мѣсто, какъ высшую форму его, и рекомендуя его въ религіозномъ познаніи, онъ унижаетъ религію, заставляя предполагать, что она препятствуетъ свободному развитію силъ человѣческой природы. Но въ религіи болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, человѣкъ остается человѣкомъ, разумнымъ существомъ, только не на раціоналистическомъ пути, а на иныхъ достигая этой разумности. *Св. Василій Великій* лучше понимаетъ нашу природу, когда и по отношеніи къ Богопознанію ставитъ такое требованіе. „Мы должны уподобляться Богу, сколько возможно это для естества человѣческаго; уподобленіе же невозможно безъ вѣдѣнія, и вѣдѣніе пріобрѣтается не безъ наставленій" (отсюда необходимость науки о Богѣ, т. е. Богословія).—Кромѣ того совершенно очевидно, что знаніе религіозное, ввѣренное одному чувству, чрезвычайно разнообразному въ индивидуумахъ, безъ поддержки разсудка съ его общими, универсально-объективными критеріями истины, пріобрѣло бы крайне субъективный характеръ, когда всякій, опираясь на свое внутреннее только убѣжденіе, могъ бы выдавать за истину и мечты собственнаго воображенія. Исторія религій представляетъ многочисленные примѣры заблужденій съ такимъ именно происхожденіемъ. Хлысты, квакеры, ирвингіане и т. п. сумасбродныя секты выдаютъ свои бредни за „Божественное озареніе свыше", и всякія бредни могли бы

находить свое оправданіе въ чувствѣ, если бы оно было признано единственнымъ рѣшающимъ авторитетомъ въ познаніи. Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, религіозное знаніе простого народа, основанное на одной вѣрѣ, не можетъ для насъ представляться идеаломъ въ виду постоянныхъ и неизбѣжныхъ примѣсей суевѣрій и понятій, болѣе или менѣе оскорбляющихъ человѣческій разумъ. Нельзя не видѣть, кромѣ субъективизма, и иной опасности для религіознаго знанія, предоставленнаго одной вѣрѣ или сердцу,— его шаткости, нетвердости передъ натискомъ положительнаго, но самоувѣреннаго знанія, иногда способнаго увлечь „философіею и пустымъ обольщеніемъ“ (Кол. II, 8) младенцевъ по вѣрѣ (Евр. V, 11—14; Еф. IV, 13—14), т. е. основывающихся на одномъ сердцѣ и не утвержденныхъ въ ученіи; о нихъ сказано въ словѣ Божіемъ, что они, какъ младенцы, колеблются и увлекаются всякимъ вѣтромъ ученія (Еф. IV, 14).—Впрочемъ, и независимо отъ всякихъ внѣшнихъ опасностей обольщенія вѣра въ союзѣ съ разумомъ становится крѣпче, устойчивѣе, болѣе способною къ сопротивленію. Вѣдь чѣмъ шире основаніе предмета, т. е. чѣмъ больше мѣста онъ занимаетъ, тѣмъ предметъ устойчивѣе: дерево становится тѣмъ устойчивѣе, чѣмъ больше корней пускаетъ въ землѣ. Это понятно въ виду того уваженія, которое мы должны оказывать, какъ существа разумныя, разуму; согласіе вѣры съ разумомъ не можетъ быть для насъ не пріятно или безразлично. Хорошо сказалъ *Св. Іоаннъ Златоустъ*: „Тогда-то мы особенно вѣримъ, когда узнаемъ причину, почему что бываетъ.“

8. Но если бы надо было дѣлать въ религіозномъ познаніи выборъ между религіознымъ чувствомъ или вѣрою и разсудкомъ, то предпочтеніе слѣдовало бы отдать первому. Безъ дѣтельности разсудка мы не имѣли бы *раціональнаго*, *логическаго* познанія въ религіи; безъ религіознаго чувства мы лишились бы самой религіи и Бога. Отъ разсудка нѣтъ перехода къ вѣрѣ или религіозному чувству, если послѣднее совсѣмъ отсутствуетъ: кто хочетъ только понимать, тотъ никогда не будетъ вѣрить (чувствовать), и кто не имѣетъ зрѣнія, тотъ никакимъ умомъ не пріобрѣтетъ его. Но отъ вѣры

или религіознаго чувства всегда есть и долженъ быть переходъ къ разсудку, къ логическому пониманію; вѣра есть постоянная возможность знанія, готовая при первомъ удобномъ случаѣ перейти въ дѣйствительность: *аще не увѣрите, не имате разумѣти* (Прор. Ис. VII, 9). Въ лицѣ простыхъ галилейскихъ рыбаковъ эта вѣра посрамила высокоумный древнеклассическій міръ со всею его премудростію, который „не позналъ Бога въ премудрости Божіей“ (1 Кор. I, 21); простые галилейскіе рыбаки сохранили для міра великія начала Христіанства, оказавшіяся непосильными для высокоумной премудрости классическаго міра. На простой вѣрѣ и теперь постоянно видимъ исполненіе сказаннаго Ап. Павломъ: „немудрое Божіе премудрѣе человѣковъ, и немощное Божіе сильнѣе человѣковъ. Но Богъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное для того, чтобы никакая плоть не хвалилась передъ Богомъ“ (1 Кор. I, 25 и д.). Для человѣческаго премудраго Христіанство всегда было и остается тайною, которую Богъ *утаилъ отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ* (Мѳ. XI, 25), *чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы* (Іо. IX, 39). Ибо ничто такъ не противно самому сеществу христіанской религіи, какъ эта самодовольная самоувѣренная человѣческая мудрость: Спаситель приходилъ для грѣшниковъ, а не для праведниковъ, и Христіанство есть вновь возстановленный союзъ между Богомъ и падшимъ человѣчествомъ чрезъ искупленіе Іисуса Христа; посему кто еще не проникся всецѣло сознаніемъ и чувствомъ немощи своей падшей, во всѣхъ отношеніяхъ немощной, природы, тотъ чуждъ Христіанству, не разумѣетъ нужды въ немъ и не понимаетъ его. Богъ сошелъ на землю для новаго духовнаго творенія въ человѣкѣ (Гал. VI, 15; 2 Кор. V 17, Еф. II, 10) въ развалинахъ его падшей природы. Но Онъ творитъ изъ ничего, и тамъ, гдѣ, въ самообольщеніи, развалины принимаютъ за мудрость (стройное зданіе), нѣтъ мѣста его творенію: сотворивъ насъ въ первый разъ безъ нашего согласія, во второй разъ Онъ безъ согласія *нашего* ничего въ насъ не творитъ. Наконецъ выставимъ еще основаніе для предпочтенія

вѣры разсудку. Разсудокъ въ своей полной изолированности отъ чувства (раціонализмъ) не даетъ знанія о предметѣ; вѣра же и безъ перехода возможности познанія при ней въ дѣйствительность есть нѣкотораго рода знаніе, именно непосредственное, гдѣ истина болѣе чувствуется, чѣмъ понимается.

## 3. Сверхъестественное Откровеніе (§ 3).

*Понятіе.* Христіанская религія есть религія Богооткровенная, основанная на особенномъ сверхъестественномъ Откровеніи Божественномъ. Откровеніе состоитъ въ томъ, что Существо Безконечное, снисходя къ немощи человѣческаго духа, Само непосредственно сообщаетъ ему о Себѣ, независимо отъ его собственной познавательной дѣятельности, въ восполненіе немощи послѣдней. Оно называется *сверхъестественнымъ* въ отличіе отъ естественнаго, потому что истины этого откровенія сообщаются непосредственно Богомъ; *внѣшнимъ*—потому, что пріобрѣтаются не собственнымъ умомъ человѣка, но даются ему совнѣ, свыше! *положительнымъ*—по точности, опредѣленности и руководственному значенію своихъ истинъ въ религіи. Отличіе этого Откровенія отъ естественнаго состоитъ и въ томъ, что а) оно дано не всѣмъ людямъ, а только избраннымъ святымъ мужамъ, каковыми были патріархи, пророки и апостолы; б) дается не для частнаго лица, а для всего человѣчества, для его спасенія; в) что, наконецъ, тогда какъ естественное откровеніе Бога въ мірѣ продолжается еще и будетъ продолжаться, пока существуетъ міръ и человѣкъ, сверхъестественное Божественое Откровеніе закончилось въ Новомъ Завѣтѣ съ пришествіемъ на землю Самого Сына Божія (Іо. XV, 15). Ходъ Божественнаго сверхъестественнаго Откровенія съ со-

вершеннѣйшею точностью изображается въ немъ же самомъ: *многочастно и многообразно древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ въ послѣдокъ днiй сихъ глагола намъ въ Сынѣ, Его же положи наслѣдника всѣмъ, Имъ же и вѣки сотвори* (Евр, I, 1—2).

*Необходимость* Сверхъестественнаго Откровенія а) съ *отрицательной* стороны вытекаетъ изъ недостаточности для Богопознанія естественнаго откровенія; б) съ *положительной*—изъ понятія о религіи, какъ живомъ взаимномъ общеніи между Богомъ и человѣкомъ, а также изъ невозможности объяснить самое ея начало и происхожденіе въ исторіи человѣчества.

Естественное Откровеніе не можетъ быть достаточнымъ средствомъ къ необходимому для религіозныхъ цѣлей познанію Бога и а) со стороны своихъ внѣшнихъ источниковъ или матеріаловъ, каковыми являются міръ внѣшній и человѣкъ, и б) со стороны самаго органа религіознаго познанія—религіознаго чувства. Послѣ того, какъ съ грѣхопаденіемъ первыхъ людей зараза грѣха въ видѣ всякаго зла, безпорядка, проникла во внѣшнюю природу и въ человѣка, міръ пересталъ быть въ настоящемъ своемъ состояніи вполнѣ точнымъ и вполнѣ достаточнымъ отраженіемъ славы Божіей: *міръ весь во злѣ лежитъ* (1 Іо, V, 19). Зараза грѣха коснулась и органа религіознаго познанія, т. е. религіознаго чувства, существованіе и развитіе котораго обусловливается общимъ духовно-нравственнымъ состояніемъ людей. Наблюденіе подтверждаетъ обычную слабость, неясность и иногда даже отсутствіе религіознаго чувства у людей (что влечетъ религіозный скептицизмъ, индифферентизмъ, атеизмъ). Крайнее разнообразіе и разно-

гласіе религіозныхъ понятій въ естественныхъ языческихъ религіяхъ и въ философіяхъ, основанныхъ, какъ на своемъ базисѣ, на религіозномъ чувствѣ, доказываетъ шаткость этого базиса и слабость духовнаго зрѣнія у человѣка, его малую воспріимчивость къ духовному міру, который при нормальномъ порядкѣ вещей долженъ былъ бы восприниматься имъ по крайней мѣрѣ настолько же, насколько воспринимается имъ теперь міръ чувственный внѣшними чувствами, если не больше въ виду большей важности для человѣка міра сверхчувственнаго.

Но если бы даже человѣкъ могъ этимъ путемъ естественнаго откровенія достигнуть вполнѣ удовлетворительнаго познанія о Богѣ, то и тогда такое познаніе не было бы достаточно для религіознаго взаимообщенія человѣка съ Богомъ, если бы самъ Богъ не шелъ человѣку на встрѣчу въ его поискахъ за истиною [1]), не вступалъ бы съ нимъ въ живую связь на подобіе той, какую наблюдаемъ между людьми, когда они входятъ въ различныя соприкосновенія между собою черезъ слово, бесѣду, взаимодѣйствія разнаго рода и т. п. Безъ этого Богъ былъ бы для насъ объектомъ познанія, мысли, и общеніе приняло бы абстрактно-идейный характеръ; словомъ, религія не была бы союзомъ между Богомъ и человѣкомъ, но лишь *знаніемъ*.

Если съ своей внутренней психологической стороны религія безъ Сверхъестественнаго Откровенія представляется невозможною, то и какъ фактъ историческій она, безъ предположенія Сверхъестественнаго Откровенія въ качествѣ ея источника,

---

[1]) Дѣян. Ап. XVII, 27.

является необъяснимою. Религіозное чувство, какъ и всѣ человѣческія способности, подлежитъ одному общему съ ними психологическому закону развитія: оно раскрывается въ человѣкѣ при воздѣйствіи на него ему подобнаго разумнаго существа, какъ и всѣ другія способности: мышленіе, нравственное чувство, даръ слова и проч. Если только чрезъ воспитаніе и при взаимообщеніи съ себѣ подобными человѣкъ теперь становится человѣкомъ, то по аналогіи тотъ же законъ развитія дѣйствовалъ и въ тотъ доисторическій моментъ, когда весь родъ человѣческій заключался въ одной четѣ: въ общеніи съ кѣмъ должны были раскрываться всѣ силы ихъ духа, если не съ Богомъ?

Имѣя такое значеніе въ религіи, Сверхъестественное Откровеніе нисколько не устраняетъ естественнаго, — напротивъ, предполагаетъ его, какъ свою основу и почву: оно дано не для устраненія естественнаго откровенія, а для его *восполненія* и безъ него было бы такъ же безполезно и недѣйствительно, какъ внѣшній нравственный законъ для человѣка, лишеннаго внутренняго закона совѣсти. Короче, естественное и сверхъестественное откровеніе взаимно обусловливаютъ, взаимно предполагаютъ и восполняютъ другъ друга и должны существовать совмѣстно.

Разъясненія.

1. „Вѣмы, яко Сынъ Божій пріиде, и далъ есть намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго“ (1 Іо. V, 20). Вѣрою въ это открываются всѣ сокровища благодати и утѣшенія въ христіанствѣ, она—дверь къ христіанству. Апостолъ говоритъ „вѣмы“. Дѣйствительно, наша вѣра въ Божественныя основы христіанской религіи при извѣстныхъ условіяхъ можетъ возвышаться на степень знанія. Если не для всякаго

ясно говоритъ о своей Божественности само христіанское ученіе (своими внутренними достоинствами), то путь безпристрастнаго историческаго изученія христіанства въ его источникахъ и происхожденіи, какъ факта именно историческаго, внѣшняго приводитъ къ убѣжденію въ Божественности Христіанства. Божественность Христіанства—историческій фактъ, свидѣтельствуемый исторіею. Исторія Христіанства, преслѣдующая только истину, должна во всеуслышаніе міра отчетливо и твердо провозглашать: „вѣмы, яко Сынъ Божій пріиде,“ „Егда пріиде кончина лѣта, посла Богъ Сына Своего Единороднаго, рождаемаго отъ жены“ (Гал. IV, 4),—что на землѣ три съ половиною года „Бѣ Свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ. Въ мірѣ бѣ, и міръ Тѣмъ бысть, и вселися въ ны, и видѣхомъ славу Его, славу яко Единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины“ (Ев. Іо.I, 14). „Іоаннъ (креститель) свидѣтельствуетъ о Немъ“ (ст. 15), другой Іоаннъ (Богословъ) свидѣтельствуетъ о Немъ: „Еже бѣ и сперва, еже слышахомъ, еже видѣхомъ очима нашима, еже узрѣхомъ и руки наша осязаша, о Словеси животномъ: и Животъ явися, и видѣхомъ, и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ животъ вѣчный, иже бѣ у Отца, и явися намъ“ (I Іо. 1, 1—2); свидѣтельсвуетъ о Немъ св. Ап. Петръ (2 П. 1, 16); свидѣтельствуютъ о Немъ Павелъ, Маркъ, Лука, Іаковъ, Іуда, Матѳей въ писаніяхъ, сохранившихся до насъ; свидѣтельствуютъ эти апостолы и всѣ прочіе ученики и апостолы Господа о Немъ всей твари по всей вселенной и словомъ, и дѣломъ, запечатлѣвая сіе свидѣтельство цѣною своей жизни! И сіе свидѣтельство, достойное всякой вѣры, удовлетворяющее всѣмъ требованіямъ свидѣтельствъ историческихъ, не прекращается съ апостолами: на протяженія 18 вѣковъ, повсюду черезъ длинный рядъ преемниковъ апостольскихъ, всѣ имена и жизнь которыхъ сохранила исторія, отъ Ап. Петра къ св. еп. Лину, отъ Лина—къ св. Клименту и т. д. до сего дне, отъ св. Ап. Андрея къ св. еп. Стахію, отъ сего къ Онисиму и т. д. до современнаго Константинопольскаго патріарха, отъ одного поколѣнія вѣрующихъ къ другимъ словомъ, дѣломъ, ученіемъ, жизнью продолжается въ

Церкви Христовой неумолкаемое живое свидѣтельство: „Въ мірѣ Свѣтъ бѣ... и вселися въ ны!“ Можно-ли оставаться безучастнымъ къ такого рода свидѣтельству, примѣровъ котораго исторія больше не даетъ? Можно-ли не вѣрить ему? Пусть провѣритъ его, кто хочетъ: оно вполнѣ допускаетъ научно-историческую провѣрку. Идите и другимъ путемъ къ истинѣ: смотрите, во что превращается исторія подъ перомъ ученыхъ тенденціозныхъ историковъ въ родѣ Баура, Ренана, Штрауса и др., путемъ какого нагроможденія историческихъ ошибокъ, просто лжи, натяжекъ, подтасовокъ и т. п. удается невѣрующему и скептическому уму довести себя до самообольщенія, что колоссальное свидѣтельство о Богѣ—Словѣ, раздающееся на весь міръ, вѣка и вѣчность, имъ ниспровергнуто, что великій фактъ (Іо. I, 14) всемірно—и премірно—исторической важности вычеркнутъ, что свѣтъ отъ свѣчки сильнѣе солнечнаго свѣта!..

Божественность Христіанства есть историческій фактъ, котораго нельзя не признать, хотя бы того многіе и желали, и наша вѣра есть историческое знаніе, доступное всякому съ чистымъ стремленіемъ къ истинѣ и непотеряннымъ религіознымъ чувствомъ, основаніемъ религіознаго познанія.

2. Въ вопросѣ о недостаточности естественнаго откровенія для богопознанія весьма мало, обыкновенно, обращаютъ вниманіе на его внѣшніе источники. Между тѣмъ въ исторіи религіозныхъ заблужденій многое, можетъ быть, придется отнести на долю недостаточности въ настоящее время твари, какъ источника или матеріала для религіознаго познанія. И теперь, конечно, „небеса повѣдаютъ славу Божію“, но не въ такой степени, какъ это было послѣ творенія до грѣхопаденія (Быт. 1, 31): съ появленіемъ безпорядка и диссонансовъ въ стройной гармоніи міра, голосъ Божій раздается слабѣе въ природѣ, исторіи и душѣ человѣка. Существованіе физическаго и нравственнаго зла въ мірѣ всегда вліяло на чистоту и правильность религіозныхъ понятій, къ которымъ естественный разумъ приходилъ послѣдовательно-логически, заключая отъ творенія къ его Высочайшему Виновнику, такъ натуралистическій пантеизмъ языческихъ религій и философіи

въ самомъ Божествѣ указываетъ причину и источникъ зла и несовершенствъ въ мірѣ. Несомнѣнно, что дуализмъ (напр. въ парсизмѣ) исходною точкою своею имѣлъ наблюденіе надъ двумя противоположными порядками явленій въ мірѣ,—добрыхъ и злыхъ; и былъ попыткою естественной теодицеи; и надо сказать, что онъ былъ и остается единственнымъ исходомъ въ затруднительномъ положеніи естественной религіозной мысли: или оставить зло въ мірѣ безъ объясненія, или отнести его къ Богу и тѣмъ самымъ измѣнить чистому понятію о Богѣ; оставалось посему признать для объясненія зла другое, злое, начало, равносильное доброму, какъ и въ опытѣ зло и добро представляются равносильными,—такъ получились Ормуздъ и Ариманъ древнихъ персовъ. Но за доказательствами несомнѣннаго вліянія на складъ и направленіе нашихъ религіозныхъ идей со стороны внѣшнихъ источниковъ естественнаго откровенія, міра и исторіи, нѣтъ надобности обращаться къ древности: вспомнимъ впечатлѣніе извѣстнаго Лиссабонскаго землетрясенія въ прошломъ вѣкѣ! Обратимъ вниманіе на то, что и теперь, какъ и всегда, слабыя и нетвердыя въ вѣрѣ души, руководимыя своимъ собственнымъ естественнымъ свѣтомъ, часто подъ удручающею тяжестью сознанія господствующихъ въ жизни человѣческой зла, безпорядка, всяческой лжи и неправды, дѣлаются способны усумниться въ самомъ Провидѣніи, даже болѣе—въ самомъ существованіи Бога! Все это ведетъ къ заключенію, что въ настоящее время міръ съ его случайными несовершенствами и нашею немощью можетъ быть безопаснымъ и надежнымъ средствомъ къ Богопознанію лишь при свѣтѣ и руководствѣ сверхъестественнаго Божественнаго Откровенія[1]).

---

[1]) Широкимъ развитіемъ зла въ мірѣ, особенно нравственнаго зла, *св. Іоаннъ Златоустъ*, напр., объясняетъ затемнѣніе въ умѣ людей мысли о Промыслѣ Божіемъ и появленіе многихъ лжеученій въ родѣ ересей Маркіона, Манеса, Валентина. Зло, по выраженію І. Златоустаго, какъ „великая мгла“, скрываетъ отъ умственныхъ очей нашихъ Божественный Промыслъ: безъ нея, этой мглы, „Промыслъ Божій открылся бы передъ всѣми какъ въ свѣтлый полдень и въ ясную погоду“ (*Сл. 3 къ внрующему отцу*, 10).

3. Всѣ и всякія историческія естественныя религіи ссылаются на сверхъестественное откровеніе, какъ на свой фундаментъ: магометане указываютъ послѣднее въ Коранѣ, персы въ Зендавестѣ, индусы въ ведахъ и т. п.; даже дикари имѣютъ религіозныя легенды, болѣе или менѣе развитую миѳологію и кромѣ того постоянный источникъ откровеній въ своихъ жрецахъ (шаманизмъ). Это показываетъ, что требованіе для религіи сверхъестественнаго откровенія въ качествѣ ея основы не есть случайность, но постулятъ самой религіозной природы, которой всѣ повинуются безотчетно, но которую разъясняетъ разсудокъ понятіемъ самой религіи какъ живого союза, а не одного только знанія о Богѣ. Конечно въ исторіи религіи можно указать случаи и такого уклоненія отъ правильнаго религіознаго развитія, когда сущность религіи сводилась къ одному только знанію (въ философіи видимъ это у Гегеля). Такой случай мы теперь наблюдаемъ въ протестантствѣ, которое самымъ ходомъ своей исторіи и логикою своихъ основныхъ началъ, особенно начала такъ называемаго формальнаго, т. е. признанія источникомъ Христіанства одного Св. Писанія, съ отрицаніемъ Св. преданія и Церкви, приведенъ къ необходимости раціонализма въ религіи. Безъ Церкви и преданія, съ единственнымъ критеріемъ истины въ Писаніи, протестантъ предоставленъ въ вѣрѣ своему личному разумѣнію и обязанъ, не измѣняя основному началу личной и независимой отъ преданія вѣры, сдѣлаться въ концѣ концовъ ученымъ богословомъ, чтобы разумно оправдать свои вѣрованія. Онъ долженъ прежде всего рѣшить вопросъ о подлинности и неповрежденности Божественныхъ книгъ и ринуться для этого въ пучину библейской критики, какою она представляется въ западномъ богословіи. „Нашедши св. Писаніе“ по имени, онъ долженъ, затѣмъ, найти смыслъ его и погрузиться, безъ надежды когда-либо выбраться, въ бездонный хаосъ протестантскаго экзегезиса; онъ долженъ сдѣлать это хотя бы для того, чтобы доказать права протестантства передъ католичествомъ, права лютеранства передъ кальвинизмомъ и т. п.; въ этомъ исканіи истины (критика) и въ этомъ разумномъ отстаиваньи найденнаго (полемика) со-

стоитъ вся сущность и душа протестантства: положеніе обязываетъ протестанта быть богословомъ, но онъ не имѣетъ времени быть существомъ религіознымъ. Кратко, религія въ протестантствѣ, при вѣрности основному началу, сводится къ Богословію (здѣсь лежитъ причина его широкаго развитія у протестантовъ). Мискроскопическая мелочность вопросовъ въ этомъ богословіи, далекихъ отъ существа религіи и чуждыхъ практическимъ задачамъ ея, показываетъ, что протестантъ выработалъ въ себѣ потребность и привычку религіозной мысли, и только какъ мысли, независимо отъ всякой практически религіозной цѣли даже „исканія“, что религія сдѣлалась для него предметомъ одного знанія, объектомъ любознательности, оторванной отъ живыхъ основъ ея. Не въ качествѣ авторитета, а въ качествѣ иллюстраціи мысли о необходимости откровенія сверхъестественнаго для самаго существа религіи, приведемъ въ заключеніе слова нашего поэта *В. А. Жуковскаго*, глубокомысленнаго вѣрующаго христіанина: „Богъ философическій, такъ сказать, на живую нитку сшитый нашимъ умомъ изъ клочковъ его умозаключеній, есть только умственный идолъ, которому поклоняясь, мы поклоняемся только самимъ себѣ и собственной нашей идеѣ. Эта идея, нами самими созданная, есть нѣчто, не могущее имѣть съ нами никакой взаимности. Вѣра въ Бога можетъ быть только Откровеніе [1]). Богъ не есть идея: Онъ—лице, живое Существо, Котораго наша мысль изобрѣсти, т. е. изъ самой себя вывести не можетъ“. Это не мѣшаетъ постоянно помнить въ виду опытовъ религіи безъ внѣшняго откровенія. Какъ во всемъ, такъ и въ религіи человѣкъ можетъ пробавляться фальсификаціею и суррогатами: это доказываютъ такъ называемыя „естественныя религіи“ Европы и особенно Америки, такъ же быстро появляющіяся, какъ и исчезающія.

4. Дѣлаетъ ли ненужнымъ сверхъестественное Божественное Отровеніе откровеніе естественное, подобно тому

---

[1]) Т. е., хочетъ сказать нашъ писатель, живая вѣра въ Бога и живыя отношенія къ Нему возможны только при откровеніи со стороны Самого Бога человѣку.

какъ при свѣтѣ солнца становится излишнею свѣчка, спрашиваютъ? Но отношеніе между этими двумя способами богопознанія иное;—полная ихъ аналогія можетъ быть указана въ отношеніяхъ между совѣстью, естественнымъ откровеніемъ въ насъ нравственнаго закона или воли Божіей, и положительнымъ нравственнымъ закономъ, даннымъ въ сверхъестественномъ откровеніи Ветхаго и Новаго Завѣта. Странно было бы и спрашивать, устраняется ли совѣсть положительнымъ нравственнымъ закономъ, когда очевидно, что совѣсть въ немъ только находитъ себѣ опору и поддержку: она оживляется, возбуждается и раскрывается подъ дѣйствіемъ внѣшняго положительнаго закона съ его опредѣленными нравственными правилами. Съ другой стороны это оживленіе и возбужденіе совѣсти и есть прямая задача внѣшняго закона: въ противномъ случаѣ, не опираясь на совѣсть или нравственное чувство, внѣшній законъ теряетъ всякую жизненную силу и значеніе. Причина этого лежитъ въ томъ, что условія пониманія нравственныхъ истинъ и вмѣстѣ съ тѣмъ условіе ихъ авторитетности для воли лежатъ какъ во всякомъ познаніи, такъ и въ нравственномъ, въ чувствѣ, именно нравственномъ чувствѣ или совѣсти; поэтому какъ, слѣпому трудно толковать о цвѣтахъ, такъ и безсовѣстному о томъ или иномъ нравственномъ требованіи или обо всѣхъ ихъ вмѣстѣ; для такого человѣка нравственныя правила, лишенныя внутренней санкціи нравственнаго чувства, только пустой звукъ безъ всякаго смысла, и подчиняться имъ онъ можетъ по принужденію только, но не свободно. Конечно, принудительное подчиненіе нравственному закону по чувству долга неизбѣжно по самымъ условіямъ человѣческаго нравственнаго совершенства, но оно, въ виду неполноты свободы при этомъ, не есть идеалъ нравственности; идеалъ нравственный это превращеніе внѣшняго закона во внутренній нравственный законъ, сліяніе совѣсти съ внѣшнимъ положительнымъ закономъ. Все сказанное объ отношеніяхъ между совѣстью и закономъ вполнѣ примѣнимо къ естественному или внутреннему откровенію и къ Сверхъестественному или внѣшнему Откровенію, въ которыхъ мыслится и откровеніе нрав-

ственныхъ истинъ. Отсюда могутъ быть извлечены для опредѣленія правильныхъ взаимныхъ отношеній между двумя видами богопознанія слѣдующія положенія: 1) религіозное чувство, составляющее основу естественнаго откровенія, безъ внѣшняго возбужденія или направленія въ Сверхъестественномъ Откровеніи навсегда оставалось бы на степени слѣпого инстинкта; оно раскрывается, возбуждается и направляется Сверхъестественнымъ Откровеніемъ; 2) Сверхъестественное Откровеніе пріобрѣтаетъ свою силу и значеніе только опираясь на естественное откровеніе или религіозное чувство; безъ послѣдняго оно было бы собраніемъ чуждыхъ духу и разуму и совершенно внѣшнихъ ему истинъ, лишенныхъ внутренняго авторитета истинности и принимаемыхъ лишь путемъ внѣшняго имъ подчиненія ума; 3) хотя внѣшнее принятіе истинъ Откровенія путемъ подчиненія имъ разума или внѣшнею вѣрою (2 Кор. X, 5) [1]) есть необходимость и долгъ въ нашемъ религіозномъ познаніи, при нашемъ настоящемъ состояніи, однако идеалъ религіознаго познанія, осуществимый лишь въ вѣчности, не это, а видѣніе *лицемъ къ лицу* (1 Кор. XIII, 12. 2 Кор. V, 7); другими словами, конечная цѣль Сверхъестественнаго Откровенія есть превращеніе его въ естественное откровеніе, т. е. въ то, доступное ограниченному человѣческому естеству, „видѣніе“ Бога, живущаго *во свѣтѣ не приступномъ* (1 Тѳ. VI, 16), когда мы будемъ имъ воспринимать сверхъестественный духовный міръ такъ же, какъ воспринимаемъ теперь міръ внѣшней и чувственной реальности внѣшними чувствами. Это и есть вожделѣнное видѣніе Бога *лицемъ къ лицу*, представляющее нормальное состояніе религіознаго познанія. Кратко и наглядно можно выяснить взаимное отношеніе между естественнымъ способомъ Богопознанія и способомъ сверхъестественнымъ чрезъ сравненіе перваго—съ глазомъ, второго—съ телескопомъ, помогающимъ видѣть недоступныя простому зрѣнію свѣтила небесныя: а) телескопъ существуетъ для глаза, а не наоборотъ; б) хотя глазъ при изученіи звѣзднаго неба можетъ обходиться безъ

[1]) Ср. Евр. XI, 1.

телескопа, но наблюденіе простымъ глазомъ даетъ недостаточные результаты и по количеству, и по качеству, и можно сказать, что небо для простого зрѣнія закрыто; в) глазъ можетъ обходиться безъ телескопа, но телескопъ безъ глаза совсѣмъ безполезенъ и ни на что не нуженъ.

## 4. Откровеніе и разумъ (§ 4).

Самымъ существомъ Сверхъестественнаго Откровенія, даваемаго въ помощь естественному разуму въ дѣлѣ богопознанія, предполагается неизбѣжность и необходимость въ немъ тайнъ или истинъ непостижимыхъ, превышающихъ человѣческій умъ; поэтому требовать, чтобы все для человѣческаго ума въ Божественномъ Откровеніи было понятно, значило бы противорѣчить самому понятію о Сверхъестественномъ Откровеніи и сводить его къ откровенію естественному: если бы оно заключало только такія истины, до которыхъ могъ бы дойти нашъ разумъ самъ, то оно не было бы Сверхъестественнымъ Откровеніемъ.

Существованіемъ тайнъ въ откровеніи нисколько не нарушается цѣль его - просвѣщеніе ума въ Богопознаніи; точно также нисколько не унижается, не подавляется и не стѣсняется человѣческій разумъ, уступая свое мѣсто вѣрѣ, которою усвоиваются тайны Божественнаго Откровенія.

Всякая христіанская тайна имѣетъ, кромѣ непостижимой или темной своей стороны, сторону постижимую или свѣтлую, такъ въ тайнѣ Св. Троицы непостижимая сторона—единство Бога при троичности въ Немъ Лицъ; свѣтлая же сторона состоитъ въ томъ, что она отвѣчаетъ намъ на вопросъ, искони занимающій умъ человѣка, что такое Богъ въ Своемъ внутреннемъ Существѣ и жизни, внѣ

проявленія въ мірѣ и внѣ Своихъ отношеній къ нему. Непостижимая сторона тайны искупленія— страданія и смерть Сына Божія и перенесеніе съ Него крестныхъ заслугъ на людей; постижимая— разъясненіе всѣхъ недоумѣній и сомнѣній, вызываемыхъ наблюденіемъ противоположности идеала и дѣйствительности, добра и зла на землѣ, и постижимаго въ этой тайнѣ гораздо болѣе, чѣмъ непостижимаго: постижима безконечная любовь Божества, безконечное Его правосудіе; постижимо безконечное величіе грѣха, ничтожество и безсиліе одного человѣка безъ Бога; постижимо и вожделѣнно и сердцу понятно торжество добра надъ зломъ, свѣта надъ тьмою, правды надъ неправдою, Бога надъ діаволомъ, неба надъ адомъ! Тайна воплощенія Сына Божія заключается въ томъ, что Сынъ Божій сдѣлался человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, и что І. Христосъ въ двухъ Своихъ естествахъ пребываетъ единою Божественною Личностью, Вторымъ Лицемъ Св. Троицы; полна благодатнаго утѣшенія и безконечно отрадна сторона тайны, постижимая умомъ, а еще болѣе—сердцемъ безъ объясненій, даже въ однихъ простыхъ евангельскихъ словахъ: „Слово плоть бысть, и вселися въ ны, и видѣхомъ славу Его, славу яко единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины“ (Іо. 1, 14): понятна сердцу непонятная уму эта бездна безмѣрной любви и благодати Божіей; понятна и вожделѣнна эта близость Божества, Его явленіе на землю, осуществленіе всѣхъ лучшихъ желаній и чаяній человѣческаго духа! Каждый догматъ христіанскій отвѣчаетъ на тѣ или иные вопросы человѣческаго ума въ его исканіяхъ истины (въ религіи и философіи), удовлетворяетъ тѣ или иные нравственные,

религіозные и умственные потребности и запросы. Всѣ они заключаютъ неисчерпаемый источникъ утѣшенія и отрады и полнаго успокоенія всѣхъ потребностей и стремленій сердца человѣческаго къ правдѣ, счастію, свѣту, Божеству,—всѣ они понятны сердцу. Но что понятно сердцу, то не можетъ быть непонятно уму: сердце даетъ для пониманія больше, чѣмъ сколько самъ умъ можетъ добыть его.

Внося тотъ или иной свѣтъ въ наше познаніе поодиночкѣ (въ отдѣльности), всѣ тайны Божественнаго Откровенія вмѣстѣ, въ своей совокупности, даютъ изъ себя то стройное, полное, законченное во всѣхъ отношеніяхъ и по ясности, и по объему, всезахватывающее и всеобъемлющее міровоззрѣніе христіанское, подобнаго которому мы напрасно стали бы искать гдѣ-либо еще (въ философіи или религіи): начинаясь отъ алфы человѣческаго знанія (книга Бытія и ученіе о началѣ міра и человѣка) и заканчиваясь омегой его (книга Апокалипсисъ и ученіе о послѣдней судьбѣ всего существующаго), и на этомъ пространствѣ проливая яркій свѣтъ на всѣ и всякіе вѣчные, истинно человѣческіе, вопросы человѣческаго духа, составляющіе содержаніе религіи и философіи, христіанское міросозерцаніе, источникъ котораго— Само Божество, „Отецъ Свѣтовъ“ (Іак. I, 17), есть въ полномъ смыслѣ „Свѣтъ міру“ (Іо. XII, 46). „Свѣтъ во откровеніе языковъ“ (Лк. II, 32)“, „Свѣтъ истинный, просвѣщающій всякаго человѣка грядущаго въ міръ“ (Іо. I, 9), „Свѣтъ и Разумъ“ (1 Іо. V, 20), принесенный на нашу грѣшную землю Самимъ Сыномъ Божіимъ, когда, по винѣ самихъ людей, данные имъ отъ Бога свѣтильники вѣчнаго

свѣта начали гаснуть и переставали освѣщать имъ путь жизни и знанія! Можетъ ли видѣть поэтому униженіе себѣ человѣческій разумъ въ подчиненіи христіанскому Божественному Откровенію, если послѣднее есть источникъ всякаго свѣта и полно разума? Можетъ ли унижать разумъ разумное и глазамъ вредить свѣтлое? Въ цѣломъ своемъ составѣ христіанское Божественное Откровеніе есть наше духовное *солнце:* не позволяя смотрѣть на себя, оно всюду разливаетъ вокругъ себя свѣтъ, все дѣлаетъ для насъ видимымъ, освѣщаетъ намъ пути жизни и знанія.

Уступая свое мѣсто *вѣрѣ,* въ дѣлѣ усвоенія истинъ Божественнаго Откровенія, *разумъ* при этомъ не создаетъ себѣ какого-либо особаго, исключительнаго положенія въ религіи: вслѣдствіе своей ограниченности, онъ, обыкновенно, вездѣ, во всѣхъ областяхъ познанія дѣлаетъ уступки вѣрѣ, и безъ этихъ уступокъ не было бы знанія.

Знаніе въ своихъ исходныхъ началахъ основано сполна на вѣрѣ: бытіе реальнаго міра и возможность познанія вообще, цѣлесообразное устройство нашего разума суть дѣло вѣры, а потому можно сказать, что объектъ знанія (міръ) и самое познаніе суть дѣло вѣры. И далѣе человѣкъ отдаетъ себя во власть вѣры въ своемъ познаніи: довѣріе къ свидѣтельству другихъ замѣняетъ ему собственный опытъ, расширяетъ его ограниченный опытъ и является принципомъ прогресса въ наукѣ. Казалось бы, тайны не должны были бы существовать въ наукѣ, всецѣло основывающейся, какъ думаютъ, на разумѣ; но тайна окружаетъ насъ отовсюду, и въ наукѣ ихъ такъ же много, какъ и въ религіи. Можно установить правило,

что область тайны, область вѣроятнаго, гадательнаго, въ наукѣ начинается всегда тамъ, гдѣ знаніе идетъ въ глубь вещей, за ихъ поверхность, гдѣ кончается чувственный опытъ: наука описываетъ факты или явленія и указываетъ *внѣшнія* ихъ отношенія сосуществованія и послѣдовательности, а остальное—область прямо невѣдомаго или же гадательнаго, гипотетическаго. Атомы матеріи съ ихъ свойствами—гипотеза, прямо почти апеллирующая къ вѣрѣ; понятіе о силахъ въ физикѣ—простое предположеніе съ цѣлью объясненія явленій, нисколько не уясняющее внутренней ихъ природы; такъ, приписывая паденіе тѣла на землю дѣйствію „тяжести“, мы нисколько не прибавляемъ къ пониманію того факта, что вотъ тѣло падаетъ на землю, какъ въ химіи понятіе о силѣ химическаго сродства нисколько не вводитъ насъ въ пониманіе внутренней природы химическихъ явленій, и есть лишь простое обозначеніе извѣстнаго разряда фактовъ; эфиръ—предметъ вѣры, притяженіе тѣлъ, какъ дѣйствіе силы на разстояніи,—тайна; жизнь для біологіи—тайна, сознаніе для психологіи—тайна, связь тѣла и души—тайна и т. д. Положеніе, что знаніе не сокращаетъ, а размножаетъ число тайнъ, кажется съ перваго взгляда парадоксомъ, но оно находитъ себѣ подтвержденіе въ умственномъ опытѣ вѣковъ и въ опытѣ каждаго человѣка; великіе умы всѣхъ странъ и временъ, равные Сократу, всегда жаловались на то, что чѣмъ глубже погружался ихъ умъ въ познаніе вещей, тѣмъ шире раздвигалась и глубже становилась глубокая бездна знанія; что „во многой мудрости много печали; а кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь“ (Еккл. I, 18).

Если разумъ силою вещей давно пріучилъ себя мириться съ тайнами на своемъ пути къ познанію истины, то на какомъ основаніи онъ долженъ сдѣлать исключеніе для тайнъ въ религіи, гдѣ существованіе ихъ представляется по самому существу дѣла болѣе законнымъ, чѣмъ, наприм., въ наукѣ (точной)? Въ самомъ характерѣ религіозныхъ тайнъ есть черты, способныя примирить разумъ нашъ съ тайнами религіи въ гораздо большей степени, чѣмъ это допускаютъ тайны въ наукѣ. Мы спрашиваемъ въ наукѣ, что такое въ сущности сила тяготѣнія, и въ отвѣтъ получаемъ *x* или нѣмое молчаніе: здѣсь тайна—мракъ для ума, погружающій его въ невѣдѣніе, стѣна на его пути къ истинѣ. Но тайна въ христіанской религіи—свѣтъ для ума, свѣтящій ему на пути къ истинѣ, и освѣщающій все окружающее его на этомъ пути; она не загораживаетъ собою, но расширяетъ этотъ путь знанія и освѣщаетъ его.

Впрочемъ, если принять во вниманіе, что тайна—понятіе условное, въ религіи особенно, то можно, строго говоря, выставить положеніе, что тайнъ въ религіи христіанской, какъ чего-то безусловно неодолимаго для ума, неподвижнаго, его превышающаго,—нѣтъ. Тайна условна: что для одного тайна, то для другого постижимо, что тайна въ одно время, не тайна въ другое и на другомъ мѣстѣ, такъ тайное для человѣка не составляетъ тайны для ангеловъ, тайное на землѣ явно на небѣ, тайное теперь явно будетъ въ загробной жизни (1 Кор. XIII, 12. 2 Кор. V, 7. 1 Іо. III, 2), тайное въ Ветхомъ Завѣтѣ—не тайна въ Новомъ (Кол. 1, 26. 1 II. 1, 12) и т. д. То, что называется тайною, есть лишь извѣстное отношеніе познающаго субъекта къ познаваемому объекту, обусловливаемое *лицемъ*,

*временемъ* и *мѣстомъ*. Между крайними точками грѣха и святости, настоящей жизни и вѣчности, земли и неба, христіанская религія ставитъ безконечную лѣстницу въ совершенствѣ религіознаго знанія, гдѣ каждая новая ступень въ знаніи есть побѣда надъ тайною предшествующей ступени. Св. Писаніе учитъ о безконечной усовершаемости религіознаго познанія, т. е. пониманія истинъ Божественнаго Откровенія (Еф. III, 17—19; IV, 13), оно требуетъ, чтобы мы стремились къ постиженію и непостижимыхъ тайнъ (Кол. I. 26. Еф. III, 19); оно обѣщаетъ въ концѣ концовъ въ будущей жизни „видѣніе“ истины „лицемъ къ лицу“ (1 Кор, XIII, 9—13). т. е. совершеннѣйшее и полное прекращеніе тайны. Спрашивается, можно ли сказать о религіи съ такимъ ученіемъ, что она не только не покровительствуетъ разуму, но даже стѣсняетъ? Можетъ ли вести къ униженію разума религія, ведущая его къ свѣту и въ перспективѣ открывающая ему полный свѣтъ познанія „во свѣтѣ присносущнѣмъ“. „Отца Свѣтовъ“?

Божественное Откровеніе есть воспитаніе Богомъ человѣчества чрезъ посредство избраннаго Имъ Израильскаго народа; но какъ во всякомъ воспитаніи необходимо сообщаются со стороны взрослаго воспитываемому ребенку истины, превышающія пока его наличныя умственныя силы и принимаемыя имъ на вѣру (обученіе языку, чтенію, письму и т. п.), но потомъ, по мѣрѣ его умственнаго развитія, становящіяся внутреннею собственностью его ума; такъ и въ Божественномъ Откровеніи должны сообщаться намъ истины въ готовомъ видѣ и сначала превосходящія наше разумѣніе, но потомъ, въ дальнѣйшемъ ходѣ воспитанія,

по мѣрѣ религіознонравственнаго созрѣванія, становящіяся все болѣе и болѣе доступными нашему уму. Принятое ребенкомъ сначала на вѣру, въ качествѣ сѣмени разумной жизни, впослѣдствіи созрѣваетъ въ плодъ разума: сначала ребенокъ вѣритъ, а потомъ понимаетъ. Точно также въ христіанской религіи: сначала человѣкъ вѣритъ, а пониманіе приходитъ послѣ и въ зависимости отъ вѣры. Credo, ut intelligam—вотъ начало человѣческаго воспитанія, основывающееся на законахъ его природы, точно выражающее сообразный съ его природою ходъ его умственнаго развитія (*аналитическій,* состоящій въ переходѣ отъ неясныхъ и смутныхъ, но сразу данныхъ въ душѣ, идей къ ясному и отчетливому ихъ сознанію, отъ неяснаго—извѣстнаго къ ясному—извѣстному въ противоположность одностороннему началу недавней нѣмецкой дидактики *синтетическаго* пути развитія,—перехода отъ извѣстнаго къ новому неизвѣстному). Не иное начало лежитъ и въ основаніи Божественнаго воспитанія человѣчества чрезъ усвоеніе имъ Сверхъестественнаго Откровенія: Credo, ut intelligam, переходъ отъ вѣры къ разумѣнію (Ис. VII, 9), отъ разумѣнія къ видѣнію (1 Кор. XIII, 12); весь процесъ религіозно-христіанскаго знанія и его прогрессъ заключаются не въ движеніи мысли отъ извѣстнаго къ новому неизвѣстному и не въ пріобрѣтеніи новыхъ истинъ, но въ усвоеніи и пониманіи данной въ готовомъ видѣ неисчерпаемой полноты Божественнаго Откровенія, начало котораго здѣсь, на землѣ, а конецъ въ вѣчности или въ безконечности (Еф. IV, 13 ср. Фил. III, 12—15).

## Разъясненія.

1. Всѣмъ своимъ лучшимъ достояніемъ и всѣми истинноцѣнными своими успѣхами гордый европейскій разумъ обязанъ свѣту Божественнаго Откровенія, по отношенію къ которому онъ въ наивномъ самообольщеніи мнитъ себя независимымъ. Но въ дѣйствительности не такъ: исторія учитъ, что лучи Божественнаго Откровенія распространяются и за предѣлы Церкви Христіанской, какъ бы ни были они слабы за ея оградою; что церковь въ мірѣ тоже, что вершина горы, наиболѣе и цѣликомъ залитая свѣтомъ „Солнца правды," въ то время, какъ нижнія части горы также не лишены свѣта, хотя и въ несравненно меньшей степени до полнаго отсутствія у подошвы. Многія Христіанскія идеи и всѣ нравственныя начала Христіанства, выраженныя въ нагорной бесѣдѣ, отчасти и цѣликомъ въ качествѣ непреложныхъ истинъ и руководящихъ началъ вошли въ умственный и нравственный обиходъ всего культурнаго человѣчества, создавъ и давая въ немъ все то лучшее, что оно по наивности приписываетъ себѣ,—своей наукѣ, политикѣ и т. п. Воспитанный въ началахъ и духѣ Христіанства, разумъ человѣческій неискоренимые слѣды этого воспитанія сохраняетъ въ себѣ даже и тогда, когда возстаетъ на Христіанство въ философіи, въ наукѣ, въ жизни. Это плодъ исторіи, ея дѣло. Въ частности, культурное человѣчество несомнѣнно обязано Христіанскому Божественному Откровенію слѣдующимъ: понятіемъ о достоинствѣ человѣческой личности, идеею о всеобщемъ братствѣ и равенствѣ, о свободѣ совѣсти и т. п., уничтоженіемъ рабства, семейнаго деспотизма, смягченіемъ военныхъ жестокостей, широкимъ развитіемъ благотворительности и многими другими благодѣтельными вліяніями на право, семейную, общественно-политическую жизнь, науку, искусство,—на всѣ стороны жизни. Но главное не въ этомъ, а въ непрекращающемся дѣйствіи христіанскаго свѣта въ культурной тьмѣ нынѣшняго времени: что было бы съ этою культурою и ея рычагомъ-разумомъ, если бы не достигали ихъ слабые лучи свѣта?.. И древне-классическій разумъ, нѣкогда также самооболь-

щавшійся своею независимостью отъ всякаго небеснаго свѣта, не былъ самосвѣтящимся, но заимствованнымъ свѣтомъ отъ источника свѣта Слова, Логоса, Который, по ученію Евангельскому, свѣтилъ во тьмѣ язычества, и даже его тьма не объяла Его, благодаря чему мы видимъ въ древности людей, подобныхъ Платону, Сократу, Сенекѣ и др. (Іо. 1, 5). Дѣйствію Логоса и отцы Церкви приписываютъ все лучшее въ древнемъ языческомъ мірѣ въ своемъ ученіи о Λόγος'ѣ σπερματικός. Такъ ученіе св. Іустина Философа представляется, напримѣръ, въ слѣдующемъ видѣ. Логосъ, Сынъ Божій, и до Своего воплощенія обиталъ въ мірѣ, но тогда—какъ въ воплощеніи Онъ видимо явилъ Себя міру и во всей полнотѣ, до воплощенія Онъ обиталъ въ мірѣ, такъ сказать, частями, разсѣялся и раздѣлился лучами Своими въ мірѣ. Онъ свѣтилъ всему міру разумныхъ существъ и отъ Него единственно истинное знаніе о Богѣ, истинная жизнь: среди Іудеевъ Онъ вѣщалъ черезъ пророковъ, въ язычествѣ до нѣкоторой степени при посредствѣ философовъ, особенно Сократа и Гераклита, такъ что и до Его явленія могли быть и среди язычниковъ, въ которыхъ обитало Слово, Христіане. Христосъ „есть Слово, Которому причастенъ весь родъ человѣческій. Тѣ, которые жили согласно со Словомъ, суть христіане, хотя бы считались за безбожниковъ: таковы между Эллинами Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные“ (Апологъ. I, 46). Въ нихъ „была посѣяна часть Слова“ (Апол. II, 8 ср. гл. 10). „Все, что когда-либо сказано и открыто хорошаго между философами и законодателями, все это ими сдѣлано соотвѣтственно мѣрѣ нахожденія и созерцанія Слова“ (Ап. II, гл. 10). Ученіе Платоново „не совершенно различно отъ Христова,“ но и не „во всемъ съ нимъ сходно, равно какъ и ученіе другихъ, какъ-то стоиковъ, поэтовъ и историковъ: Ибо всякій изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сродное съ посѣяннымъ Словомъ Божіимъ“... „Всѣ тѣ писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, но темно“ (Апол. II, 13).

2. Исторія философіи служитъ наглядным доказательствомъ того, что умъ въ познаніи теряетъ всякую почву, какъ скоро

отрѣшившись отъ непосредственной увѣренности въ бытіи реальнаго міра и въ возможности познанія его, дѣлаетъ и бытіе реальнаго міра, и самое познаніе предметомъ своего критическаго анализа: раціональныхъ доказательствъ бытія міра и возможности познанія не находилось и не найдется. Послѣдній выводъ критической философіи, опирающійся на несомнѣнные факты, тотъ, что въ познаніи человѣкъ всегда имѣетъ дѣло съ своими субъективными состояніями и не можетъ выдти за предѣлы своего *я* (цвѣтъ—ощущеніе въ глазу, звукъ—ощущеніе, твердость—тоже и т. д.; пространство и время—формы чувственнаго воззрѣнія и т. п.) Но соотвѣтствуетъ-ли этимъ состояніямъ нашегопоз нающаго *я* что-нибудь объективно-реальное—это въ концѣ концевъ не можетъ быть показано никакою паутиною тонкихъ наведеній и умозаключеній: всѣ они опираются на вѣрѣ, какъ своемъ основаніи. Точно также доказать или опровергнуть возможность познанія нельзя по самому существу дѣла. Приходилось бы произносить сужденіе о состоятельности или несостоятельности ума въ познаніи при помощи самого же, конечно, ума, судьѣ быть подсудимымъ и подсудимому судьею въ одно и тоже время, что въ логикѣ такъ же неудобно, какъ и въ жизни. Всегда въ гносеологіи доказываемое, вопреки логикѣ, является доказывающимъ, опровергаемое опровергающимъ и наоборотъ. Доказывается способность ума къ познанію тѣмъ же самымъ умомъ, способность котораго къ познанію надо доказать, или отрицается способность ума къ познанію тѣмъ же самымъ умомъ, неспособность котораго къ познанію доказывается.

## 5. Характеръ нашего познанія о Богѣ (§ 5).

Познаніе о Богѣ, какъ видѣли, возможно, но слѣдуетъ еще опредѣлить, какъ и въ какой степени оно возможно.

Естественная мысль въ рѣшеніи этого вопроса вращалась всегда почти въ двухъ крайностяхъ—или ученія о полной познаваемости Бога, или со-

вершенной Его непознаваемости. Первое принадлежитъ, главнымъ образомъ, древнему времени, второе—позднѣйшему. Разсмотримъ ихъ отдѣльно.

Сущность перваго воззрѣнія состоитъ въ томъ, что имъ допускается возможность полнаго или адэкватнаго (всеисчерпывающаго) познанія о Богѣ,—такого, какое мы можемъ имѣть о предметахъ ограниченнаго бытія. Это воззрѣніе принадлежитъ древнимъ еретикамъ IV в. *евноміанамъ*, въ новомъ времени представителей его можно указать въ Спинозѣ и Гегелѣ (эвноміане выражались, что Бога можно знать такъ же хорошо, какъ трехугольникъ, и этимъ они напоминаютъ послѣ Спинозу съ его геометрическимъ методомъ въ философіи, рѣшающимъ всѣ вопросы религіи и морали).

Воззрѣніе это непозволительно расширяетъ границы нашего религіознаго знанія. Наше знаніе и въ отношеніи къ вещамъ конечнымъ главнымъ образомъ ограничивается ихъ внѣшнею феноменальною стороною, и мало проникаетъ въ ихъ сущность, тѣмъ болѣе ограничено оно въ познаніи Существа Безконечнаго. Полное познаніе его не допускается ограниченною природою нашего ума и безграничностью Бога. Мысль объять ограниченнымъ умомъ необъятное и неограниченное настолько же наивна, насколько и богохульна по суду здраваго религіознаго сознанія: за нею не видно благоговѣнія передъ необъятнымъ величіемъ Божества. Воззрѣніе это можетъ быть понятно до нѣкоторой степени только въ системахъ пантеистическихъ, разсматривающихъ самый умъ или сознаніе человѣка, какъ модусъ или проявленіе Божественнаго ума и сознанія, короче—видящихъ въ сознаніи человѣческомъ самопознаніе Бога. Разсматриваемое воз-

зрѣніе прямо осуждается Словомъ Божіимъ, часто указывающимъ предѣлы нашего ума въ богопознаніи и его смиряющимъ: Богъ *во свѣтѣ* живетъ *неприступномъ. Его же никто же есть видѣлъ отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ* (1 Тм. VI, 16). *Божія никто же вѣсть, точію духъ Божій* (1 Кор. II, 11). *Никто же знаетъ Сына, токмо Отецъ; ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мѳ. XI, 27 ср. 1 Іо. IV, 12).

Другое воззрѣніе, исходящее изъ ложнаго смиренія передъ необъятною тайною Божественнаго Существа и изъ другихъ многихъ основаній, слишкомъ умаляетъ размѣры нашего знанія о Богѣ, сводя его лишь на одно темное чувство Божества, на вѣру, отводя для познанія Бога мѣсто лишь въ сердцѣ нашемъ. Подобное воззрѣніе всегда характеризовало эпохи скептицизма, упадка идеальныхъ началъ духа человѣческаго, его саморазочарованія; оно можетъ быть плодомъ ума, горькимъ опытомъ познавшаго свои границы въ своихъ безплодныхъ поискахъ за истиною безъ свѣта Христовой религіи и руководства совѣсти (*позитивизмъ* въ связи съ *агностицизмомъ* [1]) послѣдняго времени). Во всякомъ случаѣ господствующее за послѣднее время ученіе о непознаваемости Божества и вообще сверхъестественнаго, исшедшее изъ позитивной школы, есть выводъ, но изъ невѣрныхъ посылокъ и изъ дурно направленныхъ опытовъ познанія въ фило-

---

[1]) Агностицизмъ - направленіе въ философскомъ рѣшеніи вопроса о познаніи, отрицающее возможность знанія о всемъ томъ, что выходитъ за предѣлы чувственнаго опыта,—міра невидимаго, сущности и послѣдняго основанія вещей. Агностицизмъ существуетъ не столько въ качествѣ самостоятельной философіи, сколько въ видѣ примѣси или дополненія почти ко всѣмъ господствующимъ теперь философскимъ направленіямъ, какъ релятивизмъ и эволюціонизмъ Г. Спенсера и Гамильтона, позитивизмъ и неокантизмъ; онъ господствуетъ даже въ естествознаніи (Дю-Буа Реймонъ, Гельмгольцъ, І. Мюллеръ).

софіи. Раздѣливъ все познаваемое (подлежащее познанію) на двѣ области, — чувственно-познаваемаго и сверхчувственнаго, философія въ дальнѣйшемъ пошла по неправильному пути: она должна была неизбѣжно признать непознаваемость сверхъчувственнаго, вообразивъ, что оно познается въ отрѣшеніи отъ чувства исключительно разсудкомъ вопреки общей природѣ нашего познанія (разсмотрѣнной выше). Лишивъ религіозное познаніе эмпирическаго базиса въ религіозномъ чувствѣ и совѣсти, философія, такимъ образомъ, естественно въ концѣ концовъ пришла къ заключенію (съ ея точки зрѣнія — правильному): Богъ недоступенъ познанію (уму). Но мы уже видѣли, что одному уму ничто не доступно,—даже и чувственный міръ.

Впрочемъ, идея о непознаваемости Божества всегда была достояніемъ школьнымъ, и въ жизни религіозной являлась лишь въ качествѣ продукта ненормальнаго развитія религіознаго чувства (напр., ее мы встрѣчаемъ у еретиковъ первыхъ временъ христіанства — гностиковъ, которые, по большей части, стояли на почвѣ пантеистическаго понятія о Богѣ); здравый религіозный смыслъ никогда не сомнѣвался въ возможности познанія о Богѣ; она предполагается самымъ существованіемъ религіи, невозможной безъ познанія о Богѣ.

Что касается логическихъ оправданій, какія могло бы привести въ свою пользу разсматриваемое воззрѣніе, то изъ нихъ особенно можетъ быть указано главное, исходящее изъ самаго понятія о человѣческомъ познаніи. Всякое наше познаніе относительно и можетъ относиться лишь къ предметамъ совершенства относительнаго, ограниченнаго. Познать предметъ значитъ понять его, зна-

читъ отличить его отъ всѣхъ другихъ предметовъ; но съ чѣмъ можно было бы сравнить абсолютно-совершенное Божество? Познавать Его не значило ли бы низводить Его въ одинъ рядъ со всѣми предметами ограниченнаго бытія? Впрочемъ, если бы и можно было составить какимъ-либо образомъ понятіе о Богѣ (познаніе Его), то уже самое понятіе это было бы умаленіемъ или ограниченіемъ безконечной полноты совершенства Божества; понятіе есть опредѣленная совокупность признаковъ или свойствъ предмета; но свойства въ Богѣ, безконечной полнотѣ бытія, безпредѣльны и по количеству, и къ Богопознанію особенно примѣнимо omnis determinatio est negatio (всякое опредѣленіе предмета есть его отрицаніе, поскольку въ понятіе входитъ одно только общее и абстрактное и исключается все частно-индивидуальное и конкретное). Все сказанное совершенно вѣрно въ томъ смыслѣ, что адэкватное раціональное познаніе Бога невозможно, и что претензія на него была бы умаленіемъ или ограниченіемъ самой идеи о Неограниченномъ Божественномъ Существѣ; но такого значенія раціональному познанію въ религіи не дается: мы постоянно призываемся помнить относительность, ограниченность и неполноту всѣхъ своихъ познаній, особенно религіозныхъ.

Истина чужда крайностей; она посединѣ указанныхъ воззрѣній, изъ которыхъ, по свойству человѣческаго познанія, каждое среди лжи заключаетъ долю истины. Доля истины перваго воззрѣнія—познаваемость Бога, ложь—преувеличеніе этой познаваемости; доля истины второго—непознаваемостъ Бога, тоже преувеличенная. Богъ непостижимъ въ существѣ Своемъ и отчасти лишь

доступенъ нашему познанію — вотъ христіанское воззрѣніе въ краткомъ его выраженіи!

Все существующее главнымъ образомъ познается нами такъ, какъ онъ является или отображается въ нашемъ сознаніи и чувствѣ, а не такимъ, каково оно въ самомъ дѣлѣ. Это еще болѣе должно сказать о познаніи Бога: внутреннее существо и жизнь Божества совершенно закрыты для насъ, и лишь въ Божественномъ христіанскомъ Откровеніи приподнятъ край завѣсы, недоступною уму, тайною Трiипостаснаго Бога. Богъ открытъ намъ лишь тою Своею стороною, которою Онъ обращенъ къ міру,— лишь *такъ* и въ *такой* степени, какъ и въ какой степени дѣйствуетъ и открывается въ мірѣ; но міръ, какъ совокупность конечнаго бытія, не можетъ быть адэкватно-точнымъ и полнымъ, но лишь приблизительнымъ и частичнымъ отраженіемъ Бога. Отсюда наше познаніе и *гадательно*, и *неполно*. Оно гадательно, ибо видимъ не самый предметъ, а его отраженіе (это и значитъ сказанное Богомъ Моисею: *Лица Моего не можно тебѣ увидѣть... Ты увидишь Меня сзади*—въ Исх. XXXIII, 20. 23). Оно неполно, ибо Божество не все отражается въ мірѣ. Все это кратко и до наглядности ясно изображается ап. Павломъ, когда онъ, чтобы показать превосходство въ настоящемъ нашемъ состояніи любви передъ вѣрою или познаніемъ религіознымъ, говоритъ: *Любовь никогда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится. Ибо мы отчасти знаемъ, и отчасти пророчествуемъ. Когда же настанетъ совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я былъ младенецъ, то по-младенчески говорилъ, по-младенчески мыслилъ, по-младенчески разсуждалъ, а какъ сталъ*

*мужемъ, то оставилъ младенческое. Теперь мы видимъ какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицемъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно какъ я познанъ. А теперь пребываютъ сіи три: вѣра, надежда и любовь; но любовь изъ нихъ больше* (1 Кор. XIII, 8—13); вообще *вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор. V, 7). Отсюда ясно слѣдуетъ, что наше познаніе неполно и несовершенно: оно въ этомъ отношеніи то же, что младенческое знаніе и мышленіе въ сравненіи съ знаніемъ и мышленіемъ взрослыхъ. Причина этого въ его гадательности, по которой познаніе Бога сравнивается съ отраженіемъ предмета въ зеркалѣ: въ зеркалѣ предметъ отражается неполно и несовершенно (въ одномъ только измѣреніи и притомъ даетъ отъ себя одно зрительное впечатлѣніе), такъ что на основаніи отраженія его можно только догадываться о самомъ предметѣ съ большей или меньшей приблизительностью. Какъ дѣти, мы поэтому въ своемъ познаніи религіозномъ руководимся не столько видѣніемъ, т. е. очевидностью разума, сколько вѣрою.

Называя наше знаніе гадательнымъ и несовершеннымъ, Слово Божіе не говоритъ, чтобы оно было не истинно, или призрачно; напротивъ, знаніе, почерпаемое изъ Божественнаго Откровенія, безусловно истинно (2 Сол. 2, 12—14; Іак. 1, 18; Іо. 8. 31—32. 40; XVII, 6. 14. 17), но оно утверждаетъ только, что мы въ настоящемъ своемъ состояніи не можемъ овладѣть *всею* итиною и знаемъ ее только *отчасти* и *издалека,* и что она дана намъ въ такой полнотѣ, въ какой только можетъ теперь вмѣстить ее умъ нашъ (Ев. Іо. XVI. 12).

## Разъясненія.

Вслѣдствіе невозможности для духа человѣческаго отрѣшиться отъ самого себя, отъ своей природы, въ актѣ религіознаго познанія, примѣсь въ немъ субъективно-антропоморфическаго элемента объявляется неизбѣжною. Ее-то именно выставляютъ какъ препятствіе къ познанію Бога: наше человѣческое сознаніе отражаетъ въ себѣ Божество неправильно, т. е. по-человѣчески и въ формахъ конечнаго человѣческаго мышленія, законы и категоріи котораго имѣютъ естественную сферу своего примѣненія лишь въ бытіи конечномъ; вслѣдствіе этого оно должно заключать въ себѣ незначительную долю истины, если только въ немъ есть что-либо соотвѣтствующее объективной дѣйствительности. Конечно, человѣкъ познаетъ Бога или мыслитъ о Немъ по законамъ и формамъ своего конечнаго человѣческаго мышленія, т. е. по-человѣчески. „Сама философія, даже такая, какъ германскій идеализмъ, иногда прибѣгала къ образамъ, которые, быть можетъ, болѣе выясняли мысль о безусловномъ началѣ міровой жизни, чѣмъ ея логическія формулы и діалектическія комбинаціи. Только по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мы и можемъ мыслить о свойствахъ Духа безконечнаго. Иначе представленіе Бога возможно только подъ формою отрицанія всего, что есть въ мірѣ и человѣческой жизни, или оно будетъ мертвымъ отвлеченіемъ, совершенно безсодержательнымъ“ (*Еп. Хрисанфъ* „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“. Спб. 1878 г.; т. III, стр. 14). Но антропоморфизмъ религіознаго знанія еще никакъ не даетъ права заключить, что оно не соотвѣтствуетъ объективной истинѣ. Это было бы неизбѣжно только въ томъ случаѣ, если бы между Богомъ и человѣкомъ не существовало нѣкотораго сродства, а существовала напротивъ полная взаимноисключающая противоположность. Антропоморфизмъ христіанской религіи свое законное и неотразимое оправданіе имѣетъ въ ученіи ея объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ, по силѣ котораго не только не допускается идея о противоположности между Богомъ и человѣкомъ, но напротивъ утверж-

дается сродство между Божественнымъ и человѣческимъ духомъ, носящимъ на себѣ печать безконечности въ Образѣ Божіемъ. Другое основаніе и оправданіе антропоморфизма христіанская религія представляетъ въ ученіи о воплощеніи Сына Божія: *Слово плоть бысть* (Ев. Іо. 1, 14). Сдѣлавшись человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, Господь далъ намъ, такъ сказать, законное право познавать Его по-человѣчески, освятилъ антропоморфизмъ въ религіи. Скажемъ болѣе, что отнынѣ, съ того самаго момента, какъ *Слово плоть бысть*, Богъ познается не иначе, какъ только въ Сынѣ и чрезъ Сына воплотившагося (Іо. XIV, 6 и д.). Антропоморфизмъ въ христіанской религіи, такимъ образомъ, имѣетъ объективныя основанія въ самой богоподобной природѣ человѣческаго духа и сродствѣ его съ природою Божественнаго Духа, воспріявшаго въ тѣсное общеніе съ Собою человѣка, и въ актѣ творенія, и особенно воплощенія Сына Божія. Христіанскому антропорфизму совершенно чуждъ грубый матеріализмъ языческаго греко-римскаго антропоморфизма, видѣвшаго въ богахъ тѣхъ же людей, только съ предикатомъ безсмертія, осмѣяннаго и осужденнаго самими язычниками, напр. Цицерономъ (строгую критику его см. въ De natura deorum Lb. II, capp. XXVII — XXXIV). Христіанская религія относитъ Образъ Божій не къ тѣлу и не ко всему человѣку, а къ духу, *правдѣ и преподобію истины;* отсюда антропоморфизмъ не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи съ природою Божества, создавшаго насъ по Своему Образу. Замѣчательно, что мысль о такого рода Богоподобіи, какъ единственно законномъ основаніи религіознаго антропоморфизма, не была чужда язычеству. Тотъ же Цицеронъ въ сочиненіи De natura deorum (о природѣ боговъ) говоритъ, хотя, какъ скептикъ, и робко: „кажется, не столько въ наружности, сколько въ силахъ душевныхъ должно бы было искать подобія между Богомъ и человѣкомъ“ (Ad similitudinem enim deo propius accedebat humana virtus, quam figura. Cap. XXXIV, p. 69).

## Священное Писаніе (§ 6).

Одинъ изъ способовъ распространенія и сохраненія въ людяхъ Божественнаго Откровенія есть Св. Писаніе, собраніе свящ. книгъ, написанныхъ по вдохновенію отъ Духа Святаго богоизбранными мужами, каковы пророки и апостолы. Поэтому Библія для насъ не простое произведеніе человѣческаго слова и не въ одномъ ряду съ другими памятниками священно-религіозной литературы народовъ, какъ Зендавеста, Коранъ, Веды и др., но *слово Божіе: отъ Духа Святаго просвѣщаеми глаголаша святіи Божіи человѣцы* (2 Пт. 1, 21): *Всякое Писаніе богодухновенно* (2 Тѳ. III, 16). Вѣру свою въ богодухновенность Библіи Вселенская Церковь выразила въ VIII чл. Никео-Цареградскаго Символа Вѣры („И въ Духа Святаго... глаголавшаго пророки“).

Есть два рода свидѣтельствъ богодухновенности Библіи. Одни, заимствуемыя изъ самаго Св. Писанія, полное значеніе имѣютъ внутри самой Церкви, другія, доставляемыя разумомъ, могутъ располагать къ вѣрѣ въ Божественность Библіи и тѣхъ, которые не принадлежатъ къ Церкви, но допускаютъ возможность Божественнаго Откровенія.

Само Св. Писаніе даетъ свидѣтельства своей богодухновенности какъ а) Ветхаго, такъ б) Новаго Завѣта. а) О *Моисеѣ:* „И нынѣ иди, и Азъ отверзу уста твоя, и устрою тебѣ, еже имаши глаголати“ (Исх. IV, 12). О *пр. Давидѣ:* „Духъ Господень глагола во мнѣ и слово Его на языцѣ моемъ“ (2 Цр. XXIII, 2). Особенно важно отношеніе самого І. Христа къ св. Писанію Ветхаго Завѣта. Онъ называетъ его словомъ Божіимъ: „преступаете, говоритъ Онъ книжникамъ и фарисеямъ, „слово Божіе преданіемъ

вашимъ" (Мр. VII, 13); приписываетъ непогрѣшимость его истинамъ, когда говоритъ: „Не можетъ разорится Писаніе" (Іо. X, 35 ср. Мѳ. V, 18); о пр. Давидѣ: „Той (Давидъ) рече Духомъ Святымъ: „Рече Господь Господеви моему: „сѣди одесную Мене" (пс. 109, Мр. XI, 36.) б) Богодухновенность Новаго Завѣта явствуетъ изъ самыхъ выраженій, въ какихъ Господь въ прощальной бесѣдѣ послѣ Тайной Вечери обѣтовалъ ученикамъ Духа Святаго: Ев. Іо. XIV, 16—18, особ. ст. 26: „Утѣшитель же, Духъ Святый, Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое, Той вы научитъ всему, и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ". Чрезвычайною ясностью выраженія о богодухновенности ученія апостольскаго отличаются слѣдующія слова Спасителя ученикамъ передъ посольствомъ ихъ на проповѣдь Евангелія: „Егда же предаютъ вы, не пецытеся, како или что возглаголете: дастбося вамъ въ той часъ, что возглаголете: не вы бо будете глаголющіи, но Духъ Отца вашего глаголяй въ васъ" (Мѳ. X, 19—20), „Азъ бо дамъ вамъ уста и премудрость, ей же не возмогутъ противитися или отвѣщати вси противляющіися вамъ" (Лк. XXI, 15).

Способному къ воспріятію истины и непредвзятому уму сама Библія внутренними своими свойствами, отличающими ее отъ всѣхъ книгъ человѣческихъ, свидѣтельствуетъ о своемъ сверхъестественномъ происхожденіи. Свидѣтельство это двоякаго рода: а) *во первыхъ,* умъ человѣческій приходитъ къ заключенію о Божественности Библіи чрезъ сравненіе ея съ высочайшими и лучшими созданіями человѣческаго ума, въ сопредѣльной области философіи и религіяхъ естественныхъ, съ разныхъ сторонъ; б) *во-вторыхъ,* какъ слово Бога всемогущаго, Библія непосредственно даетъ знать о своемъ Божественномъ

происхожденіи духу человѣческому особеннымъ дѣйствіемъ на него, приличнымъ только слову Бога живаго: „Живо бо слово Божіе, и дѣйственно и острѣйше паче всякаго меча обоюдоостра, и проходящее даже до раздѣленія души же и духа, членовъ же и мозговъ и судительно помышленіемъ, и мыслемъ сердечнымъ" (Евр. IV. 12). Перваго рода свидѣтельства, состоящія въ сравненіи Библіи съ произведеніями человѣческой мудрости, доступны лишь немногимъ, извѣдавшимъ такъ или иначе всю человѣческую мудрость и познавшимъ границы человѣческаго разума; свидѣтельства второго рода доступны всѣмъ.

Сличеніе содержащагося въ Библіи ученія съ ученіемъ всѣхъ и всякихъ естественныхъ религій и философскихъ системъ, требующее глубокаго и отчетливаго знанія исторіи религій и исторіи философіи, способно расположить къ мысли, что Библія не только есть книга книгъ, т. е. первая изъ человѣческихъ книгъ, но что она вышечеловѣческая книга по высотѣ, чистотѣ и соотвѣтствію ея ученія со всѣми истинно-человѣческими потребностями духа. Но такъ какъ понятія о высокомъ, истинномъ, добромъ и чистомъ у людей разнообразны и въ значительной мѣрѣ субъективны, то этотъ путь убѣжденія въ божественности Библіи не всегда дѣйствителенъ и для имѣющихъ всѣ знанія, необходимыя для вышеуказаннаго сравненія; сами по себѣ знанія не обезпечиваютъ пониманія и правильной оцѣнки библейскаго ученія, и не застраховываютъ отъ нерѣдко повторявшихся явленій въ родѣ тѣхъ, когда предпочтеніе оказывалось передъ христіанствомъ буддизму, магометанству и т. п. Замѣчательное единство содержанія и гармонія между составными частями Библіи, накоплявшимися на протяженіи 15 вѣковъ въ разныхъ

мѣстахъ, въ разныя времена, разными лицами, не наблюдаемое въ другихъ однородныхъ (религіозныхъ) литературныхъ памятникахъ (ср. Веды), далѣе—*универсальный* характеръ библейскаго ученія, дѣлающій Библію книгою, пригодною для всѣхъ націй, мѣстъ, лицъ и временъ, книгою всемірною и вѣчною, всечеловѣческою (по удивительному и исключительному, единственному во всей литературѣ, отсутствію въ ея ученіи печати рѣзкой времени, лицъ, мѣстъ и т. п.), все это, какъ соображенія разума, подлежащія его обсужденію, подлежатъ и пререканіямъ, и потому для разума не могутъ быть безспорно-очевидными признаками божественности Библіи. Предпочтеніе въ этомъ отношеніи должно быть отдано осязаемому и историческому факту. Такимъ фактомъ представляется единственное по своему могуществу и силѣ, широтѣ и глубинѣ дѣйствіе Библіи на всѣ стороны человѣческаго духа. Нѣтъ книги въ мірѣ сколько-нибудь подобной по власти, которою покоряетъ себѣ Библія человѣка, его умъ, сердце, волю, его жизнь, его науку, искусства, политику; нѣтъ ни одной книги въ мірѣ, которая бы покорила себѣ всѣ народы, людей всякаго званія, образованія, характера,—нѣтъ книги всемірной въ собственномъ смыслѣ (всемірное часто смѣшиваютъ только съ европейскимъ, съ культурно-европейскимъ); нѣтъ книги въ мірѣ, которая оказывала бы столь продолжительную власть надъ людьми, какъ Библія: ничто не свидѣтельствуетъ, чтобы послѣ четырехъ тысячъ лѣтъ своего господства надъ человѣкомъ она устарѣла, перестала удовлетворять его, утратила свою силу. И нынѣ исполняется слово ап. Петра, сказанное Господу въ отвѣтъ на Его вопросъ ученикамъ: *Не хотите ли и вы отойти?* Симонъ Петръ отвѣчалъ Ему: „Господи! къ кому намъ идти? Ты

имѣешь глаголы вѣчной жизни“ (Іо. VI, 67, 68). Если есть какая-либо вѣчная книга въ мірѣ, то это только Библія, заключающая въ себѣ „глаголы живота вѣчнаго“. Впрочемъ, такъ какъ и въ этомъ случаѣ человѣкъ идетъ къ убѣжденію въ божественности Библіи ненадежнымъ путемъ разума, то лучшее для него средство къ убѣжденію остается все-таки во второго рода свидѣтельствѣ—въ непосредственномъ свидѣтельствѣ слова Божія духу человѣческому. Опытъ показываетъ, что при извѣстныхъ благопріятныхъ условіяхъ Библія оказываетъ могущественное, неотразимое обаяніе на человѣка, всецѣло и мгновенно покоряя его себѣ: таковы случаи мгновеннаго перерожденія и обращенія въ христіанство вродѣ того, о которомъ повѣствуется въ житіи Антонія Великаго (янв. 17), бл. Августина. Болѣе сильнаго и убѣдительнаго доказательства божественности Библіи и желать нельзя. Доказательство же это доступно всѣмъ, ищущимъ только истины, и способнымъ слышать Бога, вѣщающаго въ Св. Писаніи.

## Св. Преданіе (§ 7).

### А) Священное преданіе въ тѣсномъ смыслѣ слова.

Древнѣйшій и первоначальный способъ распространенія Откровенія Божія есть Св. Преданіе. Отъ Адама до Моисея не было священныхъ книгъ. Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ Божественное ученіе Свое и установленія предалъ ученикамъ Своимъ словомъ и примѣромъ, а не книгою. Тѣмъ же способомъ въ началѣ и апостолы распространяли вѣру и утверждали Церковь Христову (Простр. Катихизисъ); писанія же апостольскія, появившіяся впослѣдствіи, были только краткимъ напоминаніемъ ихъ подробнаго уст-

наго ученія (2 Іоан. 12; 3 Іоан. 13). Они не могли заключать въ себѣ и не заключаютъ всего ихъ ученія: даже евангелія не заключаютъ въ себѣ полнаго повѣствованія а) о всѣхъ чудесахъ и событіяхъ земной жизни Господа Іисуса Христа и б) полнаго изложенія всего Его ученія: а) *Суть же и ина многа*, говоритъ св. Іоаннъ, *яже сотвори Іисусъ, яже аще бы по единому писана быша, ни самому мню всему міру вмѣстити пишемыхъ книгъ* (XXI. 25); б) І. Христосъ *по страданіи Своемъ во многихъ истинныхъ знаменіихъ, деньми четыредесятми являяся имъ* (ученикамъ), *и глаголя, яже о царствіи Божіемъ* (Д. А. I, 3). Но это глаголанное Имъ въ продолженіи сорока дней наединѣ ученикамъ нигдѣ не записано въ евангеліяхъ, а передано Церкви апостолами устно. Св. Преданіемъ въ собственномъ смыслѣ и называется слово Божіе или Божественное Откровеніе незаписанное, а передаваемое и сохраняемое въ Церкви различными способами.

Само Св. Писаніе ставитъ на ряду съ собою Св. Преданіе, которое есть одинаково слово Божіе, когда устами ап. Павла говоритъ: *стойте и держите преданія, имъ же научистеся или словомъ или посланіемъ нашимъ* (2 Сол. II, 18).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что, если бы мы стали искать Божественнаго Откровенія въ одномъ Св. Писаніи, подобно протестантамъ, то лишились бы многихъ истинъ Откровенія, или совсѣмъ не содержащихся, или же выраженныхъ неясно въ Св. Писаніи (напр. почитаніе святыхъ, иконъ, соблюденіе постовъ, молитвы за умершихъ и друг.); вмѣстѣ съ этимъ и даннаго въ Св. Писаніи Откровенія, дополняемаго преданіемъ, мы не могли бы разумѣть правильно въ виду тѣсной внутренней связи истинъ Божественнаго

Откровенія, взаимно разъясняющихъ и обусловливающихъ другъ-друга и въ совокупности дающихъ стройное и органически-цѣльное христіанское міровоззрѣніе: незнаніе какихъ-либо истинъ въ немъ невыгодно отразилось бы на пониманіи другихъ, съ ними связанныхъ истинъ.

### Б) Преданіе въ широкомъ смыслѣ или свидѣтельство Церкви.

1. *Церковь христіанская, какъ хранительница Божественнаго Откровенія.* Преданіе въ тѣсномъ смыслѣ предполагаетъ христіанскую Церковь, какъ его хранительницу: оно есть преемственная передача изъ поколѣнія въ поколѣніе вѣрующихъ слова Божія незаписаннаго.

Церковь есть хранительница не одного Св. Преданія, но и Св. Писанія, т. е. всего Божественнаго Откровенія.

Она есть хранительница Св. Писанія. Св. Писаніе есть всецѣло достояніе Церкви, ея принадлежность и собственность: оно произошло или проявилось *въ* Церкви, *отъ* Церкви или *черезъ* Церковь, и существуетъ *для* Церкви. Св. Писаніе появилось въ Церкви: оно есть собраніе книгъ, писанныхъ богоизбранными мужами Ветхозавѣтной Церкви и Церкви Новозавѣтной по вдохновенію отъ Св. Духа, начиная Моисеемъ и кончая св. Іоанномъ Богословомъ (кн. *Бытія* и *Апокалипсисъ*). Св. Писаніе произошло отъ Церкви или *черезъ* Церковь: оно есть собраніе св. книгъ, писанныхъ Духомъ Святымъ чрезъ освященныхъ Имъ членовъ Церкви Ветхо-и Ново-завѣтной; оно—плодъ Св. Духа, дѣйствующаго въ Церкви, видимое выраженіе ея духовнаго существа и духовной жизни. Св. Писаніе существуетъ для Церкви: руководимая Духомъ Святымъ, Церковь всякій разъ исти-

но-богодухновенныя писанія признавала своими, т. е. правильно выражающими ея духовное существо, ея вѣрованія, и зачисляла въ священный канонъ какъ неизмѣнную и вѣчную основу жизни и вѣры духовныхъ чадъ или членовъ своихъ, духовно рождаемыхъ и питаемыхъ ею въ жизнь вѣчную „словомъ истины“ (Іак. I, 18).

Церковь хранитъ Божественное Откровеніе (Св. Писаніе и Св. Преданіе) не въ буквѣ только, передавая его изъ поколѣнія въ поколѣніе цѣльнымъ и неповрежденнымъ, но и въ духѣ, сохраняя въ себѣ и передавая изъ поколѣнія въ поколѣніе истинное и полное разумѣніе его духа и смысла: она не хранительница только, но и истолковательница Божественнаго Откровенія и въ частности Св. Писанія. Два основанія заставляютъ видѣть въ Церкви не мертвую, а живую хранительницу или истолковательницу Божественнаго Откровенія и въ частности Св. Писанія: а) *естественное*—въ принадлежности ей, какъ обществу Божественнаго Откровенія и б) *сверхъестественное*—въ ея сверхъестественномъ свойствѣ *непогрѣшимости*. а) Одной только Церкви во всей полнотѣ открыты духъ и смыслъ хранящагося въ ней Божественнаго Откровенія, потому что Божественнее Откровеніе есть ея собственное и внутреннее, а не внѣшнее и мертвое сокровище и достояніе; оно есть выраженіе внутренняго духовнаго существа ея, и если никто *изъ человѣковъ* не *знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ* (1 Кор. 2, 11), то и Божественнаго Окровенія никто не можетъ знать лучше самой Церкви, которой принадлежитъ оно. б) *Божія никто же вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11); поэтому и Божественнаго Откровенія никто не можетъ знать лучше Церкви, въ которой, по обѣто-

ванію Господа, живетъ и дѣйствуетъ, вѣчно пребывая съ нею и наставляя ее на всякую истину, Духъ Святый (Ев. I. XIV, 16, 26), въ которой вѣчно пребываетъ и Самъ Господь I. Христосъ, Глава ея (Мѳ. XXVIII, 20). Господь сказалъ: „Созижду Церковь Мою, и врата адовы не одолѣютъ ю“ (Мѳ. 16, 18); это обѣщаніе вѣчной непоколебимости Церкви несомнѣнно предполагаетъ въ ней также твердость и непоколебимость въ истинѣ, невозможныя безъ непогрѣшимости. Впрочемъ, непогрѣшимость Церкви прямо свидѣтельствуется словами Св. Писанія: *Церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. III, 15).

2. *Понятіе о преданіи въ широкомъ смыслѣ.*—И такъ, Церковь Христова хранитъ въ себѣ или передаетъ изъ вѣка въ вѣкъ Божественное Откровеніе (Св. Писаніе и Св. Преданіе) въ цѣлости и неповрежденности,—въ томъ видѣ, въ какомъ оно дано ей Богомъ; она хранитъ въ себѣ и передаетъ изъ вѣка въ вѣкъ и свое пониманіе или свое разумѣніе Божественнаго Откровенія; эта передача въ христіанской Церкви Божественнаго Откровенія *по буквѣ*, или храненіе его, и передача его *по духу и смыслу*, или толкованіе и разумѣніе его, есть преданіе въ широкомъ смыслѣ слова. Оно не есть источникъ Божественнаго Откровенія, какъ преданіе въ тѣсномъ или собственномъ смыслѣ, оно есть руководство къ пользованію Божественнымъ Откровеніемъ [1]). Кратко, оно—свидѣтельство или голосъ Вселенской Церкви [2]). На

---

[1]) Или, по выраженію д-ра богосл. свящ. *Вл: Гетте*,—„*Способъ* узнать истинное богооткровенное ученіе“ (*Изложс. ученія Прав. Кат. Церкви* Спб. 1869 въ перев. П. Бутурлина, стр. 3)

[2]) У о. *Гетте* вообще находимъ прекрасное по ясности и краткости ученіе объ источникахъ Божественнаго Откровенія и способахъ его сохраненія и распространенія. Его ученіе можетъ быть выражено въ нѣсколькихъ немногихъ тезисахъ (положеніяхъ): 1) Божественное ученіе было передано двояко; а) письменно (св.

этомъ свидѣтельствѣ или голосѣ Церкви, какъ на своемъ фундаментѣ, стоитъ твердое и правильное христіанское знаніе, и внѣ руководства Церкви въ христіанскомъ знаніи самое Божественное Откровеніе должно существовать для насъ лишь по имени, оставаясь недоступно въ дѣйствительности.

И такъ, желающій познать Господа І. Христа и Его ученіе долженъ обратиться къ посредству Имъ основанной Церкви: только въ ней и черезъ нее существуетъ и открывается человѣчеству І. Христосъ, Сынъ Божій, и только въ Церкви и черезъ Церковь дается Божественное Откровеніе человѣчеству.

3. *Необходимость Св. Преданія при Св. Писаніи.* Св. Преданіе необходимо: а) для опредѣленія канона Св. Писанія (т. е. книгъ богодухновенныхъ); б) для разумѣнія Св. Писанія.

а) Единственно-естественнымъ *критеріемъ* (признакомъ) богодухновенности св. писаній можетъ быть только авторитетный голосъ самой Церкви, которой принадлежатъ писанія: руководимая Духомъ Божіимъ, она признаетъ богодухновенными такія писанія, которыя вполнѣ совершенно выражаютъ ея вѣрованія. и на этомъ основаніи опредѣляетъ св. канонъ. Поэтому только она можетъ быть непогрѣшимымъ судіею въ рѣшеніи того, какія книги богодухновенны, и какія небогодухновенны: *Божія никто же вѣсть, точію Духъ Божій* (1 К. 2, 11), живущій и дѣйству-

---

Писаніе) и б) устно ( о нашему св. преданіе въ тѣсномъ смыслѣ); 2) „церковь сохранила въ себѣ это двоякое ученіе и скрѣпляетъ его своимъ *постояннымъ* и *повсемѣстнымъ свидѣтельствомъ*“; 3) „Оно (это свидѣтельство) именуется *преданіемъ* и 4) каждый христіанинъ обязанъ принимать такъ понимаемое преданіе какъ для познанія ученія устнаго и письменнаго, такъ и для толкованія послѣдняго“ (см. ibid. стр. 10—11, 3, 7, 8). Отсюда видно, что о. Гетте не дѣлаетъ различенія между преданіемъ въ тѣсномъ смыслѣ и между преданіемъ въ широкомъ смыслѣ или свидѣтельствомъ Церкви: послѣднее у него и считается именно преданіемъ, что не совсѣмъ однако точно.

ющій въ Церкви и черезъ Церковь. Если только въ санкціи непогрѣшимой Церкви тѣ или иныя писанія получаютъ значеніе богодухновенныхъ, т. е. вполнѣ совершенно выражающихъ полноту ея вѣрованій и полноту ея духа, то внѣ Церкви опредѣленіе канона становится - поэтому невозможнымъ и въ логическомъ смыслѣ предпріятіемъ нелѣпымъ, немыслимымъ. Внѣ Церкви опредѣленіе канона св. книгъ становится въ логическомъ смыслѣ предпріятіемъ немыслимымъ: искать и опредѣлять богодухновенность писаній внѣ вмѣстилища богодухновенности Церкви, гдѣ дѣйствуетъ Духъ Святый, это значило бы искать вещь внѣ самой этой вещи, утверждать А. посредствомъ отрицанія этого А. Оно становится предпріятіемъ невозможнымъ по той простой причинѣ, что съ устраненіемъ свидѣтельства или голоса Церкви, компетенціи которой подлежитъ рѣшеніе вопроса о богодухновенности, теряется единственное основаніе или начало для опредѣленія канона Св. Писанія. Тѣ, которые въ данномъ случаѣ не хотятъ опереться на голосъ Церкви, самымъ существомъ дѣла осуждены на вѣчные и безплодные поиски за словомъ Божіимъ, что доказываетъ исторія протестантскаго богословія. Они должны прежде найти слово Божіе по имени или по буквѣ, т. е. опредѣлить составъ богодухновенныхъ книгъ Св. Писанія или его канонъ.

Руководительныя начала для опредѣленія каноническаго достоинства писаній различны, какъ-то: а) подлинность писаній или принадлежность ихъ тѣмъ или инымъ апостоламъ или пророкамъ. Въ основаніи этого критерія лежитъ не вполнѣ вѣрная мысль, что имя авторовъ сообщаетъ каноническое достоинство ихъ писаніямъ: имена священныхъ авторовъ нѣкоторыхъ писаній, принадлежащихъ, конечно, или апостоламъ,

или пророкамъ, вообще какимъ-либо извѣстнымъ въ св. исторіи благочестивымъ лицамъ, не установлены съ непререкаемою достовѣрностью; однако эти писанія вошли въ канонъ; нѣкоторыя и апостольскія писанія не вошли въ канонъ; это ставило-бы вопросъ о канонѣ Св. Писанія въ зависимость отъ научныхъ изслѣдованій, въ успѣхѣ которыхъ отчаяваются сами протестанты; кто знаетъ, что такое библейская раціоналистическо-протестантская критика, тотъ легко пойметъ, что ввѣрить ей судьбу Библіи совершенно невозможно. б) Другой критерій богодухновенности св. книгъ указывается во внутреннемъ свидѣтельствѣ Св. Духа и силы Его, соприсущей св. книгамъ, обнаруживающейся въ особенномъ воздѣйствіи св. Писанія на душу человѣческую. Это свидѣтельство слова Божія о самомъ себѣ въ духѣ человѣческомъ есть, конечно, одно изъ важнѣйшихъ, но въ качествѣ критерія для точнаго опредѣленія канона Св. Писанія (—того, какія книги и въ какихъ частяхъ богодухновенны), оно не можетъ быть признано удобнымъ: такого рода критеріемъ, опирающимся на личныхъ впечатлѣніяхъ читалей, открывался бы широкій просторъ личнымъ вкусамъ и личному произволу въ опредѣленіи канона Св. Писанія (Лютеръ, руководясь имъ, отвергнулъ каноническое значеніе посланій Ап. Іакова, Іуды, Петра и книги Апокалипсиса). в) Нѣкоторые хотятъ руководиться въ опредѣленіи св. канона указаніями самого Св. Писанія, его свидѣтельствами въ разныхъ мѣстахъ о богодухновенности тѣхъ или иныхъ св. книгъ, отдѣльныхъ въ нихъ мѣстъ или всего собранія св. книгъ. Но и это начало не можетъ быть пригодно вслѣдствіе неясности и неопредѣленности и неполноты свидѣтельствъ самого Писанія о своей богодухновенности. Мѣста этого рода отли-

чаются неопредѣленностью и неясностью вслѣдствіе широты свидѣтельства, каково, напр., 2 Тм. 3, 16,[1]) гдѣ говорится, что „все Писаніе богодухновенно," но не указывается, изъ какихъ же именно книгъ оно состоитъ; или же они заключаютъ въ себѣ свидѣтельства слишкомъ узкія, относящіяся къ одной какой-либо книгѣ или даже одному какому либо въ ней отдѣлу, изреченію и т. п. (напр. Мр. XII. 36). Съ этимъ началомъ можно опредѣлить значительную часть св. канона Ветхаго Завѣта на основаніи многочисленныхъ свидѣтельствъ о богодухновенности его въ Новомъ Завѣтѣ, кромѣ свидѣтельствъ самого Св. Писанія Ветхаго завѣта о себѣ: такъ можно доказывать богодухновенность „Закона" т. е. книгъ, написанныхъ *Моисеемъ:* Ветхаго Завѣна—Ч. 12, 6—8: Пс. 103, 7: Н. З.: Мѳ. V, 17. Іо. V. 45—47. Лк. XXIV, 44. Рм. 4, 3; 10, 5. Гл. 3, 12. 1 Кор. 9, 9, 2. К. 6, 16; отчасти—псалмовъ *Пр. Давида* (2 Цр. XXIII, 2 ср. Мр. XII, 36. Д. А. I, 16, 20. II, 30—31; IV, 25); *пророковъ* (В. З.: Ам. 3, 7. 8. Ос. XII, II. Іер. 1, 7; Н. З.: Рм. I, 2. 2 II. I, 20—21. 1 II. I, 10—12. Мѳ. V, 17. Лк. XXIV, 44. Д. А. 3, 21. Рм. XVI, 26), нѣкоторыхъ мѣстъ изъ *историческихъ книгъ,* при томъ болѣе ихъ подлинность и историческую достовѣрность, чѣмъ богодухновенность (Мѳ. 19, 4—5. 24, 37. XII, 3. Лк. IV, 25—27. Мѳ. XXIII, 25; 1 Кор. XI, 8. 1 Тм. II, 12—13. 2 Кор. XI, 3. Рм. V, 12. I Іо. III, 12. 1 II. III, 20. 2 II. 2, 5. Рм. IV, IX, 9—15. Гал. III. IV, 21. 2 Кор. III. и т. п.). Но это далеко не обнимаетъ всего содержанія св. ветхозавѣтнаго канона, ибо сюда не вошли книги: Іисуса Навина, Судей, Руѳь, книги Царствъ (1—4), книги Паралипоменонъ, (1—2), книги

[1]) Или Мѳ. 23, 31.

Ездры (1—2), Есѳирь, кн. Іова, псалтирь въ значительной своей части, [1]) Притчи, Экклезіастъ и Пѣснь Пѣсней Соломона. Но независимо отъ этого неудобства разсматриваемое начало неудобно уже и потому, что оно лишено всякой у бѣдительной силы внѣ Церкви и имѣетъ значеніе лишь для тѣхъ, которые напередъ приняли доказываемую при помощи его богодухновенность св. книгъ Ветхаго и Новаго завѣта. г) Наконецъ, и всѣ указанные критеріи въ совокупности своей не могутъ быть достаточнымъ руководствомъ въ опредѣленіи канона Св. Писанія, не будучи имъ каждый въ отдѣльности.

б) Св. Преданіе необходимо для правильнаго разумѣнія Св. Писанія: а) Св. Писаніе не заключаетъ въ себѣ, какъ видѣли, всѣхъ истинъ Откровенія; б) не всѣ истины въ немъ содержатся явно, нѣкоторыя содержатся въ ясно выраженныхъ его истинахъ, какъ скрытыя заключенія въ посылкахъ или выводы въ своихъ началахъ; на нѣкоторыя есть неполныя указанія и намеки; в) Св. Писаніе не во всѣхъ мѣстахъ равно ясно и выразительно, что утверждаетъ оно само, когда ап. Петръ говоритъ о посланіяхъ ап. Павла, что *во всѣхъ посланіяхъ его есть нѣчто неудобовразумительное, что невѣжды и неутвержденные, къ своей собственной погибели, превращаютъ, какъ и прочія Писанія* (2 II. III, 16). Впрочемъ, и при совершеннѣйшей ясности и простотѣ Св. Писанія необходимо руководствоваться въ разумѣніи его указаніями со стороны Церкви. Ясность Св. Писанія, какъ и вообще всякой истины (мысли), не есть условіе яснаго пониманія его; условія его лежатъ въ самомъ понимающемъ, въ его личныхъ свой-

[1]) Указаніе въ Лк. XXIV; 44 неопредѣленно (какіе псалмы—не извѣстно).

ствахъ и особенностяхъ. Не было въ мірѣ и не будетъ ученія болѣе яснаго и простого чѣмъ. Евангельское, и однако въ самомъ же Евангеліи мы читаемъ, что І. Христа не понимали долгое время даже ближайшіе ученики Его. Причина этого становится ясною изъ общаго характера нашего познанія религіознаго, покоящагося, какъ и всякое знаніе въ концѣ концевъ, на внутреннихъ психологическихъ основахъ,—религіозно-нравственномъ характерѣ познающей личности. На такой же основѣ должно стоять и чтеніе Св. Писанія,—на основѣ религіозно-нравственнаго христіанскаго склада духа читающаго, которымъ обусловливалось бы внутреннее духовное сродство между Св. Писаніемъ и человѣкомъ, читающимъ его. Слово Божіе, исходящее изъ міра духовнаго и обращающееся къ нему же, можетъ быть понятно только человѣку духовному, членамъ духовнаго міра. А таковъ одинъ христіанинъ, возрожденный благодатію Св. Духа изъ естественнаго въ высшее духовное состояніе, пріобщенный духу и жизни Св. Писанія. Это забывается тѣми, которые хотятъ изучать Св. Писаніе, данное Духомъ Божіимъ, такъ же, какъ изучаются и произведенія человѣческой мудрости, не считая даже нужнымъ для этого быть христіанами. Къ нимъ обращаетъ вразумленіе свое св. Ап. Павелъ, съ которымъ онъ нѣкогда обращался къ коринѳянамъ, мнившимъ усвоить христіанское Откровеніе однимъ умомъ, какъ какую-нибудь человѣческую философію: *Душевный человѣкъ* (невозрожденный благодатію и пребывающій въ естественномъ состояніи, т. е. внѣ христіанства, *не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, потому что онъ почитаетъ это безуміемъ; и не можетъ разумѣть, потому что о семъ надобно судить духовно... Ибо кто позналъ*

*умъ Господень, что-бы могъ судить его? А мы имѣемъ умъ Христовъ* (1 Кор. 2, 14. 16). Отсюда различіемъ степеней духовнаго совершенства христіанъ объясняется и различіе въ степеняхъ разумѣнія Св. Писанія: по мѣрѣ того, какъ христіанскій религіозно-нравственный опытъ все глубже и далѣе вводитъ человѣка въ міръ духовный, все болѣе роднитъ съ нимъ духъ его, и Св. Писаніе становится ближе, роднѣе и понятнѣе его духу. Тотъ же св. Ап. Павелъ ставитъ разумѣніе Св. Писанія прямо въ зависимость отъ внутреннихъ субъективныхъ условій читающаго его, когда объясняетъ непониманіе евреями Св. Писанія Ветхаго Завѣта, такъ ясно говорящаго о мессіи І. Христѣ: „Моисей... полагалъ покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конецъ преходящаго. Но умы ихъ ослѣплены: ибо тоже самое покрывало донынѣ остается не снятымъ при чтеніи Ветхаго Завѣта, потому что снимается Христомъ. Донынѣ, когда они читаютъ Моисея, покрывало лежитъ на сердцѣ ихъ. Но когда обращаются къ Господу, тогда это покрывало снимается“ (2 Кор. III, 13—16). И такъ, смыслъ Св. Писанія доступенъ христіанину только благодатію Духа пріобщеннаго духу Св. Писанія. Но пріобщиться духу и смыслу Писанія, т. е. быть христіаниномъ, нельзя, не пріобщившись духу и жизни Церкви, которой принадлежитъ самое Писаніе, какъ въ высшей степени духовному и Божественному обществу: надо воспитаться въ духѣ и началахъ Церкви Христовой, чтобы намъ открылись духъ и смыслъ писаній, которыя суть плоды Духа, дѣйствующаго въ Церкви. Отсюда, чѣмъ ближе христіанинъ стоитъ къ Церкви по духу своей жизни, чѣмъ болѣе согласуетъ свою жизнь и свое духовное существо съ духомъ и началами Церкви

Христовой, тѣмъ ближе къ нему и само слово Божіе. Внѣ Церкви и безъ Церкви, возрождающей и воспитывающей людей Духомъ Святымъ въ духовныхъ дѣтей Божіихъ, т. е. христіанъ, слово Божіе закрыто для насъ. Впрочемъ какой-бы высоты духовной ни достигалъ отдѣльный членъ Церкви, абсолютно-непогрѣшимое и вполнѣ совершенное разумѣніе слова Божія было бы всегда недоступно ему: такое разумѣніе можетъ принадлежать лишь совершенной или святой и потому непогрѣшимой Церкви. Ей-то и долженъ себя ввѣрить всякій христіанинъ, какъ единственно надежной руководительницѣ въ толкованіи Св. Писанія, чтобы не пропало для него слово Божіе „втунѣ."

## В) О Православной Восточно-Каѳолической Церкви, какъ сокровищницѣ истиннаго преданія.

Голосъ вселенской Церкви легко можно слышать *въ символахъ,* т. е. сокращенныхъ исповѣданіяхъ вѣры (каковы, напр., символъ апостольскій, св. Аѳанасія Александрійскаго, св. Григорія Неокесарійскаго, симв. Никео-Цареградскій), въ *богослуженіи, въ согласномъ и всеобщемъ употребленіи какихъ-либо обычаевъ* (напр., постовъ), *въ дѣяніяхъ и постановленіяхъ Помѣстныхъ и Вселенскихъ Соборовъ,* принятыхъ всею Церковью, и особенно *въ писаніяхъ или твореніяхъ святыхъ отцовъ и учителей* Церкви, которые отъ временъ апостольскихъ являются въ преемственномъ рядѣ сонмомъ свидѣтелей вѣрованій Вселенской Церкви до нашихъ дней и кромѣ того „по святости жизни и чистотѣ богопросвѣщеннаго ума своего" излагаютъ „только здравое, истинное совершенно согласное съ Божественнымъ Откровеніемъ ученіе

объ истинахъ религіи“ въ тѣхъ случаяхъ, когда между ними видно полное согласіе въ ученіи (*Арх. Антонія* „Догматическое богословіе Православной каѳолической Восточной Церкви“).

Но гдѣ сама истинная Вселенская Церковь? Этотъ вопросъ вызванъ раздѣленіемъ единой Вселенской Церкви въ 1051 г., которое послужило началомъ для дальнѣйшаго дѣленія ея въ западной Римско-Католической Церкви на католицизмъ и протестанство. Такимъ образомъ предъ нами Православіе, католицизмъ и протестанство: въ какомъ изъ этихъ трехъ вѣроисповѣданій слѣдуетъ видѣть истинную Хранительницу Божественнаго Откровенія, т. е. Церковь? Несомнѣнно въ томъ, которое остается вѣрно преданію и духу древней вселенской нераздѣльной Церкви, въ истинности которой не могло возникать сомнѣній. Но съ точки зрѣнія вѣрности древне-вселенской нераздѣльной Церкви можетъ быть названа истинною одна только Восточная Православная Церковь, во всемъ оставшаяся вѣрною завѣтамъ древней нераздѣльной Вселенской Церкви, тогда какъ Западная Римско-Католическая Церковь допустила у себя многочисленныя отступленія отъ преданій древней нераздѣльной Церкви, признавъ догматы, ей совершенно неизвѣстные, напр. непорочнаго зачатія Св. Дѣвы Маріи, догматъ непогрѣшимости папы, установленный всего только въ 1869—1870 гг. на Ватиканскомъ Соборѣ папою Піемъ IX, а протестантство къ нѣкоторымъ заблужденіямъ Римской Церкви (напр. Filioque), прибавило еще новыя многочисленныя заблужденія, отвергнувъ преданіе, Церковь, священство (въ смыслѣ таинства), пять таинствъ, почитаніе святыхъ, иконъ, мощей, молитвы за умершихъ и многіе благочестивые обычаи и учрежденія Вселенской Церкви, какъ

посты, монашество, соблюденіе праздниковъ и т. п. Самъ христіанскій Западъ въ лицѣ старокатолицизма, искренно и настойчиво ищущаго и ждущаго единенія съ Восточною Православною Церковью, даетъ наглядное свидѣтельство о православіи христіанскаго Востока, признаніе вѣрности его догматическому ученію нераздѣленной Вселенской Церкви.

## Разъясненія.

1. Прекрасно разъясняется необходимость преданія для разумѣнія Писанія (въ частности Евангелій) въ соч. аббата *Дидона* „Іисусъ Христосъ“, изъ котораго позволяемъ сдѣлать большую выдержку. „Существуютъ въ исторіи двоякаго рода документы: одни суть мертвыя письмена, другіе— живые памятники; первые, истинные остатки народовъ, обществъ, цивилизацій, исчезнувшихъ племенъ, камни и обелиски, пергаментъ и папирусные свертки, покрытые іероглифами или надписями на какомъ-нибудь невѣдомомъ языкѣ, уже болѣе не принадлежатъ никому: они сдѣлались достояніемъ всѣхъ, и для ихъ истолкованія не существуетъ народа, ихъ создавшаго; другіе памятники остаются собственностью какого-нибудь живого народа, общества, религіи. Они написаны на языкѣ разговорномъ, и понятномъ; они въ цѣлости хранятся тѣми, которые въ нихъ живутъ и которые знаютъ имъ цѣну.

Всѣ памятники египетскіе, ассирійскіе, финикійскіе и др. относятся къ первой категоріи. Евангелія занимаютъ первое мѣсто во второй: нѣтъ ни одной книги, которая болѣе заслуживала бы наименованія живой. То, что онѣ въ себѣ заключаютъ, составляетъ самую жизнь милліоновъ разумныхъ существъ, которыя мыслятъ, живутъ, утѣшаются и надѣются по нимъ. Евангелія явились въ религіозномъ обществѣ, которое съ полнымъ правомъ считаетъ ихъ своею собственностью, своимъ законнымъ наслѣдіемъ и однимъ изъ своихъ лучшихъ сокровищъ. Это общество, подъ именемъ Церкви,

покрываетъ весь міръ и всѣмъ предлагаетъ свое Евангеліе; но толкованіе его принадлежитъ только ему одному. Оно есть источникъ Евангелія, потому что послѣднее вышло изъ него. Кто лучше знаетъ мысль книги, какъ не тотъ, кто служитъ ея авторомъ?

Если бы нужно было доказать эту слишкомъ простую и однако мало признаваемую истину, то я обратилъ бы вниманіе всѣхъ, которые ее забываютъ, особенно экзегетовъ, которые не дѣлаютъ никакого примѣненія изъ авторитета Церкви и ея ученія для истолкованія Евангелій, на слѣдующее обстоятельство. Когда вы хотите истолковать мертвые документы, то какому методу вы слѣдуете? Вы пытаетесь возстановить народъ, которому они принадлежатъ; вы стараетесь, такъ сказать, воскресить его изъ *пепла*, и когда онъ предстанетъ передъ вами, какъ живой, со своимъ языкомъ, своими нравами и понятіями, со всей своей исторіею, вы спѣшите прочитать документъ и даете ему осторожное толкованіе, ибо историческое воскрешеніе мертвой цивилизаціи и исчезнувшаго народа всегда бываетъ несовершенно. Что касается евангелій, то это не мертвые документы: они принадлежатъ обществу или народу живому въ высшемъ смыслѣ слова, обществу, которое еще растетъ, имѣетъ свой языкъ, свои идеи, которое не перестаетъ читать, толковать и проводить въ жизнь Евангелія. По какому праву трактовать ихъ, какъ простой папирусъ, открытый въ гробницѣ муміи, или какъ старый пергаментъ, забытый въ архивѣ какого-нибудь разрушеннаго города? Если бы египтяне временъ Рамзеса явились на берегахъ Нила, то они были бы, я думаю, лучшими истолкователями своихъ писаній,—и египтологи безъ труда признаютъ это. Въ интересахъ критики и независимо отъ авторитета Церкви каѳолической въ дѣлѣ храненія и толкованія вѣры, полученнаго ею отъ ея Основателя, я требую, чтобы Церковь разсматривали, какъ всякое общество, живущее и мыслящее, и чтобы признали за нею несравненное преимущество въ дѣлѣ истолкованія или пониманія ея собственныхъ книгъ... Пусть позволятъ мнѣ одинъ примѣръ. Есть въ Евангеліяхъ одно знаменательное выраженіе, истол-

кованіе котораго въ высшей степени важно: это — наименованіе Іисуса Сыномъ Божіимъ. Тѣ современные критики, которые штудируютъ Евангелія, какъ какого-нибудь Геродота или Тита Ливія, справедливо говорятъ, что изреченіе это имѣетъ различное значеніе и употребляется иногда въ смыслѣ метафорическомъ и нравственномъ, и что въ послѣднемъ смыслѣ оно можетъ примѣняться къ людямъ. Они добавляютъ, что именно въ этомъ смыслѣ и должно примѣнять его къ Іисусу. Но весь вопросъ въ томъ, въ какомъ именно смыслѣ употребляли указанное выраженіе самъ Іисусъ и Его апостолы. Это вопросъ факта и свидѣтельства. Церковь, хранительница преданія апостоловъ, изъ вѣка въ вѣкъ повторяющая съ ними и за ними то, о чемъ они учили, Церковь утверждаетъ, что имя „Сынъ Божій“ всегда, начиная съ ап. Петра, который первый назвалъ этимъ именемъ Іисуса, всегда употреблялось не въ смыслѣ метафорическаго и нравственнаго сыновства, но въ абсолютномъ смыслѣ тождества самой Божественной природы Іисуса съ Божествомъ Отца. Что значатъ разсужденія экзегетовъ передъ такимъ свидѣтельствомъ? Конечно, разумъ воленъ отказать въ своемъ довѣріи слову Церкви, какъ слову апостоловъ и даже Іисуса; но я считаю верхомъ нелѣпости, когда онъ хочетъ сказать самимъ авторамъ священныхъ книгъ или, что тоже, вѣрнымъ хранителямъ ихъ произведеній: „Вы не знаете, что пишете и что читаете“... (R. P. Didon „Jésus Christ.“. Paris. 1891, t. I, introd. pp. XXXIV—XXXVII, chp. IV).

2. Протестантское богословіе въ замѣнъ руководства Преданія при чтеніи слова Божія принимаетъ непосредственную помощь и сверхъестественное озареніе со стороны самого Св. Духа; это сверхъестественное благодатное озареніе ума, по этому ученію, и есть надежное руководство къ правильному пониманію слова Божія, предохраняющее умъ отъ заблужденій. Принципъ внутренняго озаренія Духомъ Святымъ получаетъ полное значеніе и смыслъ лишь въ связи съ общимъ оригинальнымъ воззрѣніемъ протестантскаго богословія на Библію. Библія—больше, чѣмъ продуктъ вдохновенія отъ Св. Духа. Св. Духъ *имманентенъ* слову Божію; Онъ присут-

ствуетъ въ немъ Своею силою (благодатію), какъ присутствуетъ въ таинствахъ. Отсюда чтеніе слова Божія есть своего рода таинство. Оно на самомъ дѣлѣ и разсматривается, какъ таковое, въ протестантскомъ богословіи на ряду съ другими св. таинствами (крещеніемъ и Евхаристіею): это— *Таинство слова*. Не трудно видѣть тайный мотивъ этого ученія о словѣ Божіемъ, какъ таинствѣ, неоправдываемаго самымъ же словомъ Божіимъ: протестантство хочетъ найти въ немъ внутреннее охранительное начало Библіи, обезпечивающее правильное вліяніе и дѣйствіе ея на читающихъ и слушающихъ ее; ибо Библія есть продолжающееся дѣйствіе Св. Духа, Который „наставляетъ *людей* на всякую истину", „учить *ихъ* всему" (Ев. Іо. XIV, 26), дѣлаетъ для нихъ все извѣстнымъ и понятнымъ (1 Іо. II, 20. 27). Въ этомъ внутреннемъ дѣйствіи благодати, *имманентной* слову, въ этомъ таинствѣ слова протестантъ находитъ спасеніе отъ другого неудобства, въ которое ставитъ его такъ называемое *формальное начало* протестантства, т. е. признаніе одного источника вѣроученія въ библіи,—невозможности опредѣлить составъ Св. Писанія внѣ преданія и Церкви. Въ этомъ таинствѣ дается внутреннее основаніе признанія каноническими писаній въ замѣнъ церковнаго авторитета, единственно прочнаго и послѣдняго основанія нашей вѣры въ Библію, какъ слово Божіе. Критеріемъ богодухновенности Св. Писанія, такимъ образомъ, для протестанта служитъ внутреннее личное сознаніе и опытъ каждаго вѣрующаго при чтеніи Библіи. Но такъ какъ этимъ слово Божіе отдано было бы на судъ капризнаго и ненадежнаго судьи—сердца и тѣмъ самымъ на произволъ субъективизма, хотя и значительно ослабленнаго идеею о таинствѣ слова, то въ качествѣ болѣе надежнаго критерія указывается не личный, а общій опытъ вѣрующихъ или Церкви. Этимъ самымъ предполагается, что общество вѣрующихъ христіанъ, т. е. Церковь, зачисляло постепенно въ канонъ тѣ книги, которыя оказывали наиболѣе дѣйствительное, широкое и благотворное вліяніе на религіозно нравственную жизнь христіанъ. Съ этимъ протестантское богословіе *нѣсколько* подходитъ къ идеѣ Церкви, какъ авторитета въ дѣлѣ канонизиро-

ванія книгъ Св. Писанія, но именно только нѣсколько, а не вполнѣ. Но такой путь образованія канона Св. Писанія не только не доказывается, но вполнѣ опровергается его исторіею; въ смыслѣ же проекта онъ—неосуществимъ практически и безполезенъ по причинѣ совершеннѣйшей неопредѣленности критерія, открывающаго широкій просторъ произволу въ сужденіяхъ о внутреннемъ достоинствѣ священныхъ книгъ.

## Понятіе о догматѣ и догматикѣ (§ 8).

(Заключеніе).

Въ виду недостаточности естественнаго Божественнаго Откровенія только одно сверхъестественное или положительное Божественное Откровеніе является надежнымъ источникомъ вѣроученія христіанскаго: содержаніе его почерпается изъ Св. Писанія и Св. Преданія, составляющихъ Божественное Откровеніе. Но такъ какъ Св. Преданіе и Св. Писаніе даны Церкви и хранятся ею, то они и доступны намъ становятся не иначе, какъ черезъ посредство Церкви, и такъ какъ среди многихъ церквей есть только одна истинная Церковь, какъ одна истина, и эта Церковь есть именно Восточная Православная, то именно подъ ея только руководствомъ можетъ правильно почерпаться вѣроученіе изъ Божественнаго Откровенія въ Св. Писаніи и Св. Преданіи. Такимъ образомъ православно-христіанское вѣроученіе почерпается изъ Св. Преданія и Св. Писанія подъ руководствомъ православной Восточно-Каѳолической Церкви. Истины же православно-христіанскаго вѣро-ученія, извлекаемыя изъ Св. Писанія и Св. Преданія подъ руководствомъ православной Церкви, называются *догматами*, вслѣдствіе чего систематическое (научное) изложеніе сихъ

истинъ называется *православно-христіанскою догматикою* или *догматическимъ богословіемъ*.

Разъясненія.

1. *О значеніи догматовъ въ христіанской религіи.* Раціонализмъ, исходя изъ убѣжденія въ полнѣйшей невозможности познать все то, что выходитъ за предѣлы нашего чувственнаго опыта, желаетъ изгнать изъ религіи догматы и и свести религію къ одной морали. По нему существенную сторону въ христіанской религіи должно составлять не догматическое ученіе (его можно и отбросить), а нравственное ученіе о любви, провозглашенное въ немъ съ такою смѣлостью и широтою, съ какими оно ранѣе І. Христа никѣмъ не провозглашалось. Вся сила и значеніе христіанства, весь секретъ его могущества, длящагося вотъ уже на протяженіи 18 вѣковъ, заключаются въ одной, можно сказать, нагорной проповѣди Спасителя. Все остальное ничего не прибавляетъ къ величію и могуществу этой несравнимой религіи любви, а не догмы.

Догматы изгоняются изъ религіи, а религія превращается въ нравоученіе на слѣдующихъ, въ частности, основаніяхъ: 1) своимъ ученіемъ о любви христіанство, говорятъ, приносило и приноситъ несомнѣнную и осязаемую пользу человѣчеству, смягчая нравы людей, соединяя и примиряя другъ съ другомъ отдѣльныя лица и народы; догматическое же ученіе будто бы производило лишь споры, несогласія, и вмѣсто благословенія, мира, любви принесло людямъ войну, костры, потоки крови и т. п. 2) І. Христосъ не училъ людей метафизикѣ, въ Евангеліи нѣтъ догматическаго ученія. Спаситель только проповѣдывалъ любовь, училъ людей любви; словомъ, былъ исключительно только моралистомъ. *Въ-третьихъ*, такъ какъ значеніе религіи основывается на степени ея нравственнаго воздѣйствія на людей, а нравственность не нуждается въ знаніи догматовъ о томъ, напр., что Богъ Отецъ не рождается и т. д., то и догматы въ религіи не нужны.

1) Центръ тяжести перваго возраженія заключается въ предполагаемой (но въ дѣйствительности—мнимой) простотѣ,

непосредственной очевидности или убѣдительности истинъ практическихъ или нравственныхъ въ противоположность истинамъ теоретическимъ, какъ догматы, неизбѣжно ведущимъ къ разногласіямъ, спорамъ и т. п. Простота и непосредственная убѣдительность дѣйствительно составляютъ неотъемлемое свойство элементарныхъ правилъ морали, напр., правило „не убій“ само по себѣ просто и не требуетъ объясненій [1]). Но по мѣрѣ того, какъ мы переходимъ отъ элементовъ морали къ болѣе сложнымъ моральнымъ концепціямъ, эта простота и первоначальная ясность и очевидность все болѣе и болѣе исчезаютъ, разобраться въ вопросахъ жизни становится все труднѣе и труднѣе—и вопросъ, „что дѣлать и какъ жить“, въ концѣ концовъ становится однимъ изъ труднѣйшихъ, а отвѣты на него чрезвычайно разнообразными. Чрезвычайная спутанность и разногласіе въ нравственныхъ понятіяхъ составляютъ фактъ, подтверждаемый наблюденіемъ ежедневной жизни. Наблюденіе удостовѣряетъ насъ, что въ области нравственной господствуетъ, можетъ быть, гораздо большая путаница понятій, чѣмъ въ какой-либо другой. Въ этомъ отношеніи область догматическихъ вѣрованій, напр., въ христіанствѣ, гораздо опредѣленнѣе и яснѣе, и на вопросъ, какъ жить по-христіански, гораздо труднѣе на самомъ дѣлѣ отвѣтить, чѣмъ на вопросъ, находящій себѣ такое ясное разрѣшеніе въ катихизисѣ, какъ вѣровать по-христіански. Одинъ, наприм., видитъ въ монашествѣ высшій христіанскій подвигъ, другой жизнь въ мірѣ считаетъ болѣе сообразною съ евангельскимъ закономъ; одинъ дѣлитъ евангельскій законъ на *совѣты* и собственно *законы*, другой въ немъ все считаетъ закономъ; одинъ считаетъ грѣхомъ и соблазномъ для христіанина театръ, вообще искусство, науки; другой настаиваетъ на совмѣстимости ихъ съ духомъ христіанства, на небходимости даже ихъ для успѣховъ послѣдняго и т. п. А что сказать о разноголосицѣ и путаницѣ понятій въ области тѣхъ мелкихъ нравственно-практическихъ житейскихъ

[1]) Впрочемъ, и по отношенію къ элементарнымъ истинамъ морали возможны и существуютъ разногласія.

вопросовъ, на которые не даютъ, по самому существу дѣла, ясныхъ и даже часто какихъ бы то ни было отвѣтовъ никакой катихизисъ, никакая наука? Исторія точно также подтверждаетъ фактъ чрезвычайнаго разнообразія нравственныхъ воззрѣній (существуетъ до сотни моральныхъ системъ). Въ области научно-философской обработки нравственныхъ вопросовъ насъ прежде всего и поражаетъ именно это необычайное разнообразіе и разногласіе нравственныхъ понятій и идей, подъ впечатлѣніемъ котораго теряешь всякую надежду на возможность единомыслія въ вопросахъ нравственности. Изо всего сказаннаго не трудно сдѣлать выводъ: простота и непосредственная убѣдительность истинъ моральныхъ, а также единообразіе понятій въ области морали являются фикціею.

Что касается тѣхъ многихъ печальныхъ и ужасныхъ страницъ въ исторіи, которыя оставила въ ней приверженность людей къ догматамъ, то виною ихъ не сами догматы, а люди съ ихъ фанатизмомъ, съ ихъ страстями, пороками и и т. п., и всѣ ужасы догматическихъ споровъ и преслѣдованій въ Церкви Христовой такъ же мало могутъ быть поставлены въ вину или въ счетъ догматамъ, какъ огню—обжоги, пожары и т. п. Исторія позволяетъ въ данномъ случаѣ сдѣлать два вывода: 1) сравнительно разногласія въ области догматической всегда были опаснѣе по своимъ послѣдствіямъ, чѣмъ разногласія въ области морали; 2) люди вкладывали въ свои споры о вѣрѣ болѣе страстнаго увлеченія, болѣе души, чѣмъ въ другіе всякіе споры. А это означало, что они свои религіозныя вѣрованія почему-то цѣнили и цѣнятъ выше всего въ жизни, выше даже самой жизни, жертвуя ею за свои религіозныя убѣжденія. Они видятъ въ догматахъ душу, существо самой религіи, то, что составляетъ самое важное и драгоцѣнное въ ней: они видятъ въ догматахъ опору и базисъ для истинной жизни и дѣятельности, справедливо думая, что кто имѣетъ вѣрныя понятія о себѣ и о вещахъ, тотъ можетъ вѣрно (правильно) дѣйствовать и жить, и что малѣйшая погрѣшность въ умѣ отражается соотвѣтственною погрѣшностью въ дѣйствіи. Кромѣ того, они цѣнили и цѣнятъ догматы сами по себѣ помимо ихъ жизненнаго практическаго значенія,—

за то, что они удовлетворяютъ запросамъ ума, любознательности; они видятъ въ нихъ непогрѣшимый отвѣтъ Самого Бога на вѣчно волнующіе умъ человѣческій вопросы. Вотъ почему они такъ горячо принимаютъ къ сердцу всякую опасность, грозящую догматической истинѣ, каковы бы ни были размѣры этой опасности; въ этой боязни вмѣстѣ съ догматами потерять религію и всѣ блага ея и лежитъ объясненіе той страстности и горячности, которыя отличаютъ догматическіе споры, и того мужества, съ которымъ всегда отстаивались религіозныя убѣжденія въ человѣчествѣ.

2) Мнѣніе, что ученіе І. Христа совершенно свободно отъ примѣсей догматическихъ, не заслуживаетъ особеннаго опроверженія по своей крайней несостоятельности; оно разсчитано развѣ только на совершенно незнакомыхъ съ Евангеліемъ. Правда, ученіе І. Христа было и проповѣдью морали, но, въ отличіе отъ Будды, Конфуція, Сократа и др., І. Христосъ училъ морали религіозной, и кто не видитъ того, что мораль христіанская есть мораль религіозная, тотъ въ ней ничего не понимаетъ. А мораль религіозная сполна основывается на религіи, ея догматическихъ положеніяхъ: на идеѣ о Богѣ-Судіи, Законодателѣ и Мздовоздаятелѣ. Богъ здѣсь является первообразомъ того нравственнаго блага или духовнаго совершенства, которое осуществлять призванъ человѣкъ [1]), и потому познаніе свойствъ Божіихъ пріобрѣтаетъ нравственный интересъ; послушаніе и любовь къ Богу здѣсь служатъ движущими силами дѣятельности нравственной; правила жизни и дѣятельности исходятъ отъ Самого же Бога, какъ источника нравственнаго закона, Виновника и самой совѣсти. Вѣра въ бытіе Промыслителя, Законодателя и Судію людей, давшаго законъ и слѣдящаго за исполненіемъ его, является, такимъ образомъ, въ сопровожденіи цѣлой группы догматическихъ истинъ, главною опорою и основою религіозной морали.

Не предстоитъ большого труда убѣдиться, что Спаситель училъ людей именно такой, а не иной морали. Его нрав-

---

[1]) См. Мѳ. V, 48.

ственное ученіе тѣсно связано съ тѣми или иными догматическими истинами. Этого нельзя не замѣтить даже въ самой нагорной бесѣдѣ Его, провозглашенной раціоналистами за типическій образецъ всѣхъ другихъ бесѣдъ Его. Прежде всего, вообще не подлежитъ сомнѣнію, что І. Христосъ училъ о бытіи Бога Промыслителя и Судіи и нерѣдко въ Своемъ ученіи обращался къ идеѣ Бога Судіи и Мздовоздаятеля, чтобы произвести тѣмъ большее впечатлѣніе и сильнѣе подѣйствовать на сердца людей. Въ частности идеаломъ нравственнаго совершенства, высшимъ благомъ и цѣлью, къ которой должна приближаться человѣческая воля, у Него въ нагорной бесѣдѣ объявленъ Богъ (Мѳ. V, 48); Онъ выставляется образцомъ для подражанія человѣку (45 и д. ст.), и всю важнѣйшую часть Своей бесѣды, обнимающую (V, 21 — 44) главнѣйшія стороны христіанской любви къ ближнимъ, Онъ заключаетъ: „И такъ будьте совершенны, какъ Небесный Отецъ вашъ совершенъ“, очевидно ставя въ образецъ всѣхъ добродѣтелей людямъ, Имъ заповѣданныхъ, Самого Бога. Это значитъ, что познаніе Бога и Его свойствъ Спаситель ставитъ въ основаніе нравственной дѣятельности людей, а догматы въ основаніе Своего нравственнаго ученія. Не проповѣдь любви ставилъ Онъ Самъ цѣлью Своего ученія и жизни на землѣ, а нѣчто другое, какъ это мы видимъ изъ такъ называемой первосвященнической молитвы (Іо. XVII): „Сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога, и посланнаго Тобою І. Христа. Я прославилъ Тебя на землѣ, совершилъ дѣло, которое Ты поручилъ Мнѣ исполнить“ (3—4). Какъ это дѣлаетъ І. Христа не похожимъ на того моралиста, какого силятся сдѣлать изъ Него раціоналисты, на моралиста въ родѣ Будды или Конфуція, не касавшихся вопросовъ о Богѣ, о высшемъ мірѣ и др. метафизическихъ матеріяхъ! Всѣ простые моралисты, въ противоположность Спасителю, искали основъ и началъ для человѣческой жизни и дѣятельности не въ Богѣ, а въ чемъ-нибудь другомъ,—въ самомъ человѣкѣ, въ его природѣ, въ уваженіи къ человѣческому достоинству и пр. Мы видимъ, что І. Христосъ поступалъ не такъ. Онъ говоритъ, что кто не знаетъ Бога,

тотъ не можетъ знать, что такое добро, благо, и гдѣ оно, потому что Богъ есть образецъ добра, а всякое другое отраженіе этого первоначальнаго добра (Мѳ. XIX, 17: „никто не благъ, токмо единъ Богъ"). Онъ говоритъ, что добро надо дѣлать изъ любви къ Богу. Онъ проповѣдуетъ о грозномъ правосудномъ гнѣвѣ Божіемъ, имѣющемъ проявиться въ особенности для каждаго за гробомъ и для всѣхъ въ страшный послѣдній день міра,—постигающемъ враговъ добра; Онъ учитъ о безсиліи человѣка самому достигнуть добра и о необходимости для этого особеннаго возрожденія благодатію свыше, заставляя, такимъ образомъ, вѣрить въ благодать и многія другія истины, составляющія предметъ вѣры, безъ которыхъ, какъ безъ поддержекъ, рухнуло бы все зданіе нравственное, Имъ построенное. Главное же, чѣмъ І. Христосъ въ Своемъ ученіи хотѣлъ спасти добро въ людяхъ, это—проповѣдь о томъ, что всѣ люди грѣшны передъ Богомъ, заслуживаютъ Его гнѣва, безсильные встать сами изъ своего паденія, но что Богъ прощаетъ ихъ, даетъ имъ неизрѣченную благодать, посылая для уврачеванія и спасенія ихъ Своего собственнаго Сына. Таково въ существенныхъ чертахъ нравственное ученіе І. Христа. Оно совпадаетъ съ догматическимъ,—съ ученіемъ о такъ называемомъ домостроительствѣ нашего спасенія во Христѣ, исходными догматическими точками котораго служатъ догматы о первородномъ грѣхѣ, воплощеніи, искупленіи, освященіи. Кто по этому откинетъ хоть одинъ изъ этихъ догматовъ, тотъ откинетъ этимъ самымъ все нравственное ученіе І. Христа и подъ видомъ ученія І. Христа будетъ принимать совсѣмъ что-то другое, а не то, чему училъ І. Христосъ.

И такъ, мы вправѣ сдѣлать выводъ, что евангельское нравственное ученіе такъ тѣсно связано съ догматическимъ, что послѣдняго совсѣмъ нельзя откинуть, не рискуя совершенно извратить нравственное ученіе І. Христа.

Нечего и говорить, какъ неправы тѣ, которые не только отрицаютъ особенно тѣсную органическую связь догматическаго элемента съ нравственнымъ въ ученіи І. Христа, но и безъ дальнѣйшихъ околичностей отрицаютъ въ немъ присутствіе догматическаго элемента. Въ дополненіе къ сказан-

ному, здѣсь мы представимъ краткій конспектъ той догматической матеріи, которая входитъ очень значительною по объему частью въ Его ученіе. І. Христосъ училъ не объ одной любви къ ближнимъ, но и о многомъ другомъ. Богъ былъ центральною идеею, отъ которой начиналось и къ которой возвращалось Его ученіе. Удерживая ветхозавѣтный монотеизмъ въ воззрѣніи на Божество, онъ возвысилъ и дополнилъ его болѣе яснымъ ученіемъ о духовности существа Божія, восполнилъ іудейскія одностороннія понятія о нравственномъ существѣ Божіемъ, открывъ, что Богъ не только правосуденъ, но и безконечно благъ. Онъ открылъ вполнѣ тайну троичности Лицъ въ Богѣ, Онъ училъ о взаимныхъ отношеніяхъ Лицъ Троицы, въ особенности много училъ о Своемъ Лицѣ и Своемъ отношеніи къ Богу Отцу. Онъ указывалъ въ Себѣ Самомъ посредника, чрезъ Котораго только и возможенъ путь къ Богу, и вѣру въ Его Божественное посланничество и достоинство считалъ безусловно-необходимою для спасенія людей. Это было первое и главнѣйшее требованіе отъ Его послѣдователей,—вѣра въ Его Божественность; Онъ училъ объ ангелахъ и злыхъ духахъ, о человѣкѣ, о безсмертіи, о воскресеніи мертвыхъ, о Своемъ второмъ пришествіи, о страшномъ судѣ, кончинѣ міра и о загробной жизни. Все это—предметы догматики.

Такимъ образомъ считать ученіе І. Христа вполнѣ свободнымъ отъ всякой догматической примѣси было бы весьма страннымъ недоразумѣніемъ, которое далеко не показывало бы знакомства съ Евангеліемъ. Какъ можно сказать, что ученіе І. Христа свободно отъ догматическихъ примѣсей, когда цѣлью его Онъ постановилъ Себѣ открыть Бога людямъ: „Я открылъ имя Твое“, говоритъ Онъ въ первосвященнической молитвѣ, „человѣкамъ.... Я прославилъ Тебя на земли, совершилъ дѣло, которое Ты Мнѣ поручилъ исполнить“ (Ев. Іоан. XVII, 6... 4...).

3) Теперь мы обратимся къ оцѣнкѣ того мнѣнія, которымъ отрицается всякое значеніе догматовъ въ христіанствѣ для нравственности,—будто можно быть хорошимъ по жизни христіаниномъ безъ христіанскаго міровоззрѣнія,—безъ вѣры въ хри-

стіанскаго Бога Творца, Промыслителя, Искупителя, Освятителя и Судію. Мнѣніе это, собственно говоря, есть лишь частный случай, или частное примѣненіе къ христіанской нравственности того неноваго воззрѣнія, которымъ отрицается вообще могущество идей надъ волею человѣка, ихъ руководительное значеніе въ дѣятельности его, и двигательная сила воли переносится на чувство. Споръ о томъ, что̀ управляетъ міромъ, идеи или чувство, очень старъ, и здѣсь, какъ и вездѣ, оказались и крайнія, и умѣренныя мнѣнія. Одни (напр., позитивисты) провозгласили идеи, разумъ двигательною силою человѣческихъ дѣйствій и исторіи, другіе факторомъ исторіи признали чувство, страсти (Спенсеръ, Гегель), вообще сердце; третьи, держась середины, утверждали и утверждаютъ, что дѣйствіями человѣка, при нормальномъ порядкѣ вещей, управляютъ разумъ и чувство, причемъ разумъ даетъ опредѣленное осмысленное направленіе нашей дѣятельности, сообщаетъ ей разумность, а чувство является силою, наиболѣе вліяющею на волю, такъ что только въ согласіи съ чувствомъ, а не въ отдѣльности отъ него, разумъ дѣлается силою, насъ движущею, а чувство только въ соединеніи съ разумомъ становится силою разумною. Это послѣднее мнѣніе, свободное отъ всякихъ крайностей и односторонностей первыхъ, имѣетъ, кромѣ того, за себя всѣ основанія въ наблюденіи и опытѣ. Опытъ показываетъ, что людьми часто двигаютъ слѣпыя чувства и страсти, но такіе люди не отличаются разумностью своего поведенія и не могутъ быть названы разумными; въ опытѣ мы также убѣждаемся, какъ безсиленъ надъ волею нашею сухой разсудокъ съ его идеями, не согрѣтыми чувствомъ, и какою несокрушимою силою становится разумъ, опирающійся на чувство, въ союзѣ съ чувствомъ, когда онъ дѣлается убѣжденіемъ. Далѣе, что касается разума, то въ нравственной области, какъ и вездѣ, только онъ одинъ можетъ освѣщать путь человѣку, давать направленіе его дѣятельности, сообщать его дѣйствіямъ твердость, сознательность, основательность. Человѣкъ вездѣ остается человѣкомъ, т. е. существомъ разумнымъ. Онъ и мыслитъ, т. е. признаетъ одно истиннымъ, а другое ложнымъ, на извѣстныхъ основаніяхъ, и дѣй-

ствуетъ тоже на достаточныхъ основаніяхъ, признавая одни дѣйствія хорошими, достаточными, другія нехорошими и дѣлая выборъ между ними. Такъ всегда поступаетъ онъ въ нормальномъ состояніи. Онъ не довольствуется въ этомъ случаѣ однимъ ощущеніемъ силы какого-нибудь чувства, страсти и т. п., толкающихъ его на дѣйствіе: онъ хочетъ знать, должно ли ему послѣдовать имъ, и если должно, то почему; почему онъ долженъ слѣдовать однимъ влеченіямъ своей природы, напр., альтруистическимъ, и противиться другимъ, напр., эгоистическимъ? почему онъ долженъ любить ближнихъ, а не ненавидѣть? почему онъ долженъ давать перевѣсъ въ себѣ духовнымъ влеченіямъ надъ чувственными, считать первыя высшими, а вторыя низшими? Разумный человѣкъ не захочетъ послѣдовать молчаливымъ побужденіямъ своей природы; онъ захочетъ отчета въ ея требованіяхъ, разсудочныхъ доводовъ, основаній, и въ концѣ концовъ его дѣйствіе является результатомъ извѣстнаго понятія о соотвѣтственныхъ вещахъ, а всѣ дѣйствія его въ общей своей совокупности, все его поведеніе, вся жизнь будетъ плодомъ его общаго теоретическаго міровоззрѣнія, его понятій о себѣ самомъ, о своемъ назначеніи, природѣ, о своемъ положеніи въ мірѣ, о мірѣ, его природѣ, цѣли, обо всѣхъ окружающихъ его предметахъ. Здѣсь, въ своихъ теоретическихъ понятіяхъ, онъ постоянно будетъ брать основанія для своей дѣятельности, правила жизни. Его жизнь будетъ соотвѣтствовать его понятіямъ, идеямъ, если эти идеи дѣйствительно принадлежатъ ему, а не лежатъ на поверхности души его въ видѣ мертваго разсудочнаго хлама. Знаніе, разумъ, такимъ образомъ, является основаніемъ его нравственной дѣятельности, а послѣдняя лишь только слѣдствіемъ или естественнымъ выводомъ изъ него. Не даромъ принято связывать живой разумъ или убѣжденіе и волю, какъ основаніе и слѣдствіе, или причину и дѣйствіе. и Гюго былъ вполнѣ правъ, сказавши: „Нравственность есть разцвѣтъ истинъ“. (Въ богословской же наукѣ принято сравнивать теоретическія истины съ корнями дерева, а нравственность съ самымъ деревомъ, выростающимъ изъ нихъ).

И такъ, идеи и понятія разума служатъ основаніями, на которыхъ строится нравственность, и безъ которыхъ она теряетъ подъ собою твердую почву.

Можно доказать это, впрочемъ, само по себѣ вполнѣ ясное, общее положеніе объ отношеніи идей къ морали частными соображеніями и различными примѣрами.

а) Прежде всего опытъ, и историческій, и ежедневный, служитъ доказательствомъ той руководящей роли, какую играютъ въ жизни людей ихъ идеи, воззрѣнія. Въ этомъ случаѣ мы всегда можемъ наблюдать извѣстныя опредѣленныя соотношенія между данною эпохою, вѣкомъ и т. п. и господствующими въ нихъ идеями. Опытъ показываетъ при этомъ, что идеи научныя, политическія, не имѣли такого выдающагося значенія въ исторіи, какъ идеи философскія и религіозныя, относящіяся къ важнѣйшимъ вопросамъ человѣческаго духа, а потому наиболѣе опредѣляющія его. Для поведенія человѣка никогда не было и не можетъ быть безразлично, какъ онъ рѣшитъ свои такъ называемые вѣчные вопросы:

... Что тайна отъ вѣка?
Въ чемъ состоитъ существо человѣка?
Откуда приходитъ, куда онъ идетъ?
И кто тамъ, вверху, надъ звѣздами живетъ?

Жизнь его всегда направлялась въ зависимости отъ такого или иного рѣшенія этихъ вопросовъ, и мы знаемъ, что они всегда налагали свою печать на жизнь. Исторія сохранила память о скептическомъ, невѣрующемъ вѣкѣ Августовъ, о вѣрующихъ среднихъ вѣкахъ, объ эпикурейско-матеріалистическомъ XVIII и началѣ XIX в.; мы наблюдаемъ теперь въ обществѣ дѣйствіе позитивныхъ идей настоящаго времени въ положительномъ, узкопрактическомъ духѣ, всюду почти заявляющемъ о себѣ. Не безразлично для насъ, будемъ ли мы вѣрить, или не вѣрить, что между обезьяной и человѣкомъ нѣтъ никакой разницы, что человѣкъ—только усовершенствованная обезьяна, что душа наша—это лишь фикція (выдумка) теологовъ, что она есть только извѣстная или, лучше, мало изслѣдованная функція (отправленіе, дѣятельность) мозга, что она исчезнетъ вмѣстѣ съ нимъ, и отъ человѣка ничего не

остается послѣ смерти и т. п. Исторія и наблюденіе показываютъ, что даже малѣйшіе оттѣнки, малѣйшія измѣненія въ понятіяхъ объ этихъ вещахъ отражались соотвѣтственнымъ образомъ и на жизни. Это въ особенности показываетъ исторія религіи. Мы видимъ, какъ съ измѣненіемъ религіозныхъ представленій измѣнялся значительно характеръ послѣдователей религіи, какъ религіозныя идеи, создаваемыя людьми, въ свою очередь сами потомъ создавали людей. Прослѣдимъ это на понятіи, напр., о Богѣ. Вліяніе этого понятія на образованіе нравственнаго характера людей такъ велико, что едвали можно признать сколько-нибудь преувеличивающею дѣло пословицу: „каковы боги, таковы и люди“, или: „скажи мнѣ, какому богу ты молишься, и я скажу тебѣ, кто ты“. Въ самомъ дѣлѣ, люди являются образомъ и подобіемъ тѣхъ боговъ, которымъ они молятся. Различіе въ представленіи о Богѣ у магометанъ, христіанъ, древнихъ язычниковъ,—грековъ, римлянъ и др. отражается соотвѣтственными различіями въ нравственномъ ученіи религій и въ нравственномъ складѣ ихъ послѣдователей. Выдающіяся черты въ характерѣ магометанъ составляютъ, какъ извѣстно, фанатизмъ, нетерпимость, и связь ихъ съ магометанскимъ воззрѣніемъ на Божество внѣ всякаго сомнѣнія: таковъ, собственно, самъ Аллахъ магометанъ, деспотическій и всецѣло управляющій всѣмъ во вселенной, даже человѣческими дѣйствіями; нетерпящій подлѣ себя никакой самостоятельной силы, никакого существованія независимаго, довольный созерцаніемъ своего одинокаго величія... Далѣе, равномѣрное, гармоническое развитіе способностей въ характерѣ грека, художественное сочетаніе противоположностей и различій въ его характерѣ, его отвращеніе къ крайностямъ, ученіе о добродѣтели, какъ серединѣ— все это плодъ медленной эволюціи подъ вліяніемъ антропоморфическихъ его представленій о Божествѣ, переносящихъ на Божество все, свойственное человѣку, лишь въ большихъ размѣрахъ....

б) Не только исторія, но и здравый смыслъ говоритъ, что правила морали могутъ быть прочно установлены только на фундаментѣ какихъ-нибудь религіозныхъ или философскихъ,

вообще разумныхъ началъ. Почему я долженъ слѣдовавать правилу „люби ближняго какъ самого себя“ и „воздерживайся отъ эгоизма“? Мнѣ должны показать основанія для такого предпочтенія любви эгоизму, а такихъ основаній нигдѣ вы не можете въ концѣ концовъ указать, какъ только въ общемъ воззрѣніи на человѣка, на его существо, назначеніе, на его происхожденіе и т. п. Въ самомъ дѣлѣ, если вы скажете, что правило это есть требованіе природы, то мы въ правѣ возразить, что эгоизмъ, пожалуй, еще болѣе, чѣмъ альтруизмъ, сообразенъ съ нашею природою, такъ какъ онъ сильнѣе заявляетъ въ насъ о себѣ. Если скажете, что на пути этого правила лежитъ какъ общее, такъ и личное наше счастіе, то мы въ правѣ возразить вамъ, что вы напрасно трудитесь давать намъ свой рецептъ для счастья, и такъ какъ ихъ очень много можетъ быть въ нашихъ рукахъ, и такъ какъ лишь мы сами въ данномъ случаѣ можемъ быть судьями того, что *для насъ* счастіе и что—нѣтъ. Если вы скажете намъ, что любовь къ ближнему—это долгъ нашъ, требуемый совѣстью, то мы, не вѣруя въ трансцедентальную природу и происхожденіе совѣсти, могли бы ограничиться только улыбкой въ отвѣтъ на вашу наивность, или предложить тотъ же нерѣшенный вопросъ: „почему жъ мы должны слушаться совѣсти? Чтобы ея велѣнія имѣли для насъ обязательную силу, вы должны намъ напередъ показать, что такое совѣсть, объяснить намъ самую совѣсть, это нравственное начало, къ которому вы апеллируете, изъ какого-нибудь высшаго и послѣдняго достаточнаго основанія: Мы удовлетворимся только тогда, когда вы скажете, что совѣсть—голосъ Бога въ нашей душѣ; только тогда признаемъ въ ней опору разсматриваемаго правила.“ Но говоря такъ, вы очевидно изъ области чистонравственной должны были бы выступить и вступить въ область религіозно-метафизическую. Вотъ примѣръ, на которомъ мы можемъ убѣдиться, что корни морали скрыты именно въ этой послѣдней области, и что самый поверхностный анализъ открываетъ ихъ здѣсь у всякаго другого правила морали, какое бы мы ни взяли!

Всего сказаннаго вполнѣ достаточно для доказательства того общаго положенія, что идеи служатъ базисомъ (основаніемъ) морали.

Мораль христіанская не составляетъ исключенія изъ этого общаго правила. Въ этомъ убѣждаетъ насъ кромѣ того и частное изслѣдованіе отношеній христіанской морали къ догматамъ христіанскимъ.

Связь эта двоякаго рода: а) во-первыхъ, тѣ или иныя нравственныя христіанскія правила могутъ быть связаны въ отдѣльности съ извѣстными догматами, такъ что въ отдѣльности становится возможнымъ показать нравственно-практическое значеніе догмата, сдѣлать изъ него прямо нравственное примѣненіе; б) во-вторыхъ, христіанская мораль какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ пунктахъ является результатомъ общей совокупности догматовъ, что показать гораздо легче, чѣмъ первое.

а) Разсмотримъ нравственное значеніе нѣкоторыхъ христіанскихъ догматовъ, при чемъ обойдемъ всѣ тѣ догматы, нравственное значеніе которыхъ прямо очевидно, каковы почти всѣ, собственно, догматы, напримѣръ о бытіи Бога и Его свойствахъ, о Промыслѣ, о злыхъ духахъ, о первородномъ грѣхѣ, о воплощеніи, искупленіи, всеобщемъ Судѣ и воскресеніи и др. Мы покажемъ, что даже и тѣ догматы, отношеніе которыхъ къ нравственности неясно, на самомъ дѣлѣ имѣютъ глубокопрактическое, жизненное значеніе, являясь въ качествѣ основъ христіанской морали, таковъ, напримѣръ, догматъ о троичности лицъ въ Богѣ, приподнимающій передъ нами маленькій уголокъ завѣсы, которая скрываетъ отъ насъ „во свѣтѣ неприступномъ“ пребывающее Божество. Богъ одинъ, но не одинокъ (Deus solus, sed non solitarius): въ Немъ есть различіе Лицъ, пребывающихъ другъ съ другомъ въ непрерывномъ общеніи любви, и въ этомъ взаимообщеніи состоитъ внутренняя сокровенная жизнь Божества. Это ученіе объясняетъ намъ, какъ любовь возможна въ Богѣ единомъ, какъ опредѣленіи его природы. Безусловный солитаризмъ представляетъ непобѣдимыя затрудненія къ признанію любви въ Богѣ. Въ отношеніи къ кому могла бы обна-

ружиться любовь Бога, если-бы Онъ былъ одинъ? къ міру? Но міръ не совѣченъ Богу и при томъ по ограниченности своей, не можетъ быть вполнѣ достойнымъ предметомъ Божественной любви. Любовь Божія поэтому должна имѣть нужду въ другомъ равномъ Ему Существѣ, и эта нужда удовлетворяется въ трiипостасномъ Божественномъ бытіи. На ученіи о немъ, такимъ образомъ, утверждается реальность свойства любви въ Богѣ, а слѣд.—все христіанское нравственное ученіе, сущность котораго состоитъ въ заповѣди о любви къ Богу и ближнему. Если любовь составляетъ опредѣленіе самой Божественной природы, одно изъ наиболѣе достовѣрныхъ свойствъ внутренняго существа Божія, намъ открытыхъ (такъ что „Богъ любы есть“ прямо говоритъ Ап. Іоаннъ), то и мы для себя должны признать любовь высшимъ нравственнымъ благомъ, закономъ нашего нравственнаго существа. Этою мыслью именно проникнуто все первое соборное посланіе Ап. Іоанна, въ которомъ она весьма подробно развивается.

Многимъ кажутся странными та горячность и одушевленіе, съ какими велись догматическіе споры въ IV и послѣдующихъ вѣкахъ, глубоко волновавшіе вѣрующихъ; но при всей своей кажущейся отвлеченности, споры Аріанскіе, Македоніанскіе, вызванные ересями Аполлинаріевою, Несторіанскою, Монофизитскою, имѣли глубокое жизненное значеніе, такъ какъ здѣсь дѣло шло о важнѣйшихъ догматахъ, на которыхъ стоитъ все зданіе Христіанства: догматовъ Троицы, воплощенія и искупленія. Было время, когда, такъ сказать, судьба всего христіанства зависѣла всего отъ одной какой-нибудь буквы въ эпитетѣ І. Христа,—отъ того, признавать ли Его ὁμοούσιον или ὁμοιούσιον. Признать первое—значило увѣровать въ Божество Его, признать второе—отречься отъ вѣры въ него и вмѣстѣ съ тѣмъ потерять всѣ благословенія Христіанства. Точно такая же опасность угрожала христіанству или вѣрѣ въ Сына Божія въ ереси Несторія. Ересь Евтихія оказалась опасною съ другой стороны для вѣры въ Бога воплотившагося: она стремилась разрушить наше единеніе съ Божествомъ въ лицѣ и при посредствѣ Христа, принявшаго сродное намъ есте-

ство, разорвать этотъ тѣсный союзъ между Богомъ и человѣкомъ и провести между Богомъ и нами бездну, отнять у насъ нашего первороднаго, новаго Адама, нашего Божественнаго Брата, Друга, Ходатая, Первосвященника, представителя всего Царства разумныхъ, нашего Царя Божественнаго. Подъ эту вѣру подкапывался и аполлинаризмъ, и монофелитизмъ.

Впослѣдствіи будетъ много случаевъ указывать въ свое время отношеніе догматовъ Христіанскихъ къ нравоученію; но и приведенные примѣры достаточно поясняютъ значеніе ихъ для христіанской нравственности.

б) Конечно, христіанская нравственность какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ правилахъ выводится не изъ отдѣльныхъ догматовъ, а изъ цѣлаго міровоззрѣнія, образуемаго ими. Въ этомъ міровоззрѣніи центральное мѣсто занимаютъ ученіе о грѣхопаденіи людей и ученіе объ искупленіи, сообщающія христіанскому міровоззрѣнію ту новизну и оригинальность, какія его отличаютъ отъ всѣхъ другихъ міровоззрѣній религіозныхъ и философскихъ. Понятно, что здѣсьто именно находятся корни христіанской морали, и получаютъ начало всѣ безусловно ея специфическія особенности, отличающія ее отъ всякихъ родовъ и видовъ морали, бывшихъ, настоящихъ и будущихъ. Конечно, отрицаніе этихъ первооснов христіанской религіи было бы вполнѣ равносильно разрушенію и ниспроверженію не только морали, но и всего христіанства. Отъ него ничего не осталось бы, а нравственное ученіе І. Христа превратилось бы въ рядъ однихъ голыхъ словъ, ни въ какомъ началѣ не объединенныхъ, ни къ какой твердой почвѣ не прикрѣпленныхъ. Тогда оставалось бы намъ только удивляться, какимъ образомъ одно простое повтореніе вѣчно старыхъ, давно извѣстныхъ словъ любви въ устахъ Христа могло получить такую могучую силу, какой они не имѣли въ устахъ другихъ... Но тайна могущества этихъ старыхъ словъ лежала не въ нихъ самихъ, а въ новыхъ міровыхъ фактахъ и событіяхъ (условіяхъ), въ которыхъ они являлись: они исходили изъ устъ Самого Бога, явившагося во плоти на землю для искупленія людей; въ этомъ—объяс-

неніе того, почему съ новою неслыханною силою зазвучали въ мірѣ старыя слова...

Отношеніе догматовъ къ нравственности показано на примѣрахъ отдѣльныхъ догматовъ; то же можно было бы сдѣлать и обратнымъ пріемомъ, показавъ, что любое данное правило или положеніе христіанской морали имѣетъ необходимое отношеніе къ тѣмъ или инымъ догматамъ, представляющимъ его опору, на которой оно стоитъ. Такъ за ученіемъ о любви къ врагамъ, о прощеніи обидъ скрывается ученіе о милосердномъ Богѣ, Отцѣ всѣхъ, о Крестѣ, о всеобщей грѣховности; правило „подавляй чувственность въ пользу духа“ свое оправданіе находитъ въ христіанскихъ понятіяхъ о природѣ Бога, человѣка, его назначеніи здѣсь; вообще христіанская любовь къ ближнему основывается на идеѣ о Богѣ, какъ Любви, на ученіи объ искупленіи, воплощеніи, о единствѣ человѣческаго рода. Поэтому, чтобы сдѣлать выводъ изъ сказаннаго, всякое измѣненіе въ догматахъ должно вести къ соотвѣтственному измѣненію нравственныхъ идей въ христіанствѣ, какъ это мы и видимъ въ разныхъ христіанскихъ сектахъ и исповѣданіяхъ, а отрицаніе догматовъ, о которомъ идетъ рѣчь, къ отрицанію христіанской морали. Вотъ почему Церковь христіанская постоянно съ такою ревностью оберегала цѣлость своихъ догматовъ, всячески ограждая ихъ отъ искаженій (ересей), и преслѣдуя ересь, какъ величайшее и опаснѣйшее зло. Всякое заблужденіе въ сферѣ чисто-нравственной она прощала и прощаетъ человѣку, но ересь, искажающую и разрушающую самыя основы, на которыхъ зиждется христіанская жизнь, т. е. христіанское міросозерцаніе, она, въ случаѣ безуспѣшности предостереженія и вразумленія—казнитъ анаѳемой. [1]) Въ данномъ случаѣ, она руководится тѣмъ же духомъ, какой дѣйствуетъ въ словахъ Св. Ап. Павла: *Аще мы, или Ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ* (Гал. I, 8).

**2. Планъ или порядокъ изложенія догматовъ** въ системахъ догматическаго богословія бываетъ весьма разнообра-

[1]) Т. е. наказываетъ отлученіемъ отъ Церкви.

зенъ, и это разнообразіе системъ само по себѣ указываетъ на ихъ условное и относительное значеніе. Лучшимъ планомъ слѣдуетъ признать тотъ, который съ наибольшею простотою и безыскуственностью соединяетъ достоинство наибольшаго соотвѣтствія природѣ предмета. Съ точки зрѣнія этого послѣдняго достоинства нельзя признать удовлетворительными тѣ чисто-внѣшнія и механическія системы, въ которыхъ расположеніе и порядокъ изложенія вызываются не внутренними логическими требованіями, вытекающими изъ самого содержанія или предмета науки, а обусловливается какими-нибудь посторонними и внѣшними ему соображеніями. Сюда относятся: весьма обычный въ системахъ планъ *локальный*, а также *хронологическій*. а) *Локальный* (localis) планъ располагаетъ догматы въ томъ ихъ порядкѣ и послѣдовательности, въ какихъ они расположены въ символѣ вѣры. Системы, построенныя по этому плану, приблизительно въ такомъ порядкѣ излагаютъ догматы: 1) Ученіе о Богѣ Единомъ и Троичномъ въ Лицахъ; 2) ученіе о твореніи міра вообще; 3) міръ невидимый или ангелы; 4) міръ видимый; 5) человѣкъ; 6) Промыслъ Божій; 7) паденіе человѣка; 8) Искупленіе; 9) ученіе о Церкви; 10) о благодати и таинствахъ; 11) о загробной и вѣчной жизни. Этотъ методъ изложенія встрѣчается уже у Іоанна Дамаскина и у схоластическихъ богослововъ, но входитъ въ общее употребленіе со времени Меланхтона. Локальный планъ имѣетъ несомнѣнныя удобства простоты; кромѣ того нельзя отрицать, что въ Никео-Цареградскомъ символѣ истины до нѣкоторой степени излагаются въ порядкѣ внутренней ихъ связи, послужившемъ образцемъ для богословскихъ догматическихъ системъ. Образцы системъ локальныхъ имѣемъ и въ русскомъ богословіи. Таково, напримѣръ, *Арх. Антонія* „Догматическое богословіе Православной Каѳолической Восточной Церкви съ присовокупленіемъ общаго введенія въ курсъ богословскихъ наукъ.“ Содержаніе его распадается на *двѣ* главныхъ *части*: часть I—о Богѣ; часть II—о твари Его. Части распадаются на *отдѣленія:* въ первой ихъ два (1-е—о Богѣ единомъ, 2-е о Троичномъ въ Лицахъ), во 2-й части—три (1-е о вселенной

вообще, 2-е—объ ангелахъ (злыхъ и добрыхъ), 3-е—о человѣкѣ (А—ученіе о первобытномъ состояніи человѣка, Б—о благодатномъ его состояніи, В—ученіе о послѣдней судьбѣ человѣческаго рода). Система эта, имѣя всѣ особенности локальныхъ системъ вообще, кромѣ того отличается, хотя это и не особенно важно, неравномѣрностью своихъ частей. Какъ всѣ системы этого рода, она лишена связующаго и объединяющаго ее общаго центра или основной идеи, изъ которой раскрывалось бы содержаніе науки. Этотъ же планъ взятъ въ основаніе записокъ по богословію прот. *Н. Ѳаворова* „Очерки догматическаго православно-христіанскаго ученія", раздѣляющихся на слѣдующія пять частей: 1) Богъ самъ въ Себѣ (о Богѣ); 2) Богъ-Творецъ и Промыслитель (о мірѣ); 3) Богъ—искупитель (объ искупленіи; 4) Богъ—совершитель духовнаго обновленія искупленнаго человѣчества (объ освященіи); 5) Богъ—Царь вѣчнаго и блаженнаго царства святыхъ (о вѣчной жизни). Но здѣсь уже замѣтенъ связующій центръ, въ идеѣ о Божествѣ, Которое есть главный объектъ и сущность всего содержанія догматики.—б) *Хронологическій* планъ или способъ изложенія располагаетъ догматическое содержаніе въ порядкѣ сообщенія истинъ людямъ въ Божественномъ Откровеніи Ветхаго и Новаго Завѣта, или—по завѣтамъ (methodus foederalis.). Въ протестантскихъ догматическихъ системахъ, выдвигающихъ въ содержаніи антропологическій элементъ или даже построенныхъ на антропологической почвѣ, хронологическій планъ получаетъ видъ логическаго, связывающаго предметы по ихъ внутреннему сродству. Такого рода системы, обыкновенно, распадаются на *двѣ части:* I—человѣкъ въ состояніи грѣха (Ветхій Завѣтъ); II—человѣкъ въ состояніи благодати (Новый Завѣтъ). Эту систему встрѣчаемъ у Augusti, Coccejus, Witsius'a. Связующій центръ ея—въ идеѣ о человѣкѣ, служащемъ главнымъ и существеннымъ предметомъ догматики. Объективно-догматическія основы такого рода системъ могутъ представляться недостаточными. Во-первыхъ, главнымъ и существеннымъ предметомъ догматическаго или религіознаго знанія можетъ быть только Богъ, а не человѣкъ (см. 1 Іо. V, 20); *во-вторыхъ*, вся догматика сводится

къ *сотеріологіи* (ученіе о спасеніи). Впрочемъ, господственное мѣсто сотеріологической идеи въ догматической системѣ имѣетъ за себя догматическія основанія, но провести ее весьма трудно. в) Внѣшній характеръ получаютъ системы, берущія за основаніе для расположенія догматическаго матеріала ученіе о Богѣ Троичномъ или троично открывающемся въ мірѣ, какъ Творецъ (Отецъ), Промыслитель, и особенно людей, и Искупитель (Сынъ), и Освятитель (Духъ Святый). Расположеніе догматическаго матеріала по Лицамъ Св. Троицы (замѣтимъ, не у всѣхъ одинаковое) лежитъ въ основаніи догматическихъ системъ, напримѣръ, Марейнеке, Ширмера, Лейдеккера, Розенкранца, Мартензена. Въ образецъ такого тройственнаго дѣленія догматическаго матеріала можно привести догматику *Мартензена* (D^r. H. *Martensen*. Die shristliche Dogmatik). Содержаніе ея слѣдующее: Введеніе; христіанское ученіе о Богѣ; *ученіе о Богѣ Отцѣ:* твореніе міра, паденіе человѣка, промышленіе о мірѣ и человѣкѣ; *ученіе о Богѣ Сынѣ*: Боговоплощеніе во Христѣ; ходатайство Христа и Его дѣло; ученіе о Богѣ *Духѣ Святомъ*: исхожденіе Духа отъ Отца и Сына, основаніе Имъ Церкви, освященіе, порядокъ освященія, таинства, исполненіе Церкви. Такое расположеніе матеріала у Мартензена ничѣмъ не мотивировано; это потому, что оно и не можетъ быть ничѣмъ мотивировано. Ученіе о тройственномъ ѵпостасномъ откровеніи или дѣятельности Бога въ мірѣ вообще представляетъ слабое основаніе для такого плана догматики: оно ограничивается параллельнымъ ученіемъ о нераздѣльности Божественныхъ Ѵпостасей и ихъ дѣйствій въ мірѣ, въ которыхъ одновременно принимаютъ участіе всѣ три Лица Св. Троицы, хотя каждое—свое особенное (см. въ своемъ мѣстѣ). в) *Генетическій* планъ располагаетъ предметы догматики по ихъ внутренней логической связи, требуемой самою имъ природою; поэтому генетическія системы отличаются стройностью, послѣдовательностью и единствомъ изложенія. Всѣ эти свойства обусловливаются тѣмъ, что эти системы полагаютъ въ основаніе крайне разнообразнаго догматическаго содержанія какой-нибудь связующій ихъ единый центръ въ такой или иной идеѣ.

Пока намъ извѣстны двѣ такихъ идеи: идея о домостроительствѣ Божественнаго спасенія людей (сотеріологическая) и идея о Божествѣ, какъ главномъ объектѣ религіозно-догматическаго знанія (теологическая). Обѣ они имѣютъ за себя основанія въ самой Библіи. Библія съ одной стороны есть откровеніе Бога о Себѣ Самомъ человѣку, съ другой стороны отъ начала до конца она есть именно откровеніе Бога, спасающаго человѣка, откровеніе путей домостроительства спасенія людей. Обѣ онѣ одинаково объемлютъ собою все содержаніе Божественнаго Откровенія, имѣющаго цѣлью сообщить намъ познаніе о Богѣ и о путяхъ нашего спасенія. Однако въ смыслѣ научно-догматическаго принципа преимущество должно быть отдано идеѣ сотеріологической передъ теологической: въ ней лучше, т. е. съ меньшею искусственностью, обнимается все догматическое содержаніе, въ которомъ сотеріологія дѣйствительно занимаетъ господственное или центральное мѣсто. Образцевъ сотеріологическо-генетическихъ системъ въ русскомъ богословіи нѣтъ, а потому укажемъ ихъ протестантскій образчикъ въ сочиненіи *Вангеманна* „Христіанское вѣроученіе для образованныхъ читателей всѣхъ состояній и вѣроисповѣданій (конечно протестантскихъ), популярно изложенное на основаніи Св. Писанія“ (Dr. *Wangemann.* Christliche Glaubenslehre für gebildete Leser aller Stände und Bekentnisse etc. Berlin 1865). Система имѣетъ *три* главныхъ дѣленія (Abschnitt): I—Богъ и міръ въ ихъ первоначальномъ взаимообщеніи или соединеніи, II—Богъ и міръ въ ихъ противоположности другъ другу, произведенной грѣхомъ; III—Богъ и міръ въ ихъ возсоединеніи (Wiedervereinigung). Содержаніе 1-й части: A. Богъ до и внѣ міра въ Себѣ Самомъ; B—C.—Богъ, какъ Творецъ міра; D. Богъ, какъ Промыслитель міра; E. Первоначальная цѣль твари въ ея невинномъ состояніи. Содержаніе II-й части: A. Настоящее состояніе міра; B. Ученіе о діаволѣ; C. о грѣхѣ; D, о смерти и тлѣніи; E. взаимное общеніе между Богомъ и падшею тварью. Содержаніе III части: A. Приготовленіе къ искупленію или возсоединенію Бога и міра (твари); B. О Лицѣ Христа, какъ Посредника искупленія; C. о дѣлѣ Христа;

А—С. составляютъ первое главное поздраздѣленіе III-й части, соотвѣтствующее тому, что значится обыкновенно въ нашихъ догматикахъ подъ именемъ ученія объ Искупителѣ; вообще III часть и здѣсь имѣетъ три подраздѣленія: 1-е о Богѣ-Искупителѣ, 2) о Богѣ-Освятителѣ, 3-е—о Богѣ-Судіи. Содержаніе 2-го подраздѣленія о возсоединеніи между Богомъ и человѣкомъ, какъ дѣлѣ, исполнившемся на землѣ, или о Церкви, какъ тѣлѣ Христа: А. О Церкви ея существѣ и свойствахъ; В. о благодатныхъ учрежденіяхъ Церкви, какъ слово Божіе, таинства и т. п. Содержаніе 3-го подраздѣленія (Abtheilung) III-ей части или ученія о совершенномъ возсоединеніи между Богомъ и міромъ въ торжествующей Церкви: А. Переходное благодатное состояніе отъ смерти до воскресенія; В. Открытіе торжествующей Церкви съ пришествіемъ Христа, воскресеніемъ мертвыхъ и обновленіемъ міра; С. Конецъ міра—судъ и начало безконечной жизни. Планъ этотъ въ общемъ безукоризненъ и въ однихъ лишь подробностяхъ требуетъ незначительныхъ исправленій, и только такой планъ удовлетворяетъ требованіямъ научно-богословской догматической системы. Однако интересы наибольшаго распространенія и пользы требовали, чтобы мы въ предлагаемой системѣ требованіямъ истинно-научнымъ предпочли обычай и послѣдовали обычному и наиболѣе популярному въ русскихъ системахъ плану *теологическо-генетическому*, вліятельнымъ и типическимъ образцемъ котораго служитъ *митр. Макарія* „Православно-догматическое богословіе“ (ср. догматическія системы еп. Сильвестра и еп. Филарета Черниговскаго). Самъ *митр. Макарій* въ расположеніи догматическаго матеріала слѣдуетъ примѣру нѣкоторыхъ отцевъ древней Вселенской Церкви и указываетъ себѣ предшественника, въ частности, хотя по справедливости и нерѣшительно, въ Іоаннѣ Дамаскинѣ (§ 5, по изд. Спб. 1849 г., т. I, стр. 30—31). Вся система по разсматриваемому плану распадается на *двѣ* части: I—богословіе простое (Θεολογία ἁπλή) и II—благословіе „касающееся искупленія“ (Θεολογία οἰκονομική). Первое богословіе говоритъ о Богѣ вообще и общемъ Его отношеніи къ міру, какъ его Творца и промыслителя, и заключаетъ въ себѣ истины, соста-

вляющія содержаніе всѣхъ религій. Второе заключаетъ въ себѣ спеціально христіанскія истины и говоритъ о Богѣ въ Его особенномъ отношеніи къ міру и человѣку въ зависимости отъ вошедшаго въ міръ зла черезъ грѣхъ людей; оно, словомъ, учитъ о Богѣ Искупителѣ и о домостроительствѣ Божественнаго спасенія людей, какъ особенномъ великомъ дѣлѣ Божественнаго Промышленія о мірѣ и человѣкѣ. Двѣ эти части системы имѣютъ довольно сложныя или дробныя и иногда искусственныя дѣленія въ слѣдующихъ единицахъ по ихъ объему: часть, отдѣлъ, членъ, глава, параграфъ, а иногда употребляются и буквенныя обозначенія. Содержаніе I-й части распадается на два отдѣла: отд. I-й Богъ въ Самомъ Себѣ; въ отдѣлѣ I заключается гл. I—о Богѣ единомъ въ существѣ; глава II—о Богѣ Троичномъ въ Лицахъ; отд. II-й о Богѣ въ Его отношеніяхъ къ тварямъ заключаетъ въ себѣ членъ 1-й (о Богѣ, какъ Творцѣ міра) съ двумя главами (о твореніи вообще, о твореніи міровъ невидимаго и видимаго и человѣка), членъ 2-й (о Богѣ-Промыслителѣ) съ тремя главами: I—общее ученіе о Промыслѣ; гл. II—о Богѣ-Промыслителѣ міра духовнаго, гл. III—о Богѣ-Промыслителѣ человѣка. Часть *вторая* раздѣляется на *три* отдѣла: I—о Богѣ-Спасителѣ, II—о Богѣ-Освятителѣ, III—о Богѣ-Судіи. Въ I отдѣлѣ *двѣ главы*: I-я—о Богѣ, какъ Спасителѣ или Искупителѣ въ особенности; послѣдняя глава сама раздѣляется на два члена: 1-й—о Лицѣ I. Христа; 2-й—о дѣлѣ спасенія, совершенномъ I. Христомъ, или о таинствѣ искупленія. *Отд. II* съ одною главою, распадающеюся на члены: 1-й—о благодати, членъ 2-й—о Церкви, членъ 3-й—о таинствахъ. Отдѣлъ III-й не имѣетъ ни одной главы, но *два члена*: 1-й—о Богѣ, какъ Судіи для каждаго порознь, 2-й—для всего человѣческаго рода. Система въ этомъ видѣ несвободна отъ недостатковъ. Они заключаются въ очевидной *сложности* и *дробности* дѣленія; во внѣшней или технической *неправильности дѣленія* и въ его *искусственности*. Послѣдніе два недостатка требуютъ разъясненія. Правильность дѣленія состоитъ въ его *однообразіи* и въ однообразномъ употребленіи терминовъ или единицъ дѣленія. Системѣ не достаетъ иногда однообразія въ

дѣленіи (ср. во II части отд. II и III: при однихъ условіяхъ II отдѣлъ имѣетъ одну главу и два члена, а III отд. только два члена); въ ней употребляются одни и тѣ же термины дѣленія въ разныхъ объемахъ (напр. ср. употребленіе терм. *членъ*: въ 1-й части членъ—вторая по объему единица дѣленія и больше, чѣмъ *глава*, а во 2-й части—вторая единица дѣленія—не членъ, а глава, членъ же самъ дѣлается частью главы). Впрочемъ, болѣе важный недостатокъ заключается въ *искусственности* дѣленія по мѣстамъ, когда насильственно вводится въ требуемое дѣленіемъ содержаніе, такъ см. ч. I, отд. II, гл. II (о Богѣ-Промыслителѣ), гл. II и III въ особенности (ученіе о злѣ, которое по самой основной идеѣ дѣленія на богословіе простое (ἁπλή) и „касающееся искупленія“ должно быть отнесено во II-ю часть). Точно такъ же искусственно догматы о почитаніи святыхъ, иконъ, мощей, о молитвахъ за умершихъ отнесены въ послѣдній отдѣлъ II-й части, излагающій ученіе о Богѣ-Судіи. Этотъ недостатокъ требуетъ, конечно, исправленія, и примѣръ возможныхъ здѣсь исправленій мы можемъ видѣть въ программѣ Догматическаго Богословія для духовныхъ семинарій, установленной въ 1884 г. учебнымъ комитетомъ святѣйшаго синода (догматы о почитаніи святыхъ, иконъ, мощей, о молитвѣ за умершихъ отнесены въ отдѣлъ ученія о Церкви). Впрочемъ мѣстъ, требующихъ такого исправленія, немного и въ общемъ теологическо-генетическій планъ въ разсматриваемой системѣ проведенъ прекрасно. Системы этого типа могутъ имѣть и другой видъ, напр. какой представляется въ „Православномъ догматическомъ богословіи“ (1—2) *арх. Филарета Черниговскаго*. Весь курсъ здѣсь распадается на двѣ неравномѣрныя или даже несоразмѣрныя части (1-я часть имѣетъ т. I, стр. 1—190, а II-я часть въ т. I стр. 191—375+весь т. II („часть“) стр. 1—527): *первая* о Богѣ въ Самомъ Себѣ, *вторая*—Богъ въ явленіи тварямъ. Такой планъ дѣлаетъ невозможнымъ удовлетвореніе законному, въ сущности, требованію *соразмѣрности*, а потому мы останавливаемся на дѣленіи всего богословія на Θεολογία ἁπλή и Θεολογία οἰκονομική, т. е. на *двѣ* части, съ нѣ-

которыми существенными видоизмѣненіями на вышеуказанныхъ основаніяхъ. Такимъ образомъ содержаніе науки представляется здѣсь въ слѣдующемъ видѣ.

Часть I.

Отд. I. Богъ въ отношеніи къ человѣческому сознанію или *введеніе* въ Православно-Христіанское догматическое богословіе объ источникахъ Православно-Христіанскаго вѣроученія.

Отд. II. Богъ Самъ въ себѣ.

Отд. III. Богъ въ общемъ отношеніи къ міру, какъ его Творецъ и Промыслитель.

Часть II.

Отд. I. Ученіе о злѣ, его сущности и происхожденіи, какъ введеніе во вторую часть или ученіе о домостроительствѣ спасенія во Христѣ, и о Лицѣ Искупителя.

Отд. II. Ученіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ или объ основаніи благодатнаго царства на землѣ Господомъ I. Христомъ ради нашего спасенія.

Отд. III. Ученіе о совершеніи нашего спасенія въ благодатномъ царствѣ Христовомъ или основанной Господомъ I. Христомъ церкви.

Отд. IV. Ученіе о завершеніи домостроительства спасенія людей во Христѣ въ будущемъ Его царствѣ славы.

3. *Методъ, задачи и характеръ догматики.* Въ отношеніи къ методу научно догматическое богословіе должно удовлетворять слѣдующимъ требованіямъ. 1) Точно и ясно изложить церковное ученіе о догматѣ и, по возможности, словами символовъ или символическихъ книгъ тамъ, гдѣ этого требуетъ опасность нарушить точность при тонкости догматическихъ понятій... Но нѣтъ никакой надобности въ другихъ случаяхъ полагать препятствія къ свободному исповѣданію или выраженію истинъ, требуемому существомъ христіанской вѣры (Рм. X, 10). 2) Привести основанія догмата изъ *Св. Писанія* и 3) изъ *Св. Преданія*, т. е. доказать, что та или иная истина дѣйствительно есть догматъ (см. §§ 7—8). 4) Наконецъ, аргументація не будетъ законченною, если богословіе не приведетъ, гдѣ можно и насколько можно, осно-

ваній догматической истины „отъ разума“. Безъ всякаго сомнѣнія, раціональный элементъ входитъ сюда на томъ же основаніи и въ томъ же значеніи въ какихъ онъ входитъ въ познаніе религіозное вообще въ качествѣ одного изъ составныхъ его факторовъ. Его участіе здѣсь не только „не безполезно“ и „неизлишне, но и а) *необходимо*, и б) *неизбѣжно*. а) Оно необходимо для разъясненія догматическихъ истинъ (задача положительная), для ихъ защищенія и утвержденія въ нашемъ сознаніи черезъ опроверженіе противныхъ имъ положеній заблуждающейся религіозной и невѣрующей мысли (задача отрицательная—*полемическая* и *апологетическая* [1]). б) Участіе разума *неизбѣжно* въ научно-богословскомъ познаніи уже въ силу того, что оно есть, во-первыхъ, познаніе, а во-вторыхъ, при томъ,—научное. Всякая аргументація истины, какъ аргументація, и въ томъ числѣ аргументація отъ Св. Писанія и Св. Преданія есть дѣло разума. Вѣдь разумъ (и при томъ разумъ діавола) приводилъ доказательства отъ Св. Писанія І. Христу въ пустынѣ (Мѳ. IV, 6), доказательства Писанія (и Преданія) приводитъ и *латинско-протестантскій*, всякій еретическій и даже совсѣмъ невѣрующій разумъ, прикрывающійся авторитетомъ Божественнымъ. Итакъ, по самой логической природѣ доказыванія всякія доказательства, какого бы рода ни были они, неизбѣжно суть дѣло разума, такъ что рѣзкое раздѣленіе между догматическими аргументами, иногда допускаемое, основано на недоразумѣніи: въ доказательствѣ, въ наукѣ, разумъ неустранимъ. Нѣтъ никакой опасности для христіанской истины отъ такого участія ума въ богословіи, если умъ богослова есть богопросвѣщенный „умъ Христовъ“ (1 Кор. 2, 16); ему одному только открыто правильное и плодотворное пользованіе Св. Преданіемъ и Св. Писаніемъ,

---

[1]) Объ эти задачи тѣсно связаны и взаимно другъ-друга обусловливаютъ, такъ какъ, по справедливому замѣчанію одного уважаемаго и у насъ богослова Мартензена, успѣхъ опроверженія заблужденія (его сила и твердость) зависитъ отъ степени положительнаго знанія и разумѣнія истины, а послѣднему препятствіемъ служитъ существованіе заблужденій разума, которыя потому и необходимо устранить самому же разуму (*Martensen* „Die christliche Dogmatik“. Leipzig. 1886. § 34).

Но такой умъ хранится и воспитывается лишь въ Церкви Православной и во всей полнотѣ принадлежитъ всей Вселенской Церкви, а не ея одѣльнымъ членамъ. Достоинъ вниманія богословъ, руководящійся разумомъ Церкви въ трудахъ своихъ, хотя-бы и какъ внѣшнимъ авторитетомъ; но вполнѣ плодотворны и живоносны труды его лишь тогда, когда внѣшній авторитетъ превращается во внутренній авторитетъ вѣры, сливающей личный ограниченный разумъ съ Божественнымъ и вселенскимъ разумомъ непогрѣшимой Церкви (см. о св. Преданіи § 7).

Въ зависимости отъ авторской индивидуальности богослововъ-догматистовъ и по требованіямъ различныхъ задачъ, которыя они могутъ себѣ ставить, изъ трехъ догматическихъ методовъ можетъ выдвигаться то тотъ, то другой, чѣмъ сообщается къ каждомъ случаѣ особенный характеръ всей догматической системѣ. Догматическая система митр. *Макарія* отличается широтою и разносторонностью изслѣдованія вслѣдствіе почти равномѣрнаго, одновременнаго сочетанія всѣхъ трехъ методовъ; но и въ ней объяснительною запискою учебнаго комитета къ семинарской программѣ по догматикѣ подмѣчается нѣкоторое выдѣленіе второго метода (историческаго) въ изслѣдованіи, стремящагося войти въ полную силу въ другой, системѣ *еп. Сильвестра*, носящей по внѣшности характеръ историко-догматическій. Наконецъ, въ третьей, капитальной, богословской системѣ *арх. Филарета*, замѣтно для всякаго, надъ всѣми методами господствуетъ первый, отчего вся система получаетъ видъ такъ называемаго Библейскаго Богословія. (Вполнѣ вѣрно замѣчаніе объяснительной записки, что „свидѣтельства догматическихъ истинъ, находящихся въ Священномъ Писаніи, ни въ одной изъ отечественныхъ Догматикъ не приводятся съ такою осмысленностью и не раскрываются съ такою тщательностью, какъ въ этой системѣ“). Въ общемъ всѣ указанныя системы имѣютъ характеръ *положительно-догматическій*, свойственный патристическимъ догматическимъ твореніямъ, поскольку главная цѣль ихъ заключается въ положительномъ раскрытіи богатства содержанія, заключающагося въ догматическихъ истинахъ; но по

требованіямъ апологетическимъ и полемическимъ онѣ могутъ пріобрѣтать *полемическій* и *апологетическій* характеръ. *Апологетическій* и *философскій* характеръ сообщается системѣ господствомъ въ ней третьяго или раціональнаго метода надъ прочими, ставшимъ теперь почти обычнымъ въ протестантскомъ догматическомъ богословіи, которое особенно въ школѣ такъ называемаго посредствующаго богословія сливается съ Апологетикою нерѣдко подъ именемъ Философской Догматики (Ланге). Образцы такого рода системъ представляютъ Мартензенъ, Дорнеръ и др.

Не подражаніемъ западному богословію, а серьезными насущными нуждами времени и задачами современнаго русскаго богословія создается крайняя необходимость въ послѣдняго рода догматическихъ системахъ философско-апологетическаго характера, или, по крайней мѣрѣ, особеннаго вниманія со стороны богослововъ-догматистовъ къ третьему методу догматическихъ системъ,—въ той части догматическаго ихъ содержанія, которая падаетъ на долю такъ называемыхъ доказательствъ истинъ отъ разума. Доказывать догматическія истины отъ разума или защищать ихъ раціонально, значитъ ставить истины въ извѣстное отношеніе и въ связь съ наличнымъ содержаніемъ современнаго человѣческаго разума. Но содержаніе разума, его истины и заблужденія, какъ показываетъ опытъ, постоянно мѣняется (не по существу, а по формѣ); а потому и разсматриваемая часть догматическаго богословія соотвѣтственно этому подлежитъ закону постоянной измѣнчивости и требуетъ подновленія, если богословъ хочетъ обращаться къ обществу съ живымъ, а не мертвымъ словомъ. Сюда вполнѣ примѣнима прекрасная мысль *арх. Филарета Черниговскаго*, высказанная имъ въ „Православномъ догматическомъ богословіи“:.. „новые богословы, чтобы быть достойными своего имени, не должны довольствоваться свѣдѣніями старыхъ временъ, а должны слѣдить за современнымъ состояніемъ наукъ“ (изд. Черниговъ. 1864 г., т. I, стр. 2 [1]). Справедливость требуетъ сказать, что этой мысли особенно не посчастливилось въ практическомъ осуществленіи у насъ.— Усиленіе вниманія богослововъ-догматистовъ къ раціональ-

ной сторонѣ догматическихъ системъ настоятельно требуется нуждами времени, которымъ богословъ обязанъ отвѣчать. Ослабленіе вѣры въ образованномъ обществѣ и усиленіе невѣрія, питающагося лжеименнымъ разумомъ, дѣлаютъ неизбѣжнымъ и обязательнымъ апологетическій методъ въ богословіи и даютъ ему перевѣсъ, можетъ быть—временный, надъ положительнымъ или катехизическимъ. Прежде необходимо расчистить пути для истины и устранить на нихъ всѣ безчисленныя препятствія въ видѣ безчисленныхъ заблужденій и лжи невѣрія, въ атмосферѣ котораго дышитъ и живетъ съ самаго рожденія современная душа образованнаго человѣка. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что въ настоящее время христіанскія истины не найдутъ доступа къ сердцу современнаго культурнаго человѣка, прежде чѣмъ не пройдутъ благополучно черезъ его умъ, отравленный сомнѣніями и ослабленный въ духовномъ познаніи привычками противнаго ему раціонализма. И мы вынуждены теперь обращаться къ уму, чтобы со временемъ получить доступъ и къ сердцу современнаго человѣка. Эта истина, теперь уже начинающая сознаваться нѣкоторыми и выраженная авторитетно и горячо *арх. Херсонскимъ Никаноромъ* въ одномъ изъ его словъ [1]), должна войти живымъ и обновляющимъ началомъ не только въ богословіе, но и во всѣ отрасли богословско-пастырскаго христіанскаго учительства. Въ живомъ сознаніи ея сокрыты великія блага для Церкви Православной, и кто сколько-нибудь можетъ потрудиться для торжества ея, тотъ долженъ выйти на этотъ трудъ, требуемый обстоятельствами времени, христіанскимъ долгомъ и любовію къ малымъ въ вѣрѣ.

4. *Границы догматики*, повидимому, ясно указываются въ самомъ ея названіи, какъ науки о догматахъ: догматика ограничивается областью догматовъ. Но при отсутствіи абсолютнаго согласія въ понятіи о догматѣ возникаютъ трудности въ опредѣленіи границъ догматики. Если мы встрѣчаемъ въ

---

[1]) См. слово на день св. Андрея Первозваннаго *О долгѣ духовнаго пастырства*, помѣщенное въ т. V полнаго собранія проповѣдей, изд. 1891 г. (первонач. въ „Пр. восл. Обозрѣніи“ 1888 г., кн. XI).

прежнихъ догматическихъ системахъ смѣшеніе догматическихъ истинъ съ другими, то оно тамъ выступаетъ слишкомъ ясно и безспорно, когда, напр., въ „Точномъ изложеніи Православной вѣры“ св. *Іоанна Дамаскина* попадаются цѣлые отдѣлы и главы изъ естествознанія (кн. II, гл. V—X), психологіи и физіологіи (ibid. гл. XIII—XXV), а также излагаются истины нравственныя (кн. III, гл. XX—XXV; кн. IV, гл. XXII—XXIV), обрядовыя (кн. IV, гл. XII). Но есть случаи, когда догматическія истины не легко отдѣлимы отъ другихъ истинъ по тѣсной связи съ ними,—почти до полнаго сліянія съ ними. Болѣе точное и полное опредѣленіе догмата дается въ системѣ митрополита Макарія; но и его опредѣленіемъ не устраняются случаи этого рода. Существенными признаками догматической истины служатъ слѣдующія черты: что а) она находится въ Божественномъ Откровеніи; б) что она есть истина теоретическая или истина вѣры, усвояемая вѣрующимъ умомъ; что в) она относится къ существу христіанской религіи и г) необходима безусловно для спасенія человѣка. Всѣмъ этимъ предполагается установить отличіе догматическихъ истинъ отъ истинъ нравственныхъ, историческихъ, обрядовыхъ и каноническихъ, не составляющихъ содержанія догматики. Конечно, этимъ опредѣленіемъ успѣшно исключаются изъ догматики истины каноническія и обрядовыя, но не всегда историческія и нравственныя. Есть такія христіанскія историческія истины, которыя вполнѣ подходятъ подъ данное опредѣленіе и входятъ въ содержаніе догматики; таковы: сотвореніе міра Богомъ, сотвореніе человѣка по образу Божію, грѣхопаденіе первыхъ людей со всѣми его печальными послѣдствіями, воплощеніе Сына Божія отъ св. Дѣвы Маріи, Его искупительныя страданія и смерть, Воскресеніе и Вознесеніе, основаніе Церкви и сошествіе Св. Духа на апостоловъ, болѣе того—откровеніе Св. Троицы въ событіяхъ Новаго Завѣта. Другими словами, всѣ основныя догматическія истины въ то же время суть истины историческія,—созерцательныя и историческія въ одно и то же время. Точно такъ же даннымъ опредѣленіемъ не исключаются нравственныя христіанскія истины изъ области догматики. Онѣ а) заключены

въ Божественномъ Откровеніи; б) истины нравственныя суть въ то же время и созерцательныя или теоретическія, поскольку онѣ служатъ объектомъ ума и усваиваются умомъ, равно какъ и, наоборотъ, истины теоретическія или христіанскіе догматы суть всѣ въ то же время истины нравственныя по той сторонѣ, которою онѣ связаны съ нравственностью и нашею волею, и поскольку онѣ усваиваются и должны усваиваться, по требованію самой христіанской религіи, не однимъ „вѣрующимъ умомъ“, но сердцемъ и волею и осуществляться въ жизни; в) нельзя также и о нравственныхъ истинахъ не сказать, что онѣ относятся къ существу христіанской религіи, которая въ отличіе отъ знанія или философіи обнимаетъ не одинъ умъ и ему принадлежащую область, но и сердце (чувство+воля) съ принадлежащею ему практическою областью,—нельзя сказать, что нагорная проповѣдь не относится къ самому существу христіанской религіи, какъ возстановленнаго союза между Богомъ и человѣкомъ: союзъ этотъ возстановляется не на одномъ истинномъ познаніи христіанскомъ, но и на основѣ нравственнаго и всецѣлаго духовнаго обновленія человѣка; г) наконецъ о нравственныхъ христіанскихъ истинахъ нельзя сказать, что онѣ не нужны для спасенія человѣка (Мѳ. 7, 21; Іак. 2, 24; Іо. 2, 4: Рм. 2, 13; Мѳ. 16, 24, 1 Кор. 6, 9 и др.), когда добрыя дѣла въ православныхъ догматикахъ разсматриваются, какъ необходимое условіе спасенія на-ряду съ вѣрою (и митр. Макарій т. IV, § 198). Эта органическая связь теоретическаго и нравственнаго въ христіанскомъ ученіи дѣлаетъ нелегкою однакоже необходимую задачу выдѣленія истинъ теоретическихъ или догматическихъ изъ ряда чисто-нравственныхъ. Существованіе этой трудности наглядно подтверждаетъ то обстоятельство, что въ то время, какъ почти во всѣхъ догматическихъ системахъ на ряду съ догматами разсматриваются ученія о почитаніи святыхъ и ангеловъ, мощей и иконъ, *арх. Филаретъ* (Черниг.) отказывается вводить ихъ въ догматическую систему на основаніи явно-практическаго характера этихъ истинъ, явствующаго уже изъ самаго слова „почитаніе“, которое „говоритъ, что эти предметы относятся къ ученію о христіанской

жизни". Есть, можетъ быть, доля правды въ объясненіи того, почему, по мнѣнію преосвященнаго богослова-догматиста, эти практическія истины вводятся въ догматику: очень можетъ быть, что иногда для сообщенія истинѣ особенной важности стараются возвести ее въ степень догмата; но съ рѣзкимъ раздѣленіемъ истинъ нравственныхъ и догматическихъ, проводимымъ замѣтно у преосвященнаго автора, нельзя согласиться. Что касается вопроса, могутъ ли считаться упомянутыя истины догматами, то рѣшеніе его лежитъ внѣ частной компетенціи; одно несомнѣнно въ виду самаго существованія этого вопроса, поставленнаго русскимъ богословомъ, что принадлежность ихъ къ догматикѣ не безусловно необходима. Истина требуетъ къ сему прибавить, что возможный неуспѣхъ въ дѣлѣ выдѣленія истинъ собственно догматическихъ изъ нравственныхъ нисколько не опасенъ съ точки зрѣнія православно-христіанскаго понятія объ одинаковой необходимости для нашего спасенія истинъ теоретическихъ и практическихъ (нравственныхъ). Проводимое между ними раздѣленіе по требованіямъ логическаго христіанскаго разума или богословія не нужно для спасенія: для спасенія благодѣтельно ихъ смѣшеніе, а раздѣленіе полезно постольку, поскольку помогаетъ болѣе отчетливому и ясному ихъ уразумѣнію [1]).

---

[1]) Наглядный и убѣдительный образецъ тѣсной связи догматическихъ истинъ съ нравственными можно указать въ *догматѣ о назначеніи человѣка*: эта догматическая истина есть вмѣстѣ съ тѣмъ коренная истина этики, указывающая идеальную цѣль человѣческой дѣятельности и жизни, и здѣсь нравственное и догматическое совпадаетъ и сливается.

# ОТДѢЛЕНІЕ

# II.

# О Богѣ въ Самомъ Себѣ.

# I.

## Ученіе о Богѣ Единомъ по существу.

### 1. Богъ по Своему существу (§ 9).

По Своей природѣ или существу *Божество есть Духъ безпредѣльный.* Называя Божество Духомъ, мы, по подобію съ нашимъ духомъ, представляемъ Его существомъ разумнымъ, живымъ и личнымъ; называя Его безпредѣльнымъ, хотимъ выразить идею о безконечномъ совершенствѣ Духа Божественнаго, Его превосходствѣ надъ всѣмъ существующимъ и мыслимымъ бытіемъ, несоизмѣримость съ міромъ. Хотя духовность Божественнаго Существа дѣлаетъ Его для насъ нѣсколько близкимъ, однако безпредѣльность Его указываетъ на то, что и духъ человѣческій не можетъ, подобно всему существующему, итти въ какое-либо сравненіе съ Духомъ Божественнымъ: Богъ выше всего, выше всякаго сравненія, выше всякой нашей мысли, необъятенъ, неизреченъ. Въ Св. Писаніи духовность и безпре-

дѣльность Божества раскрываются или вмѣстѣ, или порознь: Ветхій Завѣтъ раскрываетъ болѣе идею безпредѣльности Божества, Его отрѣшенности отъ міра или премірности въ противоположность языческому натурализму, смѣшивавшему до полнаго слія нія Божество съ тварію и искавшему Бога въ самой твари: Новый Завѣтъ яснѣе раскрываетъ идею духовности Божества. На языкѣ человѣческомъ нѣтъ словъ для выраженія идеи безпредѣльности Божественнаго Существа: по этой причинѣ она раскрывалась свящ. писателями Ветхаго Завѣта въ образахъ и сравненіяхъ языкомъ метафорическимъ и наглядным. *Кому уподобите вы Бога,* спрашиваетъ прор. Исаія, *и какое подобіе найдете Ему?* (XL, 18, 25). Не только внѣшняя природа, но и человѣкъ, даже все человѣчество— ничтожество, съ которымъ нельзя и сравнить Бога. *Народы* предъ Нимъ *какъ капля изъ ведра, какъ пылинка на вѣсахъ* (ст. 15). *Весь міръ передъ Нимъ какъ колебаніе стрѣлки вѣсовъ, или какъ капля утренней росы, сходящей на землю* (Пр. Сол. XI, 23). Идея премірности Божества въ Ветхомъ Завѣтѣ выражалась названіемъ Бога: *Святый* или *Святый* Богъ *Израилевъ* (Исх. XV, 11; Ис. LVII, 15; VI, 2. 3; XL. 18, 25; V, 16; 1 Цар. II, 2 и др.). Въ этомъ названіи заключается, кромѣ нравственнаго, еще и тотъ смыслъ, что Богъ есть Существо безконечное, отрѣшенное отъ всего видимаго, вещественнаго, премірное, безмѣрно-возвышенное надъ всѣмъ конечнымъ (*Kadosch* по-еврейски значитъ святый, выдѣленный, особенный, необычайный). Запрещеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ дѣлать какое-либо подобіе, или изображеніе Бога (зап. 2-я) истекало именно изъ этой идеи о премірности или безпредѣльности Бога, несоизмѣримой и несравнимой ни съ чѣмъ конечнымъ.

Въ этой же идеѣ сама собой подразумѣвалась и идея о духовности Божественнаго Существа. Послѣдняя идея раскрывалась и другими способами, прямо: но окончательно и во всей полнотѣ она открыта въ Новомъ Завѣтѣ: Самъ Господь І. Христосъ съ непререкаемою ясностью засвидѣтельствовалъ духовность Божества въ бесѣдѣ Своей съ Самарянкою, когда сказалъ: *Духъ есть Богъ* (Ев. Іо. IV, 24).

Только въ такомъ представленіи о Божествѣ, какъ Духѣ безпредѣльномъ, Существѣ личномъ и Живомъ, находятъ Себѣ полное удовлетвореніе и здравый разумъ, и всѣ религіозныя стремленія, вытекающія изъ здраваго религіознаго чувства или сознанія. Стремленіе разума найти достаточное объясненіе для существующихъ въ мірѣ порядка, премудрости и разума полное удовлетвореніе получаетъ въ христіанскомъ ученіи о Разумной Первопричинѣ всего сущаго. Религіозное чувство, указывающее человѣку въ Божествѣ Существо всесовершеннѣйшее, источникъ истиннаго, прекраснаго и добраго и источникъ единственный въ виду призрачности всѣхъ конечныхъ совершенствъ и благъ, побуждающее человѣка въ соединеніи съ Богомъ искать осуществленія всѣхъ стремленій и желаній, только въ христіанскомъ ученіи о Богѣ, какъ Существѣ Личномъ, живомъ, разумномъ можетъ находить себѣ полное удовлетвореніе: существо мертвое, глухое къ нашимъ мольбамъ, неспособное намъ отвѣтить и насъ понять, чуждое намъ, не можетъ быть предметомъ религіозныхъ стремленій человѣка, и религія не мыслима безъ живого личнаго Бога, Существа безпредѣльно-совершеннаго. Однимъ словомъ, Богъ, по ученію христіанскому, а) есть, по Своей духовности, такое Существо, съ Которымъ человѣкъ, какъ существо разумное, можетъ входить въ живое обще-

ніе, б) по Своей безпредѣльности есть Существо, заключающее въ Себѣ въ безпредѣльной, неизмѣримой, безмѣрно-необъятной полнотѣ и въ безконечной степени все, что требуется для совершенства и блаженства человѣка.

Разъясненія.

Достоинства *теизма* или христіанскаго ученія о Богѣ Премірномъ и личномъ яснѣе выступаютъ при сравненіи его съ пантеистическимъ воззрѣніемъ. Приписывая Божеству безграничное совершенство, на дѣлѣ пантеизмъ отрицаетъ его въ Богѣ, отрицая въ Немъ личность и безпредѣльность. Пантеизмъ есть такое міровоззрѣніе, которое, какъ показываетъ его названіе, видитъ во всѣхъ формахъ и видахъ бытія проявленіе и развитіе единой міровой, безконечной субстанціи (сущности), которая и есть Божество. Пантеизмъ, въ противорѣчіи съ принимаемымъ имъ свойствомъ Божественной безпредѣльности, представляетъ Божество имманентнымъ міру на подобіе силы, въ сокровенныхъ нѣдрахъ которой покоится все существующее, дѣйствующей и проявляющейся въ мірѣ на подобіе души, заключенной въ тѣлѣ. По образному выраженію въ священныхъ книгахъ индусовъ міръ—тѣло или одежда Божества, а въ переводѣ на точный языкъ философіи это означаетъ полное сліяніе міра съ Богомъ и Бога съ міромъ, не существующихъ отдѣльно и независимо другъ отъ друга: міръ это видимая сторона въ Богѣ, Богъ—это невидимое міра, его сокровенная сторона,—та таинственная бездна бытія, изъ которой все возникаетъ и въ которую все возвращается.

Оставляя въ сторонѣ различныя формы, въ которыя отлился пантеизмъ въ религіозныхъ и философскихъ системахъ, кратко отмѣтимъ его недостатки съ трехъ точекъ зрѣнія: а) съ точки зрѣнія его отношенія къ здравому *религіозному сознанію* или идеѣ о Божествѣ, какъ Существѣ Всесовершенномъ; б) съ точки зрѣнія здраваго понятія *о мірѣ* и о разныхъ фактахъ опытной дѣйствительности; в) съ точки зрѣнія его внутренней *логической* состоятельности. а) Съ точки зрѣ-

нія идеи о Богѣ, какъ Существѣ Всесовершеннѣйшемъ, Божество необходимо мыслить Существомъ духовнымъ, т. е. живымъ и личнымъ. Здравое сознаніе человѣчества всегда и вездѣ въ оцѣнкѣ сравнительнаго достоинства предметовъ и явленій природы отдаетъ предпочтеніе духовному передъ тѣлеснымъ или матеріальнымъ, личному передъ безличнымъ. Превосходство человѣка передъ всѣми другими тварями въ природѣ обусловливается съ неоспоримою для всѣхъ очевидностію его духовностью и личностью. Но если такова тварь, то безпредѣльное Существо, создавшее человѣка, тѣмъ болѣе необходимо мыслить Личнымъ Существомъ. Въ оправданіе свое пантеизмъ, со времени Спинозы, приводитъ странныя соображенія. Онъ утверждаетъ, что безконечное не можетъ постигаться подъ какою-либо частною формою, а также и подъ формою личности, не переставая быть безконечнымъ, т. е. всеобъемлющимъ и безпредѣльнымъ: его можно мыслить подъ общею неопредѣленною формою міровой субстанціи, чего-то отрѣшеннаго отъ всякаго конкректнаго или частнаго содержанія, въ видѣ acti purissimi (т. е. его совсѣмъ нельзя мыслить, что и явствуетъ изъ тѣхъ туманныхъ опредѣленій, какія даются Ему въ философіи пантеистической). Въ основѣ этихъ соображеній лежитъ крупная ошибка, касающаяся пониманія совершенства вообще. Пантеизмъ мыслитъ совершенство чисто количественно, экстенсивно, а не качественно или интенсивно: Безконечное безконечно для него лишь потому, что она, какъ ens purissimum, вмѣщаетъ въ Себѣ все существующее и возможное бытіе, а не потому, что Оно по качеству или содержанію Своего бытія есть безконечная полнота бытія, полнота всяческаго совершенства. Такимъ образомъ пантеизмъ, вопреки здравому смыслу, прибѣгаетъ для оцѣнки предметовъ къ мѣркѣ чисто внѣшней,—къ его пространственнымъ, а не качественнымъ свойствамъ... Далѣе, съ точки зрѣнія здраваго религіознаго сознанія, Бога можно мыслить, какъ Существо безпредѣльное, лишь трансцедентнымъ: всякое пріобщеніе Бога къ жизни міра, Его смѣшеніе или сліяніе съ міромъ есть оскорбленіе здраваго религіознаго сознанія и чувства. Для здороваго религіознаго чувства въ концѣ концовъ

пантеизмъ является рѣшительнымъ отрицаніемъ религіи и Бога,—не менѣе, чѣмъ атеизмъ, хотя и не такъ прямо, какъ послѣдній: а) отрицая Бога личнаго и живого, пантеизмъ отрицаетъ религію, которая есть стремленіе человѣка къ живому общенію съ Богомъ живымъ; б) отрицая самостоятельность человѣка и видя въ немъ лишь модусъ Божественнаго бытія, часть Божества, пантеизмъ отрицаетъ религію, т. е. благоговѣйное стремленіе конечной твари возвыситься къ Безконечному Существу: въ пантеизмѣ не можетъ быть религіознаго отношенія (благоговѣнія и поклоненія) человѣка и Бога, а есть только отношеніе Бога къ Богу въ человѣкѣ; в) пантеизмъ отрицаетъ религію, отрицая въ Богѣ не только всесовершенство, но и тѣ совершенства, какія принадлежатъ ограниченнымъ существамъ (личность, разумъ, свобода); но пантеизмъ отрицаетъ въ Богѣ не только это, но и всякое опредѣленное содержаніе, опредѣленныя качества, сводя Его на что-то немыслимое, ἄλογον. Однимъ словомъ, пантеизмъ отрицаетъ и разрушаетъ религію, разрушая или извращая истинное понятіе о Богѣ Всесовершенномъ. Онъ, какъ увидимъ, разсчитанъ лишь на ненормально развитое религіозное чувство, самъ будучи его продуктомъ. б) Уничтожая истинное понятіе о Богѣ, пантеизмъ противорѣчитъ и правильному понятію о мірѣ: разсматривая міръ, какъ жизнь Божества, онъ отрицаетъ его самостоятельность или, лучше, уничтожаетъ то, что называется міромъ. Для него, такимъ образомъ, нѣтъ и человѣка, какъ личности или индивидуальности, т. е. существа независимаго, въ себѣ самомъ замкнутаго, какъ нѣтъ и другихъ субстанцій въ мірѣ. Человѣкъ—это вѣтка съ общаго древа жизни вселенной, это пузырь, на мгновеніе появляющійся на поверхности великой бездны мірового бытія и т. п., личность—его иллюзія, свобода—тоже иллюзія и т. д. Такимъ образомъ, не сумѣвъ объяснить явленія (факты) опыта, свидѣтельствующія объ относительной самостоятельности міра, пантеизмъ, въ явное противорѣчіе съ нимъ, объявляетъ все (міръ, человѣка, свободу, совѣсть) иллюзіею, т. е. отказывается отъ объясненія; вмѣсто объясненій онъ отрицаетъ необъяснимыя явленія, вмѣсто доказа-

тельствъ онъ все рѣшаетъ положеніемъ, которое слѣдовало бы доказать, когда утверждаетъ, что міръ, человѣкъ, свобода и проч.—иллюзія; в) Пантеизмъ, наконецъ, самъ въ себѣ имѣетъ себѣ приговоръ,—въ своихъ внутреннихъ логическихъ противорѣчіяхъ. Онъ есть сплошное издѣвательство надъ человѣческою логикою, нарушеніе элементарныхъ ея законовъ, напр., тождества, достаточнаго основанія. Законъ достаточнаго основанія, напр., требуетъ мыслить въ дѣйствіи не больше и не меньше, чѣмъ то заключается въ причинѣ (пропорціональность между причиною и дѣйствіемъ). Но въ пантеизмѣ ограниченный міръ выводится изъ неограниченнаго Существа, конечное приписывается безконечному (даже всякое зло и недостатки въ мірѣ); съ другой стороны, изъ причины выводится больше, чѣмъ слѣдуетъ, когда неразумное объявляется причиною разумнаго и премудраго, безличное—личнаго и безкачественное—качественно-опредѣленнаго и т. п.

Пантеизмъ есть явленіе въ исторіи человѣческаго ума, можно сказать, обыкновенное, постоянное; онъ принадлежитъ древнему времени и язычеству такъ же, какъ новому и европейской философіи. Его распространенность и живучесть однако легко объясняются не его объективными достоинствами, а субъективными причинами,—его соотвѣтствіемъ требованіямъ и запросамъ ненормально развитого и даже извращеннаго религіознаго чувства. Корни его глубоко лежатъ въ душѣ человѣка, какою она намъ представляется при свѣтѣ христіанскаго ученія. По своей психологической природѣ или сущности пантеизмъ, т. е. обоготвореніе міра и низведеніе Бога до міра, Творца—до твари, вполнѣ совпадаетъ съ сущностью язычества, гдѣ люди „славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся... и поклонялись и служили твари вмѣсто Творца“ (Рмл. I, 23—25). Всякому извѣстно, что язычество есть обоготвореніе предметовъ видимаго міра, исканіе Бога или Безконечнаго въ твари и въ бытіи конечномъ; въ древнихъ историческихъ религіяхъ язычества понятія о Богѣ въ общемъ носили пантеистическій характеръ, отъ котораго не освободилась и философія древняго міра въ лицѣ

даже лучшихъ своихъ представителей (Платона и Аристотеля). Слѣдовательно, вопросъ о субъективныхъ условіяхъ или происхожденіи пантеизма вполнѣ естественнымъ образомъ сводится къ вопросу, уже разработанному въ Богословіи, о сущности и происхожденіи язычества. Всѣ отцы Церкви (особенно св. Климентъ Александрійскій и Аѳанасій Великій) выводятъ обоготвореніе твари или язычество изъ нравственнаго развращенія или одичанія, повлекшаго за собою и умственное помраченіе (вслѣдствіе уже раскрытой выше тѣсной связи ума и сердца въ познаніи). Сущность развращенія или нравственнаго паденія въ начальномъ періодѣ человѣческой исторіи, какъ и теперь, заключалась въ ослабленіи или прекращеніи, болѣе или менѣе сознательномъ, любви человѣка къ Богу, въ предпочтеніи Богу сотвореннаго Имъ міра, въ „любленіи твари паче Творца“. Сердце человѣческое болѣе, чѣмъ что-либо другое, не любитъ пустоты: громадная и ненаполнимая пустота, образовавшаяся въ немъ съ исчезновеніемъ любви къ Богу, немедленно и постепенно все болѣе и болѣе наполняется тѣмъ, что ближе къ нему: онъ начинаетъ любить міръ и болѣе всего себя въ этомъ мірѣ *(чувственность* и *самолюбіе)*. Это ниспаденіе сердца изъ области сверхчувственнаго и безконечнаго въ область чувственно-конечнаго дѣлается роковымъ для всѣхъ силъ человѣческаго духа, всего его существа: сердце вслѣдъ за собою и своимъ паденіемъ увлекаетъ внизъ все духовное существо человѣка. Прежде всего—умъ. Умъ человѣка тамъ, гдѣ его желанія: *Идѣже бо есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше* (Мѳ. VI, 21). Человѣкъ, помѣстивъ всѣ свои блага въ мірѣ, помѣстилъ въ немъ и свое сердце, и свой умъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и идею о Совершеннѣйшемъ. Эта идея о всесовершеннѣйшемъ стала растворяться мало-по-малу въ области относительно-совершеннаго бытія,—по той мѣрѣ, по какой усиливалось тяготѣніе человѣка къ низу, разобщеніе съ Богомъ и забвеніе о Немъ, пока, наконецъ, она совсѣмъ не растворилась и не исчезла безъ остатка въ конечномъ, низойдя на ступень самаго смутнаго и неяснаго сознанія о Богѣ. Такъ слилось безконечное и совершеннѣйшее въ развращенномъ

сердцѣ и омраченномъ умѣ человѣка съ конечнымъ и несовершеннымъ міромъ: такъ возникъ пантеизмъ. *Омрачилось несмысленное сердце* людей, *называя себя мудрыми, обезумѣли... Они замѣнили истину Божію ложью и поклонялись, и служили твари вмѣсто Творца* (Рм. I, 21). Такимъ образомъ, пантеизмъ есть продуктъ (произведеніе) ненормальнаго религіозно-нравственнаго состоянія человѣка, и можетъ успѣшно процвѣтать лишь на почвѣ послѣдняго. Не чѣмъ инымъ, какъ только страшнымъ забвеніемъ Бога, омраченіемъ сердца можно объяснить и настоящій успѣхъ пантеистическаго міровоззрѣнія, столь противнаго здоровому религіозному сознанію и чистой совѣсти. Значительная доля этого успѣха, быть можетъ, объясняется неопредѣленностью общаго воззрѣнія на Божество, столь пріятнаго для агностицизма новѣйшаго времени. Этимъ самымъ пантеизмъ много говоритъ и поэтической фантазіи и эстетическому чувству, вдохновляющимся болѣе темными, загадочными и таинственными сторонами бытія; пантеизмъ именно своимъ ученіемъ о Богѣ отводитъ обширное мѣсто таинственному въ своемъ міровоззрѣніи (Гёте, Шиллеръ, Тургеневъ, Л. Толстой и др.). Но это уже принадлежитъ къ разряду вторичныхъ моментовъ, обусловливающихъ происхожденіе и развитіе пантеистическихъ міровоззрѣній [1])

## О свойствахъ Божіихъ (§ 10).

Божество есть безконечная полнота совершенствъ, неизмѣримая и не обнимаемая умомъ. Оно заключаетъ въ Себѣ въ безпредѣльной мѣрѣ больше той совокупности свойствъ или совершенствъ, какія доступны человѣческому сознанію и какія послѣднее

[1]) Тождество язычества и пантеизма составляетъ основную идею замѣчательнаго, но мало и неумѣло оцѣненнаго у насъ, труда *еп. Хрисанѳа*: „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“ I—III. Немаловажный моментъ въ исторіи образованія и развитія пантеизма представляетъ отрицаніе христіанскаго догмата о Богѣ Тріединомъ или незнакомство съ нимъ, о чемъ см. ниже въ своемъ мѣстѣ.

можетъ мыслить въ Божествѣ на основаніи естественнаго и особенно Сверхъестественнаго Откровенія. Съ другой стороны, и это незначительное число свойствъ Божественныхъ, мыслимыхъ для человѣческаго сознанія, далеко не обнимаетъ послѣднихъ: Богъ остается непостижимъ и въ тѣхъ свойствахъ Своихъ, которыя Онъ благоволилъ открыть намъ.

Мысль наша восходитъ къ истинному понятію о Богѣ путемъ отрицанія въ Немъ всѣхъ и всякихъ несовершенствъ бытія конечнаго и возвышенія совершенствъ бытія этого въ степень безконечную въ тѣхъ случаяхъ, когда мы идемъ въ познаніи Бога путемъ аналогіи (via analogiae): посему мы болѣе знаемъ о томъ, чего нѣтъ въ Богѣ, чѣмъ о томъ, что есть въ Немъ. Какъ Существо безпредѣльное. Божество должно быть самобытно, неизмѣняемо, вѣчно, вездѣсуще, всемогуще; какъ Существо духовное, Богъ имѣетъ и силы, принадлежащія и духу человѣческому: умъ, волю, чувство; но какъ Безпредѣльное, Онъ обладаетъ ими въ безпредѣльно-совершенной степени: Онъ всевѣдущъ, премудръ, высочайше свободенъ, всесвятъ, всеблагъ, всеправеденъ, вседоволенъ.

А) *Самобытность*—указываетъ на то свойство абсолютно-совершеннаго Существа, по которому Оно въ Своемъ бытіи и существованіи не зависитъ ни отъ чего сторонняго, существуя отъ Самого Себя и чрезъ Само Себя (per Se) въ противоположность бытію условному и конечному, гдѣ каждый предметъ въ своемъ происхожденіи и существованіи обусловленъ другими предметами, а вся совокупность предметовъ ограниченнаго бытія, въ концѣ концовъ, черезъ цѣпь условныхъ причинъ, послѣднее достаточное условіе и причину своего существованія имѣетъ въ Томъ,

Кому принадлежитъ истинное бытіе, и Кто существуетъ безусловно. Нельзя не мыслить самобытность въ Существѣ, Которое обладаетъ абсолютною полнотою бытія и потому истинно существуетъ. Названіемъ Бога „Іегова“ или „Сущій“ (Исх. 3, 15) св. Библія выражаетъ именно эту идею, что бытіе въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ только Богу, Существу самобытному и независимому. Всему другому приписывается бытіе въ относительномъ и несобственномъ смыслѣ: въ сравненіи съ истиннымъ бытіемъ — все *ничто*. То, что имѣетъ причину и условіе своего происхожденія и существованія во внѣ, а не въ себѣ самомъ, не можетъ считаться тѣмъ, что обладаетъ бытіемъ, истинно существуетъ: конечное бытіе есть только стремленіе къ бытію, вѣчное движеніе къ истинному бытію, которымъ оно никогда не овладѣваетъ вполнѣ (оно бываетъ *Werden*, по-нѣмецки, а не *Sein*) [1]. Отсюда понятно, что Существо Самобытное должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ и *неизмѣняемо* (Малах. 3, 6: Іак. 1, 17): Оно отъ вѣчности владѣетъ всею полнотою бытія, и всякая возможность измѣненій, т. е. новыхъ состояній или новыхъ свойствъ, была бы лишь знакомъ отсутствія этой полноты и законченности бытія. Иначе въ предметахъ бытія ограниченнаго: не будучи бытіемъ достигнутымъ и законченнымъ, а только стремясь къ законченному бытію, они могутъ достигать цѣли лишь переходя черезъ рядъ новыхъ состояній или измѣненій, или все болѣе и болѣе приближаясь къ ней, или теряя и ту данную полноту бытія, какую они имѣютъ или, лучше, получили совнѣ. Неизмѣ-

[1]) «Богъ одинъ по истинѣ существуетъ» (*Климентъ Александрійскій*): Онъ одинъ обладаетъ всею полнотою бытія, всѣми совершенствами, и бытіе принадлежитъ Богу по самому естеству Его!

няемость въ Богѣ и измѣняемость въ твари обусловливаютъ новое свойство—*вѣчность*. Вѣчность въ Богѣ означаетъ не только то, что въ Немъ нѣтъ ни начала, ни конца бытія, но что къ Нему неприложимы всѣ свойства и опредѣленія существъ, ограниченныхъ временемъ: что для Него нѣтъ ни *прежде*, ни *послѣ*, ни *теперь*. О полной неприложимости къ Божеству нашей категоріи времени, относящейся къ бытію ограниченному, свидѣтельствуютъ такія выраженія, какъ: „у Господа одинъ день какъ тысяча лѣтъ, и тысяча лѣтъ какъ одинъ день“ (2 Пт. III, 8 ср. Пс. 89, 5). Въ самомъ дѣлѣ, время есть свойства или принадлежность бытія измѣнчиваго: оно есть послѣдовательность явленій или перемѣнъ въ немъ и само по себѣ, какъ что-либо отдѣльное отъ измѣняющихся вещей, не существуетъ; оно существуетъ только въ нашихъ представленіяхъ и впечатлѣніяхъ, относящихся къ этой измѣнчивости вещей. Ни для чувства нашего, ни для представленія нѣтъ времени тамъ, гдѣ нѣтъ измѣненій: оно измѣряется измѣнчивостью вещей и ей пропорціонально, такъ идея о времени выступаетъ въ нашемъ сознаніи сильнѣе при свиданіи съ лицами послѣ долгой разлуки или при видѣ предметовъ, давно нами не видѣнныхъ, потому что въ этихъ случаяхъ сильнѣе и живѣе бываетъ впечатлѣніе измѣнчивости или измѣненій въ видимомъ. Остановите ходъ свѣтилъ небесныхъ, прикажите одушевленной и неодушевленной природѣ замереть въ одномъ какомъ-нибудь моментѣ бытія, усыпите затѣмъ человѣка въ то же время, а потомъ вдругъ разбудите его послѣ сотни, тысячи, милліона лѣтъ: онъ проснется съ мыслію, что лишь всего вчера заснулъ.... Весьма наглядно слово Божіе изображаетъ намъ вѣчность и неизмѣнность въ тѣсной ихъ зависимости другъ отъ друга, когда говоритъ *Въ*

*начальхъ Ты* (Господи) *землю основалъ еси и дѣла руку Твоею суть небеса. Та погибнутъ, Ты же пребываеши; и вся яко риза обѣтшаютъ и яко одежду свіеши я, и измѣнятся. Ты же—тойжде еси и лѣта твои не оскудѣютъ* (Пс. 101, 26—28). Точно такъ же пространственность есть принадлежность ограниченнаго бытія, какъ его временность, и эти два свойства въ бытіи условномъ не отдѣлимы, почему и въ нашемъ сознаніи время измѣряется пространствомъ и пространство временемъ (время есть послѣдовательность явленій и идей о нихъ, а пространство есть сосуществованіе явленій и сосуществованіе идей о нихъ). Можно и другимъ путемъ (помимо соотносительности времени и пространства) приходить къ понятію о *неизмѣримости* или *вездѣсущіи* Божіемъ,—изъ понятія о Его духовности (это не требуетъ разъясненій) и всесовершенствѣ. Изъ послѣдняго можно придти къ заключенію о *вездѣсущіи* Божіемъ или черезъ наблюденіе, или черезъ умозрѣніе. Наблюденіе показываетъ, что степень зависимости предметовъ отъ пространства совершенно пропорціональна степени ихъ совершенства. Минералы болѣе всѣхъ предметовъ ограничены пространствомъ: они неподвижны, пока сила посторонняя не перемѣнитъ для нихъ мѣста въ пространствѣ. Растенія обладаютъ нѣкоторою способностью движенія, а слѣдовательно, съ нею, имѣютъ возможность нѣкотораго господства надъ пространствомъ путемъ роста корней, вѣтвей, ствола или стеблей (при нѣкоторой ихъ упругости) и путемъ перемѣщенія вѣтромъ сѣмянъ на громадныя пространства (есть такъ называемыя пловучія растенія); но въ концѣ концовъ своими корнями растеніе прикрѣплено къ одному мѣсту. Животное уже значительно господствуетъ надъ пространствомъ со своею способностію непроизвольнаго движенія, перемѣняя мѣ-

ста въ немъ, но въ то же время полному господству ихъ надъ пространствомъ мѣшаетъ ихъ опредѣленная физическая организація, приспособленная къ опредѣленному климату и другимъ условіямъ ихъ жизни. Только человѣкъ съ его способностію къ акклиматизаціи всецѣло господствуетъ надъ всею землею: но увы! Опять—таки только надъ землею: цѣлые міры закрыты для него. Только одна часть въ его природѣ, душа, служитъ въ немъ переходомъ къ тѣмъ, совершеннѣйшимъ его существамъ, для которыхъ нѣтъ недоступныхъ міровъ, которыя быстро переносятся съ одного мѣста на другое, подобно нашей мысли (ангелы). Фактъ этого соотношенія пространственности и совершенства предмета не случаенъ: корни его лежатъ въ глубинѣ вещей, въ самой природѣ конечнаго бытія. Не будучи самобытными, предметы ограниченные или конечные пріобрѣтаютъ (достигаютъ) возможной или предопредѣленной для нихъ Творцемъ полноты бытія лишь въ зависимости отъ внѣ ихъ существующихъ предметовъ или въ зависимости другъ отъ друга. Понятно отсюда, что чѣмъ многочисленнѣе точки соприкосновенія предмета съ другими внѣшними предметами, его причинами и условіями, тѣмъ устойчивѣе и полнѣе его существованіе, тѣмъ предметъ совершеннѣе; другими словами, чѣмъ шире для предмета его сосуществованіе, тѣмъ совершеннѣе предметъ. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, пространственность ограниченныхъ предметовъ оказывается въ связи съ ихъ несамобытностью или зависимостью, а вездѣсущіе Божіе съ связи съ Его самобытностію. Но мы видѣли, что въ такой же связи съ нимъ находится неизмѣняемость, а черезъ неизмѣняемость—вѣчность. Такимъ образомъ, никакое наименованіе столько не приличествуетъ Безпредѣльно-Совершен-

ному Существу, какъ Ветхозавѣтное наименованіе Его *Іегова* (мы уже видѣли, что Ветхій Завѣтъ главнымъ образомъ раскрывалъ людямъ идею безпредѣльности Божества разными способами, между прочимъ названіемъ *Святый;* но *Іегова* лучше выражаетъ, хотя *именѣе* наглядно, безпредѣльность Божества).

Б) *Свойства ума Божественнаго.* 1. Въ умѣ можно различать двѣ стороны: теоретическую, обращенную на познаніе истины, и практическую, обращенную къ жизни и дѣятельности и состоящую въ примѣненіи познанія къ жизни. Въ первомъ случаѣ имѣемъ *знаніе* или *вѣдѣніе* въ собственномъ смыслѣ, во второмъ—*мудрость*. Въ умѣ человѣческомъ двѣ эти стороны, органически связанныя, часто, если не большею частію, разрываются: такъ мы встрѣчаемъ не мало людей знающихъ, но весьма рѣдко—мудрыхъ, т. е. такихъ, которые, зная или умѣя проводить познанія въ жизнь (осуществлять ихъ въ жизни), не только сами живутъ согласно съ истиннымъ знаніемъ, но и другихъ могутъ учить такой жизни. Мудрость ихъ заключается въ знаніи истинныхъ цѣлей жизни и дѣятельности и наилучшихъ средствъ для ихъ осуществленія; она есть плодъ знанія и опыта жизни. Но и *вѣдѣніе* и *мудрость* въ человѣкѣ ограничены, только Богъ *всевѣдущъ* и *всепремудръ*. *Болій есть Богъ сердца нашего, и вѣсть вся* (1 Іо. III, 20); *Разуму Его нѣсть числа* (Пс. CXLVI, 5). Богъ называется *единымъ премудрымъ.., яко у Того и премудрость и сила, совѣтъ и разумъ* (Іов. XII, 13). Безъ всякаго сомнѣнія, Божественный умъ отличается и по природѣ своей отъ ограниченнаго ума человѣческаго, а потому отлично и Божественное знаніе по характеру своему отъ человѣческаго знанія. Умъ человѣческій

приходитъ къ истинѣ постепенно, и познаніе истины есть цѣлый сложный процессъ. Но въ Богѣ знаніе есть совершеннѣйшее обладаніе истиною отъ вѣка, и не есть процессъ, но неподвижное, въ себѣ замкнутое состояніе созерцанія истины, зримой Имъ въ Самомъ Себѣ, ибо Онъ источникъ всего сущаго: оно— интуиція [1]). У человѣка слабое подобіе или зародышъ такого знанія есть, поскольку Богъ, при сотвореніи его, начерталъ истину въ самой природѣ его духа, напримѣръ въ совѣсти, такъ что человѣкъ, углубляясь въ самого себя, черезъ самопознаніе приходитъ къ познанію истины. Но въ человѣкѣ *самопознаніе* для своей плодотворности требуетъ *міропознанія,* ибо прирожденныя его духу идеи раскрываются подъ воздѣйствіемъ на него внѣшнихъ вещей и въ союзѣ съ внѣшнимъ опытомъ. Иногда человѣческій умъ долгимъ и утомительнымъ процессомъ міропознанія едва только успѣваетъ придти къ сознанію по природѣ свойственныхъ его духу идей, напримѣръ, идеи Бога, добра и пр. Въ Богѣ же нѣтъ изслѣдованія, нѣтъ исканія, безъ котораго немыслимо наше знаніе, а есть одно только вѣчное и всецѣлое обладаніе истиною. Изъ этой природы Божественнаго знанія, которое есть внутреннее созерцаніе истины, легко выводится *всевѣдѣніе* Божественное. Въ самомъ дѣлѣ, умъ человѣческій не можетъ быть всевѣдущимъ по самому устройству своего познанія, своей познавательной дѣятельности. Наше познаніе есть взаимодѣйствіе или взаимоотношеніе *объекта* (т. е. предмета познанія) и *субъекта,* т. е. познающаго ума; такимъ образомъ, имъ предполагается необходимымъ *наличное* присутствіе познаваемаго пред-

---

[1]) Непосредственное воззрѣніе или познаніе вещи, ея созерцаніе (intueor).

мета, безъ чего несостоялось бы соприкосновенія съ нимъ познающаго субъекта, а слѣдовательно и самого познанія. Но это требованіе вполнѣ никогда для человѣка неосуществимо: не могутъ быть въ наличности передъ нимъ предметы и явленія прошедшаго, всѣ предметы настоящаго и несуществующіе предметы и явленія будущаго, заключенные въ умѣ Божественномъ: отсюда ограниченность человѣческаго знанія по объему: человѣческій умъ отчасти знаетъ прошедшее, больше—настоящее, и не знаетъ будущаго. Безконечное превосходство Божественнаго ума надъ ограниченнымъ умомъ состоитъ въ томъ, что его всевѣдѣніе не только *количественно,* но и *качественно:* Богъ знаетъ *все* (объемъ), знаетъ *совершеннѣйшимъ образомъ* (качество). Причина послѣдней черты заключается опять-таки въ самой природѣ Божественнаго знанія: Богъ зритъ истину въ Себѣ Самомъ, будучи самою Истиною, а человѣкъ—постольку, поскольку она дана ему совнѣ отъ Бога, напечатлѣна въ его душѣ, сохранена тамъ, вынесена имъ самимъ изъ глубины духа (познаніе черезъ Богопознаніе).

В) *Свойства воли Божественной.* 2. Воля Божія *высочайше свободна, свята, всеблага и истинна.* Высочайшая свобода Бога состоитъ въ томъ, что „Богъ опредѣляетъ Себя къ дѣятельности совершенно независимо отъ всякой необходимости или принужденія какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, а единственно на основаніи представленій (идей) Своего совершеннѣйшаго разума", что отличаетъ Его абсолютную свободу воли отъ относительной свободы воли разумныхъ существъ, которая всегда есть только свобода выбора между разнообразными мотивами дѣйствій,—внутренними и внѣшними, *уже намъ данными,* какъ въ насъ

самихъ, въ организаціи духовно-тѣлесной нашей природы, такъ внѣ насъ—въ средѣ, ея внѣшнихъ условіяхъ, въ которыхъ мы поставлены жить. Свобода Бога однако въ своихъ стремленіяхъ руководится и опредѣляется единымъ неизмѣннымъ закономъ: Божество отъ вѣчности свободно опредѣляетъ Себя къ дѣятельности въ одномъ неизмѣнномъ направленіи добра, и не можетъ (нравственно) дѣйствовать во всякомъ иномъ направленіи, такъ что добро составляетъ самую Его природу, и въ этомъ смыслѣ воля Его называется *святою* или *всесвятою*, такъ какъ только Богу принадлежитъ въ собственномъ смыслѣ святость. Святость, какъ *абсолютная невозможность* грѣха, есть лишь идеалъ, къ которому всѣ твари только стремятся. Одинъ Богъ обладаетъ святостію по самой Своей природѣ и притомъ истинною, совершеннѣйшею святостію; въ этомъ смыслѣ только единъ Богъ святъ (митр. *Макарія* Прав. Догм. Богосл. т. 1, стр. 170 по изд. СПБ. 1849). Что касается ближайшаго опредѣленія этой святой воли, насколько оно возможно для насъ, то оно можетъ быть указано въ *любви* или *благости* Божіей съ ея различными обнаруженіями, какъ благодать, милосердіе, милость, долготерпѣніе, справедливость или правосудіе. Самою благостію въ Богѣ называется „такое свойство, по которому Онъ всегда готовъ сообщить и дѣйствительно сообщаетъ тварямъ Своимъ столько благъ, сколько каждая изъ нихъ можетъ принять по своей природѣ или состоянію“ *(Голубинскій Ѳ. А.)*; подъ именемъ же *правосудія* или *правды* въ Богѣ разумѣется такое свойство, по которому Богъ распредѣляетъ блага между тварями, руководствуясь законами высочайшей премудрости и „воздаетъ всѣмъ нравственнымъ существамъ по заслугамъ, и именно: добрыхъ награждаетъ, злыхъ наказываетъ“. *Благость*

или *любовь* Божія, преимущественно передъ прочими свойствами, глубже и полнѣе выражаетъ на нашемъ бѣдномъ человѣческомъ языкѣ внутреннее нравственное существо Божіе. *Св. Григорій Богословъ* говоритъ: „Если бы кто спросилъ, что мы чествуемъ и чему покланяемся?—отвѣтъ готовъ: мы чтимъ любовь. Ибо, по изреченію Св. Духа, *Богъ любовь есть* (1 Іо. IV, 8), и наименованіе сіе благоугоднѣе Богу всякаго другаго имени." Нашъ святитель *Филаретъ Московскій* говоритъ: „Богъ есть любовь по существу, и самое существо любви. Всѣ Его свойства суть облаченія любви; всѣ дѣйствія—выраженія любви". Точно также у славнаго пастыря нашей Церкви о. *Протоіерея І. И. Сергіева* мы читаемъ: „Какое имя Богу нашему?—Любовь, Благость, Человѣколюбіе, Щедроты... Господи, имя Тебѣ—Любовь"... *(Моя жизнь во Христѣ* т. 2, стр. 8, 9.). Во Христѣ Богъ открылся намъ какъ Безконечная Любовь.—Онъ явилъ Себя любовью въ воплощеніи Сына Божія,—жизни, ученіи и смерти Его; посему *кто не любитъ, тотъ не понялъ Бога; потому что Богъ есть Любовь* (см. Іо. IV, 7—8 16). Любовь есть послѣдняя, доступная нашему уму, истина въ познаніи нравственнаго существа Божія и иной не дано и не могло быть дано намъ. Отселѣ, послѣ откровенія Безконечной любви Божіей въ Сынѣ (1 Іо. IV, 12. Ев. I, 18), Богъ долженъ быть уразумѣваемъ со всѣми Своими свойствами и дѣйствіями во свѣтѣ любви сей (1 Іо. I, 1—2; Ев. Іо. 1, 18; XIV, 7—10; XVII; Евр. I, 3 и др.).

### Разъясненія.

1. Приписывая Богу вездѣсущіе, мы однако же не постигаемъ самаго способа вездѣприсутствія, не имѣя ничего аналогическаго ему въ опытѣ. Свойство это болѣе отрица-

тельнаго, чѣмъ положительнаго характера: имъ обозначается не то, что есть въ Богѣ, а чего нельзя мыслить въ Немъ. Поэтому свойство это и въ твореніяхъ отцевъ раскрывалось болѣе отрицательно посредствомъ опроверженія неправильныхъ воззрѣній на способъ вездѣприсутствія, чѣмъ положительно. Неправильно, напримѣръ, пантеистическое представленіе вездѣсущія Божія, по которому Богъ присутствуетъ или заключается во всемъ „какъ бы нѣкоторымъ разширеніемъ или растяженіемъ Своего естества“ (какъ вода въ губкѣ, свѣтъ въ воздухѣ, эѳиръ во вселенной): этимъ какъ разъ отрицалось бы вездѣсущіе въ смыслѣ неизмѣримости и пространственной неограниченности Божественнаго естества. Неправильно также *абстрактно-идеальное воззрѣніе*, по которому Богъ присутствуетъ во вселенной или Своими силами (силы отдѣляются отъ существа, свойства отъ предмета), или черезъ посредство Своихъ законовъ какъ Царь въ государствѣ (это не есть присутствіе дѣйствительное). Богъ истинно, т. е. Своимъ существомъ пребываетъ вездѣ, но не ограничивается и не заключается никакимъ мѣстомъ.

2. Въ Богѣ свободныя дѣйствія опредѣляются идеями собственнаго Его разума, и всѣ опредѣленія свободы свой источникъ имѣютъ исключительно въ Немъ Самомъ, такъ что Богъ есть единственное въ собственномъ смыслѣ самоопредѣляющееся Существо, между тѣмъ какъ опредѣленія или мотивы человѣческой дѣятельности всегда даются наперед человѣку совнѣ, и не отъ него самого идутъ. [1]) Человѣческая свобода поэтому не безусловна, какъ Божественная, а условна: она состоитъ лишь въ выборѣ между этими опредѣляющими ее мотивами, въ безчисленномъ множествѣ отовсюду представляющимися человѣку (во внѣшней природѣ, внутренней или его духовно-тѣлесной природѣ, въ обществѣ). Это, конечно, весьма существенное отличіе, но въ исторіи религій мы видимъ случаи, когда безусловность Божественной сво-

[1]) Бываютъ исключенія изъ этого правила въ ненормальныхъ нравственныхъ и психопатологическихъ состояніяхъ человѣка, когда воля его отрѣшается, по видимому, отъ вліянія какихъ либо мотивовъ и принимаетъ видъ каприза или произвола.

боды понималась иначе (напримѣръ въ магометанствѣ, кальвинизмѣ),—въ смыслѣ полнаго отрицанія какихъ-либо опредѣляющихъ ее началъ, правилъ и законовъ, хотя бы имѣющихъ свой источникъ въ Самомъ Богѣ. Но отрицаніемъ законосообразности въ волѣ Божественнной свобода и величіе Божества не только не возвышаются но напротивъ отрицаются и ограничиваются: это несвобода, а произволъ, и этимъ антиэтическимъ воззрѣніемъ на нравственное существо Божіе подрываются въ корнѣ основы религіозной морали. Если добро не составляетъ опредѣленія самого нравственнаго существа Божія, а есть лишь его произвольное повелѣніе, то оно—не добро, и добромъ можетъ быть зло, если Богъ захочетъ его. Вопреки этому воззрѣнію Божественное Откровеніе изображаетъ Бога существомъ безусловно-нравственнымъ или святымъ, воля Котораго, какъ сама въ Себѣ, такъ въ ея отношеніяхъ къ міру тварному, опредѣляется вѣчными неизмѣнными нравственными нормами, въ общей своей совокупности составляющими то, что мы и называемъ свойствами воли Божіей. [1]) Вѣрность Божества этимъ вѣчнымъ собственнымъ опредѣленіямъ Его существа, обыкновенно, по терминологіи Св. Писанія называется *праведностью*, *святостью*, *вѣрностью*, *истинностью* и др. (Пс. XVIII, 9—10, XXXII, 4. CXVIII, 128. CXLIII, 13; CX, 9; CXVIII, 86. 151. V, 5).

3. Не менѣе опасныя для религіи и нравственности слѣдствія связаны съ другимъ *аномистическимъ* воззрѣніемъ на божество, которымъ также отрицается въ Богѣ святость, когда утверждается, что богъ есть только любовь, и что въ Немъ нѣтъ правды (т. е. правосудія, когда Богъ не наказываетъ грѣшниковъ). Конечно, Богъ есть любовь, но подъ любовью въ христіанской религіи всегда разумѣется любовь справедливая (управляемая правдою), равно какъ подъ справедливостью разумѣется не что либо отдѣльное отъ любви и ей противоположное, а именно справедливость, одушевляемая

[1]) Болѣе подр. разъясненіе ученія о свойствахъ воли Божіей и всѣхъ недоумѣній, возникающихъ здѣсь особенно по вопросу о свободѣ воли, ея сущности, читатели могутъ найти въ моей журнал. ст. „О свойствахъ воли Божіей„ въ *Прав. Обозр.* 1891 г., кн. II.—III.

*

любовью. И это не только по отношенію къ Богу, но и къ человѣческой нравственной дѣятельности: любовь безъ справедливости или одна справедливость не могутъ быть основою нравственной дѣятельности, ибо любовь безъ справедливости есть чувствительность и благодушіе, а справедливость безъ любви—холодность или бездушіе (жестокость); любовь безъ справедливости по своимъ результатамъ совпадаетъ со своею противоположностью (приноситъ зло), и справедливость безъ любви перестаетъ быть справедливостью (отрицаетъ въ ближнемъ главнѣйшее право,—право любви). По ученію нашей Христіанской религіи Богъ явилъ Себя правосуднымъ въ *искупленіи* людей крестною смертію І. Христа (2 Кор. V, 18—21; Рм. III, 25—26), являетъ Себя таковымъ теперь *въ совѣсти* людей (Рм. I, 32), *въ промышленіи о мірѣ* (Ев. VI, 9) и, наконецъ, откроетъ Себя правосуднымъ особенно въ послѣднемъ *всеобщемъ Судѣ* (Рм. II, 5—8; 2 Сол. I, 5—10; Евр. II, 2—3; X, 26—31; Лк. XIV, 10). Самъ Апостолъ любви св. Іоаннъ, возвѣщавшій Духомъ Божіимъ съ особенною силою о любви Божественной, говоритъ и о правосудности Бога (1 Соб. III, 36; Ев. V, 22—24, 27. 29—30). Любовь Божія справедлива, и отцы Церкви указываютъ разнообразныя основанія, почему въ Богѣ благость и правду необходимо мыслить неразрывными а) Безъ справедливости Богъ въ Своемъ управленіи міромъ не былъ бы *всемогущимъ*; б) не былъ бы Вседержителемъ и Господомъ твари, т. е. не было бы Промысла; в) благость въ Богѣ безъ справедливости была бы безсильна и не дѣйствительна; г) главное же это—то, что, если вообще благость безъ справедливости не можетъ быть благостью, то и благій только и неправедный Богъ не былъ бы благимъ. *Тертулліанъ*, опровергая аномистическое ученіе древняго еретика Маркіона, говоритъ „правда есть весьма великое благо... Правда не только весьма достохвальна и, слѣдовательно, есть родъ благости, но служитъ оградою и свѣтильникомъ для благости. Благость перестаетъ быть благостью, когда правда перестаетъ сопровождать ее и ею руководствовать. Ничто несправедливое не можетъ быть добрымъ, а все справедливое неизбѣжно бываетъ добромъ...

Неужели ты захотѣлъ бы имѣть такого Бога, который льстилъ бы страстямъ, благопріятствовалъ злодѣянію или терпѣлъ его? Сталъ-ли бы ты называть благимъ такого Бога, который допустилъ бы всѣхъ людей быть злыми посредствомъ увѣренности остаться безнаказанными? Благій Богъ не избѣжно есть такой Богъ, Который требуетъ добра и его узаконяетъ: Богъ есть врагъ беззаконія; если же Онъ врагъ его, то Онъ его преслѣдуетъ и наказываетъ. Во всемъ семъ нѣтъ ничего противнаго благости Бога, потому что Онъ долженъ быть таковымъ единственно для нашего блага“ (Adv. Marc.). Правда не только не противоположна любви, но она есть родъ любви, имѣетъ по своей природѣ внутреннее сродство съ нею. Это выражаетъ *Тертулліанъ* словами, что правда есть свѣтильникъ и ограда любви, а нашъ святитель Московскій *Филаретъ*—что она *облаченіе и выраженіе* любви. Опредѣлить это сродство все-изчерпывающей и точной формулой невозможно, не подавая повода къ недоразумѣніямъ,—къ мысли, что этого рода формулами отождествляются любовь и правда, и слѣдовательно правда отрицается. Тѣмъ не менѣе, не отрицая самостоятельности правды, въ Св. Писаніи, въ ученіи Церкви, въ разумѣ и совѣсти христіанинъ находитъ разнообразныя основанія для дерзновеннаго утвержденія того, что уже утверждено Духомъ Святымъ: *Богъ Любы есть*, и правда есть особое откровеніе Любви Его, состоящей въ предотвращеніи и пресѣченіи зла или всего, что противно любви, дающей и хотящей только добра (см. подр. ст. въ журн. „Православн. Обозр.“ за 1891 г., кн. II—III: *О свойствахъ воли Божіей по Христіанскому ученію*).

## II.

## Ученіе о Богѣ Тріединомъ.

### 1. Изложеніе Христіанскаго ученія о Богѣ Тріединомъ (§ 11).

Единый Живой личный Богъ открывается въ Св. Писаніи, какъ единое Божественное Существо въ трехъ отдѣльныхъ или особенныхъ Божественныхъ Лицахъ (Ѵпостасяхъ съ греч.). Эта истина выражается словами *Троичность* и *Тріединство* Божіе. Первое слово указываетъ болѣе на разнообразіе въ единствѣ, именно на раскрытіе Божественнаго Существа въ Трехъ Лицахъ, второе болѣе на единство въ разнообразности Божественнаго Существа; первое, другими словами, означаетъ, что въ Единомъ Богѣ три Лица, второе что—въ Трехъ лицахъ—Единъ Богъ. Со всею полнотою и точностью ученіе выражается въ такъ называемомъ Ѕимволѣ *св. Аѳанасія,* изъ котораго приводимъ нѣкоторыя части. „Вѣра каѳолическая", говорится въ немъ, „сія есть: да Единаго Бога въ Троицѣ и Троицу во единицѣ почитаемъ, ниже сливающе *Ѵпостаси,* ниже Существо раздѣ-

ляюще. Ина бо есть Vпостась Отча, ина Сыновня и ина Святаго Духа: но Отчее, Сыновнее и Святаго Духа едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Такъ: Богъ-Отецъ, Богъ-Сынъ, Богъ и Духъ Святый; обаче не три Бога, но единъ Богъ. Отецъ ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ. Сынъ отъ Отца Самого есть не сотворенъ, ни созданъ, но рожденъ: Духъ Святый отъ Отца не сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ, но исходящъ". Здѣсь раздѣльно выражены три главныхъ пункта въ ученіи о Тріединомъ Богѣ: а) Единство Бога при Троичности Лицъ и обратно—Троичность Лицъ въ Единомъ Богѣ; б) равенство по Божественной природѣ или единосущіе Трехъ Лицъ; в) различія Лицъ не по Божественному естеству, а личныя или vпостасныя (исхожденіе Духа Святаго отъ Отца, вѣчное рожденіе Сына отъ Отца и самоисточное бытіе Отца).

*Ученіе Ветхаго Завѣта* о Тріединомъ Богѣ не столь ясно и полно, какъ въ Новомъ Завѣтѣ, отчасти потому, что вообще весь Ветхій Завѣтъ былъ *сѣнію грядущихъ благъ*; отчасти потому, далѣе, что еще не произошло личнаго откровенія Сына въ Богочеловѣкѣ и Духа Святаго, какъ Божественной личности, излившей дары Своей благодати на вѣрующихъ во Христа; наконецъ, Божественная Премудрость откладывала до времени полное откровеніе тайны троичности Лицъ въ Богѣ для предохраненія еврейскаго народа отъ опасности требожія въ виду наклонности этого народа къ многобожію, проходящей чрезъ всю его исторію отъ дней Синайскаго законодательства до послѣ-плѣннаго періода. Но все-таки и въ Ветхомъ Завѣтѣ находимъ многія указанія на таинство Св. Троицы. Сюда принадлежатъ

прежде всего изреченія съ упоминаніемъ *Ангела Іеговы, Ангела Господня* (Maleah Jehovah), Который, хотя и посылается Богомъ, но имѣетъ Божескія названія (напр. „Господь“) и отождествляется съ Богомъ (Быт. XVI, 10. 13; XXII, 4. 6. 12: Ис. LXIII, 9; Мал. III, 1); далѣе—мессіанскія пророчества о Божественной личности грядущаго Спасителя (Мих. V, 1: Ис. IX, 6—7; Пс. XLV, 8; Іер. XXIII, 6; 1 Цар. XVIII, 17; Пс. II, 7), изображеніе совѣчной Богу Премудрости въ Притч. VIII, 22... Точно также и Св. Духъ изображается, какъ Существо отличное отъ Бога Отца и въ то же время равное Ему, какъ Существо Божественное (ясно: Ис. XLVIII 16; LXIII, 10; менѣе ясно: Быт. VI. 3; Пс. LI, 13—14; CXLIII, 10; въ Б. I, 1; Іов. XXX, 4 говорится о соучастіи Его съ Богомъ въ твореніи міра). Такимъ образомъ уже въ Ветхомъ Завѣтѣ находимъ различеніе Лицъ въ Богѣ въ отдѣльныхъ указаніяхъ на Нихъ. Кромѣ того тамъ мы можемъ видѣть указанія именно на троеличность Божества въ такихъ мѣстахъ, какъ Б. I, 26. III, 22. XI, 7, гдѣ Богъ говоритъ съ Самимъ Собою, какъ съ другимъ лицемъ; въ Ис. XLVIII, 13. Іер. XXIII, 5—6; Ос. 1, 7. Зах. II, 10—11. III, 2, гдѣ о Себѣ Самомъ Онъ говоритъ, какъ о другомъ; далѣе—въ благословеніи Ааароновомъ (Чис. VI, 24—26), въ троекратномъ называніи Бога Святымъ (Ис. VI, 3) и др. под. м. Троичность Лицъ (а не большее или меньшее число ихъ) съ тѣмъ большею несомнѣнностью подразумѣвается въ Ветхомъ Завѣтѣ, что во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ не находится упоминанія о какомъ-либо четвертомъ лицѣ или другихъ лицахъ, которыя можно было бы присоединить къ упоминаемымъ въ Немъ Тремъ Лицамъ.

*Въ Новомъ Завѣтѣ* Божество открылось Тріипоснымъ и въ событіяхъ, и въ ученіи І. Христа и апостоловъ. Второе Лице Св. Троицы, Сынъ Божій, Само сошло на землю въ І. Христѣ Бого-Человѣкѣ для искупленія человѣчества; Третіе Лице Св. Троицы. Духъ Святый, явился вѣрующимъ во Христа. по обѣтованію Его (Ев. Іоан. XVI, 26) въ обильныхъ дарахъ благодати для усвоенія имъ плодовъ искупленія Христова или освященія людей и со дня Пятидесятницы непрерывно пребываетъ и дѣйствуетъ въ Церкви Христовой, какъ Освятитель людей. Первое Лице Св. Троицы, Богъ Отецъ, продолжая, какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ пребывать „во свѣтѣ непристуномъ“ премірнаго бытія, не однажды, во свидѣтельство Сына Своего Возлюбленнаго, подавалъ гласъ Свой съ неба на землю, именно во время Крещенія Господня, Преображенія и не задолго до страданій крестныхъ, когда въ отвѣтъ на слова І. Христа „Отче! прослави Имя Твое“, „пріиде гласъ съ небесе: и прославихъ, и паки прославлю“ (Ев. Іоан. XII, 28 ср. вышепр. и 1 Іоан. V, 7). Кромѣ того крещеніе было полнымъ и одновременнымъ явленіемъ Троичнаго Бога міру или Богоявленіемъ, ибо Второе Лице, І. Христосъ, крестилось во Іорданѣ; Богъ Отецъ, Первое Лице, свидѣтельствовалъ гласомъ съ неба о крещаемомъ Сынѣ, Духъ Святый, Третій Лице, нисшелъ въ видѣ голубя на Крещаемаго [1]). Напослѣдокъ сошествіемъ Св. Духа на апостоловъ въ видимомъ образѣ, именно—въ видѣ огненныхъ языковъ, и открыто передъ міромъ (Д. Ап. 2, 5. 9—11) вполнѣ заключилось откровеніе таинства Святой, Единосущной и нераздѣльной Троицы въ событіяхъ. Божественность І. Христа и Духа Святаго, Ихъ равенство

[1]) Лук. III, 22.

и единосущіе съ Богомъ Отцемъ ясно слѣдуютъ, далѣе, изъ ученія Самого І. Христа и Его апостоловъ. І. Христосъ не только о Себѣ Самомъ училъ какъ о равномъ и единосущномъ Отцу Сынѣ Его или о Божествѣ, но засвидѣтельствовалъ ясно Божественность и Св. Духа, Его равенство и единосущіе съ Отцемъ, Его Божеское естество (Іоан. XVI, 26; Матѳ. XXVIII, 19). Апостолы одинаково всѣмъ Тремъ Лицамъ Св. Троицы усвояютъ Божескія наименованія Господа и Бога и, въ тоже время, проповѣдуя Единаго Бога (1 Кор. VIII, 4—6), они, такимъ образомъ, проповѣдуютъ Бога Троичнаго въ Лицахъ и Единаго въ Существѣ. Всѣ разнообразныя и многочисленныя мѣста изъ Новаго Завѣта, касающіяся ученія о Пресвятой Троицѣ, удобно раздѣляются на три класса: а) въ однихъ говорится о троичности Лицъ въ Богѣ и единствѣ Существа вмѣстѣ; б) въ другихъ, главнымъ образомъ, о троичности Лицъ въ Богѣ; в) въ третьихъ о единствѣ Ихъ существа. Мѣста перваго класса заключаютъ въ себѣ вмѣстѣ то, что содержится въ мѣстахъ второго и третьяго класса. Къ важнѣйшимъ изъ нихъ прежде всего, по своей непререкаемой ясности, относится заповѣдь Спасителя, данная апостоламъ предъ отправленіемъ ихъ на проповѣдь евангелія всему міру: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Матѳ. XXVIII, 19). Здѣсь названы три Божескія Лица; поставленіемъ же Ихъ рядомъ и употребленіемъ единой формы *во имя*, а не *во имена* (во имя, именемъ=въ честь, во славу, силою) указывается Ихъ одинаковое достоинство, одинаковая власть или сила и честь, а слѣдовательно единое и нераздѣльное существо. Далѣе, по ясности, сюда принадлежатъ слова св. Іоанна Богослова: *Тріе*

*суть свидѣтельствующіе на небеси, Отецъ, Слово, и Святый Духъ: и сіи три едино суть* (1 Іоан. V. 7).

## Разъясненія.

1. Истина единства Божія настолько очевидна для здраваго религіознаго сознанія, что приводить въ доказательство ея ученіе Св. Писанія и доводы отъ разума въ настоящее время нѣтъ надобности. Объясненіе происхожденія языческаго *многобожія*, столь страннаго для христіанскаго здраваго разума, представляется теперь болѣе существенною задачею для богослововъ, надъ разрѣшеніемъ которой уже многіе трудились не безъ пользы. Несомнѣнно, что съ точки зрѣнія истиннаго (христіанскаго) понятія о Богѣ, какъ Существѣ безпредѣльно-совершенномъ, многобожіе немыслимо и невозможно. Единство Существа Божія предполагается самымъ понятіемъ Его безпредѣльнаго совершенства. Такое существо можетъ быть только одно: во-первыхъ, если бы были Ему равныя существа, то Оно не было бы безпредѣльно-совершеннымъ; во-вторыхъ, допуская возможность существованія нѣсколькихъ безпредѣльно-совершенныхъ существъ (что немыслимо), мы должны будемъ предположить, что они между собою различаются чѣмъ-нибудь; но въ такомъ случаѣ они другъ-друга ограничиваютъ, ибо каждому изъ нихъ не будетъ доставать того, что есть въ другомъ, и такимъ образомъ они перестаютъ быть безпредѣльными; если же они ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга, то нѣтъ многихъ безпредѣльно-совершенныхъ существъ, а остается одно. Конечно, религіозная мысль не нуждается для своего подкрѣпленія въ этого и всякаго рода тонкихъ логическихъ дедукціяхъ: истина единства Божія прямо и непосредственно очевидна для нея; безъ доказательствъ и разъясненій очевидно, что если благо, истина, совершенство одно, то одинъ и Богъ; что если одна есть только безконечность, то одинъ и Богъ безконечный и т. п. Но въ лицѣ язычниковъ люди утратили идею о безконечно-совершеннѣйшемъ Существѣ, а вмѣстѣ съ нею, съ логическою послѣдовательностью, и идею о единствѣ Бога. Изъ

пантеистическо-натуралистическаго понятія о Богѣ въ язычествѣ неизбѣжно слѣдуетъ множественность боговъ, а не единобожіе. 1) Идея о Богѣ, низведенная изъ надмірной области сверхчувственнаго, въ область міроваго чувственнаго, безконечно-дробнаго феноменальнаго бытія, естественно разрѣшилась въ сознаніи языческомъ, искавшемъ Бога въ мірѣ, во множественной формѣ многихъ божествъ: идея о высшемъ благѣ, отождествляемая въ религіозномъ сознаніи съ идеею о Богѣ, въ области феноменально-конечнаго бытія не есть нѣчто цѣльное и законченное въ себѣ, но сложенное изъ безконечнаго ряда своихъ проявленій или формъ во времени и пространствѣ. Отсюда языческому сознанію Божество является въ столькихъ видахъ или формахъ, въ скольких является ему благо міра (этотъ процессъ осложняется сознаніемъ существующаго зла въ мірѣ). Понятно также, что политеизмъ, объясняемый такимъ способомъ, до нѣкоторой степени благопріятствующее себѣ условіе находитъ, кромѣ религіозно-нравственныхъ, въ недостаточномъ развитіи мысли вообще: онъ возможенъ для мышленія, не возвысившагося до окончательнаго и полнаго синтеза и обобщенія дробныхъ или частныхъ явленій жизни въ какихъ-нибудь высшихъ, объединяющихъ все частное, началахъ знанія, что достигается въ философіи (отчасти). Вотъ почему въ исторіи всѣхъ языческихъ религій (особенно греко-римской) мы наблюдаемъ одно общее явленіе: постепенное паденіе политеизма и очищеніе религіозныхъ понятій параллельно съ прогрессомъ умственнымъ въ языческихъ народахъ, обыкновенно высшее свое выраженіе находившимъ въ философіи. Для настоящаго положительно-научнаго міровоззрѣнія идея о единой верховной причинѣ всего существующаго и о единой Силѣ, всѣмъ движущей и управляющей, не заключаетъ въ себѣ ничего, противорѣчащаго его духу и началамъ; напротивъ, къ ней идетъ оно и неизбѣжно приводитъ со своимъ, всего его проникающимъ, стремленіемъ къ единству знанія, ученіемъ о единствѣ силъ и законовъ, дѣйствующихъ во вселенной, о единствѣ плана въ природѣ и т. п. Многочисленность немыслима для міровоззрѣнія, достигнувшаго наивысшаго синтеза,

въ знаніи, и многобожіе есть, отчасти, плодъ незрѣлаго и неразвитаго ума. 2) Идея о безконечности Божества, разрѣшившаяся въ пантеистическомъ натурализмѣ язычества въ міръ конечнаго бытія, все-таки смутно сознавалась и сознается и въ язычествѣ; отсюда возникла и для него трудная задача, какъ выразить идею безконечности Бога, невыразимую и не исчерпываемую ни въ какомъ ограниченно конечномъ содержаніи? Языческое сознаніе, отождествившее Бога съ міромъ, Безконечное съ конечнымъ, естественно стремится выразить идею безконечности Божества, сознавая смутно ея неисчерпаемость, чисто количественно въ безконечной множественности образовъ и формъ конечной дѣйствительности; оно тщетно старается исчерпать неисчерпаемую качественную полноту Божественнаго Существа, когда ищетъ и указываетъ Божество въ безчисленномъ рядѣ формъ и явленій міровой жизни, которымъ соотвѣтствуетъ безчисленное множество боговъ политеизма. Оно фатально, такимъ образомъ, приходитъ къ политеизму, побуждаемое, съ одной стороны, потребностью къ выраженію идеи безконечности Божества, ему нечуждой, съ другой стороны—заключенное въ тѣсные предѣлы ограниченнаго или конечнаго бытія, не представляющаго годныхъ матеріаловъ для выраженія этой идеи. Къ сожалѣнію, отъ этой ошибки, свойственной язычеству, не могутъ отрѣшиться и культурные высоко-развитые умы современности, погрязнувшіе и погрязающіе въ пантеизмѣ съ его чисто-количественною мѣркою безконечности Божества (о чемъ рѣчь уже была); напрасно они думаютъ качество замѣнить количествомъ и истинное совершенство или безпредѣльность мнимымъ: въ сущности пантеизмъ беретъ на себя данаидову работу язычества, стремившагося къ выраженію Безконечнаго конечнымъ. Напрасно надѣются горстью вычерпать море.

2. Вѣчныя ѵпостасныя свойства Трехъ Лицъ Св. Троицы таковы: Богъ Отецъ ни отъ кого не рождается и не исходитъ, Богъ Сынъ рождается отъ Отца, Богъ Духъ Святый исходитъ отъ Отца. Эти свойства выражаютъ вѣчное внутреннее Существо Трiѵпостаснаго Бога независимо отъ Его откровенія въ твари. Но кромѣ этихъ свойствъ, относящихся

къ самой внутренней жизни Божественнаго Существа, Православная Церковь на основаніи ясныхъ указаній слова Божія приписываетъ Тремъ Лицамъ Св. Троицы свойства, относящіяся къ Ихъ временному проявленію и дѣйствію въ твари. Всѣ Три Лица Св. Троицы совмѣстно проявляются въ твари, но каждое особеннымъ образомъ въ связи съ особенными упостасными ихъ свойствами. Такъ въ твореніи міра, искупленіи и освященіи человѣка Богу Отцу принадлежитъ начало или планъ, Богу Сыну его осуществленіе, Богу Духу Святому—завершеніе осуществленнаго Сыномъ; или, выражаясь человѣкообразно, Отецъ задумываетъ, Сынъ исполняетъ, Духъ Святый принимаетъ сдѣланное Сыномъ, сохраняетъ и совершенствуетъ его. Но какъ во внутренней премірной Своей жизни Божественное Существо пребываетъ всегда Троицею единосущною и нераздѣльною, такъ и въ откровеніи Своемъ міру остается во всѣхъ случаяхъ (въ твореніи, Промышленіи, искупленіи, освященіи) нераздѣльною и единосущною Троицею, всецѣло и нераздѣльно проявляющеюся тропично во всякомъ актѣ откровенія.

## 2. Догматъ о Богѣ Тріединомъ въ отношеніи къ разуму (логическому) (§ 12).

Догматъ о Тріединомъ Богѣ, относящійся ко внутренней сокровенной жизни Божества, недоступной тварному разуму (1 Кор. II, 10), принадлежитъ къ непостижимѣйшимъ изъ всѣхъ христіанскихъ догматовъ и въ полномъ смыслѣ есть таинство вѣры. Непостижимо въ немъ отношеніе между Существомъ Божіимъ и Упостасями, очевидно не имѣющее ничего тождественнаго себѣ въ нашемъ опытѣ. Слѣдуя указаніямъ послѣдняго, разумъ требуетъ, чтобы мы мыслили въ одномъ существѣ одно лице и наоборотъ; здѣсь же въ одномъ существѣ три Лица единосущныя, изъ которыхъ каждое есть Богъ и все-

таки не три Бога, а одинъ Богъ. Хотя нашъ разумъ никогда не проникнетъ въ тайны внутренней Божественной жизни, столь отличной отъ окружающей его конечной дѣйствительности, однако никогда не возбранялось ему дѣлать попытки къ изъясненію этой тайны св. отцами и учителями Церкви. Они сами подавали примѣры этому, стараясь приблизить догматъ къ нашему пониманію посредствомъ нагляднаго изображенія его аналогіями изъ области конечнаго бытія, руководимые идеею, что Богъ, Творецъ вселенной, все-таки оставилъ въ Своемъ твореніи нѣкоторые слѣды Своего Существа. Но при этомъ они всегда указывали на недостаточность этихъ аналогій для изъясненія тайны Божественной жизни, несоизмѣримой съ тою областью конечнаго бытія, изъ которой берутся всѣ эти аналогіи, и предостерегали отъ опасности самообольщенія мыслію, что разумъ можетъ постигнуть тайну. Все, что можно признать за аналогіями въ дѣлѣ разъясненія тайны, это то, что онѣ наглядно изображаютъ или представляютъ, но вовсе не объясняютъ ея намъ. Это очевидно изъ самыхъ образцовъ аналогій. Онѣ двоякаго рода: *физическія* и *психологическія*. Къ первымъ относятся, напр., слѣдующія: ключъ, колодезь и вытекающій изъ него ручей; аккордъ изъ трехъ тоновъ; роза изъ цвѣтка, цвѣта и запаха; желѣзная раскаленная пластинка съ огнемъ, желѣзомъ и теплотою. Не столь грубы психологическія аналогіи, наприм., аналогіи нераздѣльнаго единства въ человѣческой душѣ разума, воли и чувства; ума, мысли и слова и т. п., хотя это не лица, а свойства души. Наилучшею аналогіею слѣдуетъ считать ту, основанія для употребленія которой находятся (даются) и въ Св. Писаніи и въ примѣрѣ Церкви (2-й членъ

Символа Никео-Цареградскаго: *Свѣта отъ Свѣта*). Это именно аналогія *солнца*, недоступнаго нашему зрѣнію, но въ *лучѣ* сходящаго на землю и дающаго *свѣтъ* и *теплоту* (солнце, лучъ, свѣтъ и теплота). Эта аналогія употреблялась отцами первыхъ вѣковъ и съ того времени употребляется всѣми богословами съ тѣмъ большимъ основаніемъ, что само слово Божіе наглядно представляетъ нашему уму Бога подъ образомъ неприступнаго свѣта (1 Тм. VI, 16). Сына называетъ *Свѣтомъ міра*, *Востокомъ свыше*, *Сіяніемъ вѣчнаго Свѣта* (Ев. І. І, 4—10; VI, 12 и др.; Лук. 1, 78; Евр. І, 2—3), Духа Святаго изображаетъ какъ силу согрѣвающую и освѣщающую (Мѳ. III, 11; Лк. III, 16; 1 Сол. V, 19).

Всѣ ереси по отношенію къ догмату Троичности были и продолжаютъ быть результатомъ попытокъ разума къ объясненію этого догмата собственными только средствами и притомъ результатомъ нарушенія разумомъ границъ, поставленныхъ ему въ познаніи этой тайны: *Божія никто же вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. II, 11). Конечно, къ этому присоединяются тѣ или иныя постороннія и чуждыя христіанству идеи, напр., іудейскія и языческія, неблагопріятно вліявшія на изъяснительную дѣятельность разума въ данномъ случаѣ: онъ старался свести непостижимое ученіе о Богѣ Тріединомъ на понятія болѣе ему сродныя и доступныя; такъ іудейское вліяніе сказалось стремленіемъ къ такому объясненію тайны Троичности, при которомъ остался бы въ неприкосновенности абсолютный монотеизмъ іудейскій и т. п. Исторія ересей противъ ученія о Св. Троицѣ показываетъ намъ три главныхъ пути, которыми шла еретическая мысль, въ своемъ объясненіи ученія, къ его извращенію и

отрицанію даже, и можно сказать, что иныхъ путей и нѣтъ для нея, кромѣ этихъ трехъ нижеслѣдующихъ. 1) *Савелліанизмъ* или *модализмъ*. Савелліанизмомъ ересь названа по имени своего изобрѣтателя Савеллія, еретика III в.; *модализмъ*—по существу своему: онъ разсматриваетъ три Vпостаси, какъ модусы или образы проявленія (откровенія) единаго Божества въ мірѣ, когда одинъ и тотъ же Богъ въ законѣ Ветхаго Завѣта открывается какъ Отецъ, въ воплощеніи І. Христа, какъ Сынъ, въ изліяніи даровъ благодати на Апостоловъ въ день Пятидесятницы, какъ Св. Духъ. Здѣсь, вопреки требованію Cvмвола св. Аѳанасія не сливать Vпостаси („ниже сливающе Vпостаси"), какъ разъ сливаются всѣ три Vпостаси въ одну Божественную Vпостась, треобразно являющуюся міру. Нѣкоторый оттѣнокъ *модализму* сообщается въ *динамизмѣ*, монархической ереси, изобрѣтенной Павломъ Самосатскимъ, тоже въ III в., по которой І. Христосъ признавался лишь особенно полнымъ откровеніемъ или проявленіемъ силы Божества въ человѣкѣ. 2) *Аріанизмъ* или *субординатизмъ*. Аріанизмъ—по имени главнаго своего представителя Арія (IV в.); *субординатизмъ*—по существу: желая примирить ученіе о троичности Лицъ въ Богѣ съ единствомъ Божіимъ, аріане и имъ подобные думали достигнуть этого нѣкотораго рода субординаціею или соподчиненіемъ Лицъ Св. Троицы въ степени Ихъ достоинства, ставя на первомъ мѣстѣ Отца, какъ истиннаго и въ собственномъ смыслѣ Бога, за Нимъ Сына, „какъ бы" вторымъ Богомъ, а потомъ уже Духа Святаго—ниже Сына. Они исходятъ изъ идеи о единствѣ Бога, самобытнаго и вѣчнаго; І. Христа, правда, соглашаются назвать Богомъ, но не въ собственномъ смыслѣ, ибо

Онъ не единосущенъ и не совѣченъ Отцу, ибо сотворенъ Имъ, хотя потомъ Самъ творитъ все и въ томъ числѣ Св. Духа. Желая отстоять величіе и славу единаго Бога, субординатизмъ какъ разъ достигаетъ обратнаго, прибѣгая къ несоотвѣтсвеннымъ средствамъ: онъ унижаетъ безконечное величіе Божіе, ставя на-ряду съ Богомъ тварь; какъ бы ни была высока послѣдняя по своему достоинству, но между ею и Богомъ во вѣки остается ничѣмъ незаполнимая пропасть. Между тѣмъ, не рѣдкость встрѣтить субординатизмъ у богослововъ протестантскихъ новаго времени вслѣдъ за социніанами-унитаріями, шведенборгіанами и другими сектантами, изъ которыхъ нѣкоторые признаютъ за Бога одного І. Христа, другіе—одного Св. Духа!—3) *Филоппонизмъ* или *тритеизмъ*. Первое названіе—отъ имени основателя этого рода ересей—Филоппона (580); второе—по существу: невѣрнымъ объясненіемъ отношенія лица къ существу въ Богѣ Троица сводится къ требожію. Разумѣя подъ существомъ въ Богѣ то же, что разумѣется подъ родовымъ понятіемъ, Филоппонъ, а за нимъ другіе (богословы X, XI и даже XVII вв.), естественно пришелъ къ ученію, что хотя три Лица Св. Троицы имѣютъ одну природу или одно существо, но не такъ, какъ имѣютъ одну человѣческую природу, напр., три человѣка: всѣ они, конечно, люди, но въ то же время ихъ трое или они—три лица, три существа. Ересь этого рода какъ разъ получается нарушеніемъ яснаго требованія православной Церкви, выраженнаго въ символѣ св. Аѳанасія, не раздѣлять въ Богѣ Существо („ниже существо раздѣляюще“). Всѣ бывшія и возможныя антитринитарныя или монархіанскія ереси неизбѣжно принадлежатъ къ какому-нибудь изъ трехъ указанныхъ родовъ ихъ: или къ мо-

дализму, или къ субординатизму, или къ филопонизму. Въ первомъ и второмъ случаѣ извращеніе догмата состоитъ въ его отрицаніи и въ сведеніи его на еврейскій и магометанскій монотеизмъ; въ послѣднемъ извращеніе догмата состоитъ въ отрицаніи единосущія лицъ, какъ его понимаетъ Церковь, и зависящемъ оттого сведеніи догмата на языческій политеизмъ. Такимъ образомъ, какъ показываетъ опытъ, самодовлѣющій разумъ въ свое богословствованіе неизбѣжно вноситъ или іудейскіе, или языческіе элементы, или оставляя насъ безъ Троицы, или безъ Единаго Бога. Въ концѣ же концовъ то и другое не есть объясненіе, а есть полное отрицаніе христіанской тайны, оставляющее человѣчество съ тѣмъ, что принадлежало и принадлежитъ ему и въ его заблужденіяхъ (въ іудействѣ и язычествѣ). Свободное протестантское богословіе въ лицѣ многихъ и даже знаменитыхъ своихъ богослововъ въ объясненіи тайны вступало на путь то модализма (Шлейермахеръ), то субординатизма (Шведенборгъ), то филопонизма (Шарлокке, Эмбсъ). Въ своихъ безчисленныхъ попыткахъ спекулятивнаго объясненія тайны не только протестантская философія (въ Германіи), но и протестантское богословіе далеко заходитъ за предѣлы доступнаго нашему разуму: всѣ эти попытки клонятся не болѣе и не менѣе какъ къ тому, чтобы доказать и показать въ Богѣ возможность и даже неоходимость Трехъ Лицъ при единомъ существѣ, вывести христіанское ученіе изъ какихъ-нибудь началъ разума съ такою же необходимостью, съ какою въ математикѣ теоремы выводятся изъ аксіомъ, въ логикѣ—заключенія изъ посылокъ. Очевидно, разумъ здѣсь посягаетъ на присвоеніе себѣ всевѣдѣнія, приписывая себѣ знаніе сокровенной жизни Бо-

жественнаго Существа. Опыты спекулятивнаго (умозрительнаго) обоснованія догмата какъ въ философіи, такъ и въ богословіи многочисленны, и по своимъ пріемамъ, въ сущности, одинаковы (пустая игра въ аналогіи и гипостазированіе (олицетвореніе отвлеченныхъ понятій) съ небольшими различіями (попытки теологическія исходятъ изъ стремленія только объяснить тайну, философскія изъ стремленія примирить ту или иную философскую систему съ христіанствомъ чрезъ примиреніе съ началами этихъ системъ главныхъ догматовъ христіанства, какъ догматъ о Св. Троицѣ, причемъ о сохраненіи догмата въ цѣлости, какъ его содержитъ Церковь, философія совсѣмъ не заботилась, а часто подъ Св. Троицею разумѣла нѣчто только по имени, а не на дѣлѣ ей соотвѣтствующее). Вотъ образчики этихъ попытокъ спекулятивнаго объясненія догмата въ философіи. Въ Богѣ, по *Шеллингу*, какъ Существѣ всесовершеннѣйшемъ, должно быть и всесовершенное самосознаніе, т. е. созерцаніе своихъ совершенствъ, а съ созерцаніемъ должно соединяться неразрывно желаніе, съ желаніемъ же—дѣятельность или дѣйствительность. Богъ Отецъ созерцаетъ Свои совершенства въ дѣйствительности, т. е. въ Сынѣ, равномъ Отцу, а Духъ Святый есть ихъ гармонія. По *Гегелю* Богъ Отецъ—абсолютная идея сама въ Себѣ (въ первомъ моментѣ или *тезисѣ*), Богъ Сынъ—идея, осуществляемая или реализовавшаяся во внѣшнемъ мірѣ *(антитезисъ)*, Духъ Святый—идея, приходящая къ самосознанію въ духѣ человѣческомъ *(синтезисъ)*.

Начало опытамъ спекулятивнаго изъясненія догмата на Западѣ положилъ еще *бл. Августинъ*, вслѣдъ за которымъ пошли и выдающіеся богословы Запада, какъ Анзельмъ Кентерберійскій, Ѳома Аквинатъ,

Боссюэтъ и др. По бл. Августину въ духѣ человѣческомъ можно различать въ нераздѣльномъ актѣ познанія и любви слѣдующіе три момента: духъ себя познающій и любящій, духъ самолюбимый и самопознаваемый и, наконецъ, самыя познаніе и любовь. Такъ Отецъ познаетъ и любитъ Себя въ Сынѣ, Сынъ познаетъ и любитъ Себя въ Отцѣ, а взаимныя ихъ любовь и познаніе—Духъ Святый, одинаково принадлежащій Отцу и Сыну. Конечная цѣль этого умозрѣнія у бл. Августина состояла въ томъ, чтобы показать единосущіе Св. Духа съ Сыномъ и Отцемъ, и для этой цѣли оно было вполнѣ достаточно. *Ансельмъ Кентерберійскій, Ѳома Аквинскій* и *Боссюэтъ* развиваютъ въ деталяхъ мысли бл. Августина и на основаніи ихъ строятъ, слѣдовательно, объясненіе тайны. Въ Богѣ всякая мысль реальна и есть цѣлый, отъ вѣчности себѣ равный, единый духовный актъ обладанія безконечною мыслію; поэтому, мысля о Себѣ, Богъ Отецъ рождаетъ Себя въ Сынѣ, Своемъ Образѣ и сіяніи славы Своей (Евр. 1, 3; 2 Кор. IV, 4). Человѣкъ не только мыслитъ, но и любитъ мыслимое. Такъ и въ Богѣ. Вѣчно рождаетъ Отецъ Сына и познаетъ Себя въ Сынѣ, вѣчно Сынъ познаетъ Отца, вѣчная же и безконечная любовь ихъ, слѣдующая за познаніемъ, есть Св. Духъ. Такимъ образомъ любовь между Отцемъ и Сыномъ не есть простой актъ, но Ѵпостась, Само Божественное Существо, являющееся въ новомъ отношеніи любви, исходящей отъ Отца, почивающей на Сынѣ, и черезъ Сына возвращающейся къ Отцу (или: Духъ Святый—это любовь, исходящая отъ Отца черезъ Сына,—Filioque).

Дальнѣйшія попытки спекулятивнаго обоснованія догмата въ пріемахъ съ этими одинаковы, и всѣ

онѣ вообще различаются лишь по своимъ исходнымъ началамъ, т. е. по тому, что́ въ нихъ принимается за центръ Божественнаго Существа. Иной видъ спекулятивное объясненіе имѣетъ, когда за таковой центръ принимается въ Божественномъ Существѣ *высочайшая сила* или *могущество* (Wangemann), другой—если центромъ этимъ принимается *любовь* (Сарторій, Пальмеръ), третій—когда *благо*, четвертый—когда *духъ* (Меланхтонъ) и т. д.

Въ попыткахъ спекулятивнаго обоснованія догмата Троичности съ достаточною ясностью сказывается безсиліе логическаго разума (разсудка) и это даже тогда, когда онъ руководится не чѣмъ инымъ, какъ только стремленіемъ къ истинѣ. Но это безсиліе его съ большею очевидностью и въ болѣе неприглядной формѣ выступаетъ въ раціонализмѣ или невѣрующемъ разумѣ, когда прямо догматъ объявляется нарушеніемъ его законовъ, напр., логическаго закона тождества (какъ это вошло въ обычай у раціоналистовъ, начиная съ Социна). На этотъ разъ разумъ ополчается на истину Божественнаго Откровенія съ оружіемъ въ видѣ такого возраженія: „догматъ противорѣчитъ закону тождества, ибо въ немъ одно (существо) равно тремъ (Лицамъ) и три—одному". Если бы мы даже имѣли право и основаніе примѣнять въ качествѣ рѣшающей мѣрки законы своего конечнаго мышленія, имѣющаго естественный кругъ дѣйствія въ мірѣ бытія конечнаго, къ бытію премірно-конечному, божественному, то и тогда здѣсь не было бы нарушенія какого-либо требованія нашего конечнаго разума. Богъ единъ по Существу, а троиченъ въ Лицахъ, а не по существу, т. е. другими словами, здѣсь тождество устанавливается не въ одномъ и томъ же отношеніи, а въ разныхъ.

## Разъясненія.

Было бы большою ошибкою входить въ какія-либо препирательства съ раціонализмомъ въ данномъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ: это значило бы сходить христіанскимъ умомъ на ту низменную почву, на которой стоитъ невѣрующій разумъ въ вопросахъ религіи, въ наивномъ убѣжденіи, что его пріемы мышленія могутъ имѣть какую-либо обязательную силу именно въ познаніи религіозномъ. Доводы раціонализма имѣли бы нѣкоторое значеніе развѣ только для тѣхъ, которые не мнимо, но уже на самомъ дѣлѣ нарушаютъ требованія логики, смѣшивая и отождествляя два несоизмѣримыхъ и противоположныхъ міра: міръ абсолютнаго и сверхчувственнаго и міръ конечнаго и чувственнаго. Съ неотразимою очевидностью изъ противоположности и разности самыхъ предметовъ слѣдуетъ противоположность и разность способовъ и органовъ познанія ихъ: особо познается міръ земной, особо— высшій и духовный. (Объ условіяхъ познанія духовнаго міра уже раньше говорилось, когда разсматривался вопросъ о религіозномъ познаніи вообще). Не разсудокъ и внѣшнія чувства вводятъ насъ въ обладаніе духовнымъ міромъ и познаніе его, а Духъ Святый Своею благодатію вводитъ нашъ разумъ и сердце въ міръ высшей неземной реальности, дѣлая нашъ духъ чрезъ возрожденіе его въ Церкви причастнымъ міру истинной духовности. *Душевный человѣкъ* (не христіанинъ) *не принимаетъ того, что Духа Божія* (напр., тайна искупленія: Кор. 2, 1—10), *потому что онъ почитаетъ это безуміемъ; и не можетъ разумѣть, потому что о семъ надобно судить духовно. Но духовный судитъ о всемъ, а о немъ судить никто не можетъ. Ибо кто позналъ умъ Господень, чтобы могъ судить его? А мы имѣемъ умъ Христовъ* (1 Кор. 2, 14—16 ср, Ев. Іо. VI, 43—45. 60—63). Отсюда съ ясностью слѣдуетъ, какого рода должно быть отношеніе причастниковъ „ума Христова“ къ уму мірскому, земному, или ума *духовнаго* къ сужденіямъ ума *плотскаго* и *душевнаго:* только по снисхожденію милосердія они должны входить съ нимъ въ объясненія и не какъ съ здоровыми, но

какъ съ больными для уврачеванія. Въ частности, уму невѣрующему должно быть объяснено, что съ той почвы, на которой онъ стоитъ въ обсужденіи истинъ христіанской религіи, неизбѣжно эти послѣднія являются для него противорѣчащими всѣмъ его законамъ и привычкамъ, кажутся ему *безуміемъ*; что высокое для него мерзко въ очахъ Божіихъ, мудрое въ его глазахъ—безумно передъ Богомъ и наоборотъ (1 Кор. 1, 25). Все это наглядно покажетъ невѣрующему уму, что всѣ его указанія на противорѣчія истинъ Божественнаго Откровенія и законовъ духовной жизни и знанія его истинамъ и законамъ,—указанія, которымъ онъ приписываетъ по своей наивной слѣпотѣ такую рѣшающую силу, въ дѣйствительности ровно никакого значенія въ этой сферѣ не имѣютъ. Какъ вездѣ ссылка на непониманіе, незнаніе истины не есть доказательство правоты, такъ особенно здѣсь; подобнаго рода ссылки здѣсь по отношенію къ разуму имѣютъ только одинъ смыслъ: онѣ суть его заявленія о томъ, что для него существуетъ только одинъ міръ (чувственно-конечнаго), и совсѣмъ закрытъ міръ высшей и лучшей реальности; такимъ образомъ онѣ служатъ лишь данными для діагноза болѣзненнаго, патологическаго состоянія невѣрующаго ума, состоянія тѣмъ болѣе опаснаго, что оно, какъ вообще въ душевныхъ болѣзняхъ, больными часто совсѣмъ не подозрѣвается. Но съ больными не спорятъ: ихъ лѣчатъ, если они не безнадежно больны. Болѣзни же невѣрущаго (душевнаго) ума безъ сомнѣнія всегда понятны людямъ „ума Христова“, ибо всѣ люди переходятъ къ этому благодатно-духовному состоянію свѣта отъ общей всѣмъ земнороднымъ тьмы естественно-плотской жизни, поднимаясь надъ нею, какъ надъ низшею ступенью своего бытія. Кромѣ того для христіанина открытъ наравнѣ и съ невѣрующими міръ конечной дѣйствительности, насколько онъ принадлежитъ къ нему по своей природѣ и по своему положенію; для невѣрующаго же существуетъ и доступенъ только одинъ этотъ міръ,—такъ для стоящаго вверху лѣстницы доступны и верхняя, и первая нижняя ступенька ея, а для стоящаго на первой только эта одна. Вотъ почему, сознавши свою болѣзнь, естествен-

ный разумъ гораздо лучше бы сдѣлалъ, если бы призналъ себя рѣшительно не компетентнымъ судьею надъ истинами христіанскаго откровенія, принадлежащими иной сферѣ, чѣмъ та, которою онъ живетъ и въ которой дѣйствуетъ, и отдалъ бы преимущество въ вопросахъ религіозно-христіанскаго знанія „уму Христову“, опыту, а слѣдовательно и компетенціи котораго сразу подлежатъ оба міра: и естественный, и духовный. Духовный судитъ о всемъ, *а о немъ никто судить не можетъ* (1 Кор. 2, 15). КомуБогъ судитъ почувствовать хоть немного глубокій смыслъ и великое значеніе сихъ словъ, тотъ ужаснется неразумію человѣческаго разума, съ древнѣйшихъ и до послѣднихъ дней отваживавшагося на роль рѣшающаго судьи по отношенію къ области бытія, ему совершенно чуждой и неизвѣстной; подивится тому, что это неразуміе разума и слѣпота его на протяженіи всей человѣческой исторіи разными способами и въ разныхъ видахъ выдаются за выраженіе высшей разумности. Но успокоительное объясненіе этого явленія онъ найдетъ не гдѣ иначе, какъ только въ христіанствѣ, которое не только не скрываетъ, но напротивъ со всею возможною выпуклостью выставляетъ свою противоположность и непроницаемость для ума не возрожденнаго свыше; которое учитъ, что христіанинъ живетъ въ двухъ мірахъ, поэтому ему извѣстныхъ, а естественный живетъ въ одномъ мірѣ, только и доступномъ ему. Для крота существуетъ только то, что есть въ его норѣ, и не существуетъ безпредѣльнаго Божія міра, существующаго для человѣка. Но что изъ этого? Да, великая это и простая, но потому и чрезвычайно мало извѣстная истина: есть два міра, есть два рода людей; для однихъ, какъ кротовъ, все исчерпывается землею и что къ ней близко, а для другихъ есть кромѣ сего и то, что называется небомъ; тѣ живутъ въ одномъ своемъ тѣсномъ мірѣ, эти—граждане обоихъ міровъ. Это не отвлеченная истина, это истина всего всемірно-историческаго и личнаго-непрерывнаго опыта жизни, это фактъ, о который сокрушится рано или поздно слѣпой нашъ разумъ, разумъ этого міра въ борьбѣ съ Христовымъ разумомъ. Несомнѣнно, для каждаго этотъ горькій и запоздалый моментъ насту-

паетъ со смертью, но для всѣхъ тогда, когда явится *знаменіе Сына человѣческаго на небѣ, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою* (Мѳ. XXIV, 30),—явится даже и для тѣхъ, о которыхъ Спаситель сказалъ: *На судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы* (Іо. IX, 39) Въ глазахъ своихъ здѣсь видящіе ничего не видятъ въ дѣйствительности. Они увидятъ тамъ, но — увы! поздно.. А пока Евангеліе своею непрестающею Божественною силою постоянно служитъ напоминаніемъ грѣшному міру о другомъ лучшемъ мірѣ, судитъ его и зоветъ къ этому лучшему міру. Очевидно, что въ Ев. Іо. IX, 39 и другихъ подобныхъ мѣстахъ Самъ Господь, Царь всѣхъ міровъ, разрѣшеніе спора между двумя мірами, идущаго черезъ всю исторію, указываетъ въ самой же исторіи, въ ея фактахъ, явно изобличающихъ и судящихъ ложь міра и доказывающихъ истину христіанскую. Незримо плотскимъ очамъ и постепенно совершается сей историческій судъ на землѣ надъ ея „кротами“ до появленія того страшнаго знаменія Сына человѣческаго: тогда уже и для плотскихъ очей кротовъ откроется міръ тотъ, чтобы снова и навѣки закрыться... Въ лицѣ современнаго позитивизма и агностицизма человѣкъ дѣлаетъ попытку возвести указанный фактъ непроницаемости высшаго міра для земного въ начало своей жизни и знанія, чтобы безпрепятственно и безъ смущенія влачить существованіе кротовъ; онъ не отрицаетъ возможности высшаго міра, но лишь съ непонятнымъ спокойствіемъ заявляетъ, что если бы и былъ такой міръ, то онъ не принимаетъ его, потому что такой міръ недоступенъ ему (конечно, позитивизмъ наивно обобщаетъ эту недоступность міра *ему именно* въ недоступность *разуму человѣческому* или человѣку вообще). Спокойствіе его непонятно въ виду страшной тайны, ожидающей всякаго за порогомъ жизни, имъ не отрицаемой, и въ виду *знаменія Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою*. Но непонятное въ нормальномъ (здоровомъ) естественно въ больномъ; гнетущей же

белѣзненности своей агностицизмъ ни самъ отъ себя, ни отъ другихъ не скрываетъ и скрыть не можетъ [1]).

## 3. Значеніе догмата о Богѣ Тріединомъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія (§ 13).

Непроницаемый для разума логическаго и непонятный видящимъ плотскими очами, догматъ о Тріединомъ Богѣ вполнѣ доступенъ духовному зрѣнію ума христіанина: догматъ этотъ представляетъ столько понятныхъ сторонъ христіанскому уму и сердцу и здравому религіозному чувству и сознанію, какъ ни одинъ изъ другихъ непостижимыхъ догматовъ. Не будучи требованіемъ логическаго ума, онъ есть необходимое требованіе и предположеніе всѣхъ главнѣйшихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія, опирающагося въ этихъ своихъ важнѣйшихъ пунктахъ на догматъ троичности, какъ на свой базисъ. Таковыми главными пунктами въ христіанскомъ вѣроученіи служатъ: воззрѣніе на Божество, какъ Существо Личное, Духъ безпредѣльный (теизмъ), ученіе о Богѣ Творцѣ міра (твореніе изъ ничего), о воплощеніи Сына Божія, объ искупленіи и освященіи. Для всѣхъ этихъ догматовъ, съ отпаденіемъ которыхъ отъ Христіанства уже ничего не остается, основаніемъ служитъ ученіе о Богѣ Тріединомъ, а) Оно есть основаніе христіанскаго теизма: въ немъ только дается единственно возможность представить себѣ вѣчное премірное и Личное Существо, имѣющее въ Себѣ Самомъ жизнь и ненуждающееся въ мірѣ. Внѣ этого ученія, по которому Бежество имѣетъ въ Себѣ Самомъ

---

[1]) См. *Генр. Сенкевича* „Безъ догмата“ (въ Р. М. 1890) *П. Бурже* „Уче- (См. о никъ“ кн. въ *Прав. Обозр.* 1890 кн. III, ст.: „Современный конфликтъ научнаго разума и простой совѣсти“).

внутреннюю безконечную полноту жизни и дѣятельности во взаимообщеніи упостасномъ, мысль человѣческая естественно всегда впадала или въ *деизмъ*, или въ *пантеизмъ*. Она впадала въ деизмъ, ибо если Богъ не только однимъ, но и одинокъ (non modo solus, sed solitarius), то нѣтъ нигдѣ и ни въ чемъ Ему равнаго и Его достойнаго объекта любви и познанія, а потому въ отношеніи къ міру Божество должно являться сознанію (нехристіанскому), какъ существо ему чуждое, отъ него далекое, въ себѣ замкнутое, въ собственномъ самосозерцаніи любви недоступное. Другими словами, безъ предположенія въ Божествѣ различія Лицъ, между которыми возможно живое взаимоотношеніе любви, аттрибутъ любви въ Богѣ всегда для мысли человѣческой являлся невозможнымъ: свидѣтельствуетъ объ этомъ вся исторія религій,—тотъ фактъ, что абсолютный или такъ называемый абстрактный монотеизмъ незбѣжно сопровождался или полнымъ отрицаніемъ, или ослабленіемъ значенія свойства любви въ Богѣ среди другихъ Его свойствъ; такъ въ ученіи Ново-Іудейства и въ магометанствѣ Шехина и Аллахъ мыслятся, главнымъ образомъ, въ аттрибутахъ своей безконечной противоположности міру и являются болѣе въ образѣ безпредѣльнаго могущества и величія, чѣмъ любви, любовь же ихъ есть холодное снисхожденіе къ міру съ недосягаемой высоты небеснаго трона, но не любовь Отца Небеснаго въ христіанской религіи. Такимъ образомъ, ученіе о Богѣ Троичномъ спасаетъ насъ отъ деизма, соединеннаго всегда съ ригоризмомъ религіознымъ, а потому является опорою нравственной сущности Христіанства, какъ религіи любви, указывающей въ Богѣ на любовь, какъ на самое Его нравственное существо и какъ на сущ-

ность нравственности и людей, которые должны слѣдовать своему первообразу въ Богѣ (Матѳ. V, 48). Безъ ученія о Богѣ Тріединомъ мы лишаемся Бога любви, а вмѣстѣ съ тѣмъ всего Христіанства: только это ученіе показываетъ возможность въ Богѣ любви, какъ аттрибута Его существа или природы. При другомъ складѣ религіознаго развитія мысль человѣческая впадаетъ въ противоположную деизму крайность,—въ пантеизмъ: первый чрезмѣрно разобщаетъ Бога съ міромъ, второй слишкомъ сближаетъ Его съ міромъ—до отождествленія и смѣшенія. Деизмъ или пантеизмъ—вотъ два исхода для естественной религіозной мысли, незнакомой съ Христіанскимъ ученіемъ о Богѣ Тріединомъ или этого ученія не принимающей. Выборъ между ними рѣшается исключительно субъективными религіозными предрасположеніями,—разными состояніями религіознаго сознанія. Можно указать два главныхъ типа въ развитія религіознаго сознанія или чувства въ соотвѣтствіи съ двумя сторонами Божественнаго Существа: одной преимущественно премірной, по которой Оно является безпредѣльною противоположностію міру (самобытность, вѣчность, вездѣсущіе, всемогущество и другія подобныя свойства), другой—нѣсколько родственной и доступной человѣческому духу, поскольку послѣдній есть отображеніе Божества (любовь, премудрость, правосудіе и другія свойства). При одностороннемъ развитіи религіознаго чувства полнѣе или даже исключительно воспринимается какая-либо одна изъ этихъ сторонъ въ необъятномъ Божественномъ Существѣ: или премірная, или аналогическая духу человѣческому и къ нему обращенная. Деизмъ, которому Богъ является, главнымъ образомъ, въ аттрибутахъ безконечной премірности и противоположности міру,

есть продуктъ перваго ненормальнаго типа въ развитіи религіознаго сознанія или чувства, пантеизмъ— второго. Какое же значеніе получаетъ въ данномъ случаѣ ученіе о Св. Троицѣ? Оно ограждаетъ естественную религіозную мысль отъ заблужденій деизма и пантеизма, къ которымъ она предрасположена по самой своей природѣ (когда только на эту природу опирается). Деистически предрасположенной мысли оно разъясняетъ, что при безконечной противоположности Бога міру въ Богѣ возможна и близость Его къ міру, ибо Богъ—любовь и доступенъ любви; пантеистически настроенной мысли ученіе о Св. Троицѣ представляетъ такія стороны въ Божественной жизни и въ Божественномъ Существѣ, съ познаніемъ которыхъ исчезаетъ для нея опасность пантеизма, т. е. сліянія Бога съ міромъ, ученія о совѣчности міра Богу, о необходимости его для Бога, для проявленія Его внутренняго Существа, для Его бытія. Пантеистически настроенная мысль въ умозрѣніи о Богѣ ставитъ вопросы, безъ рѣшенія которыхъ пантеизмъ логически неизбѣженъ, и которые разрѣшаются единственно только въ Христіанствѣ съ его ученіемъ о Богѣ Тріединомъ. Живое существо немыслимо безъ дѣятельности; спрашивается, что же дѣлалъ Богъ до сотворенія міра? Неужели Онъ ничего не дѣлалъ, пребывая въ абсолютномъ бездѣйствіи? Но абсолютное бездѣйствіе въ Богѣ особенно немыслимо; слѣдовательно, заключаетъ правильно человѣческая мысль, Бога должно представлять вѣчно дѣйствующимъ, а такъ какъ единственнымъ объектомъ дѣятельности для Бога можетъ быть только міръ, продолжаетъ та же мысль, невѣдающая Бога Тріединаго, то, слѣдовательно, міръ не есть что-либо сотворенное во времени, но вѣчное самообнаруженіе или самоизліяніе

Божества, самое проявленіе Его Божественнаго Существа. Только догматъ о Тріединомъ Богѣ съ его ученіемъ о вѣчномъ и премірномъ движеніи и дѣятельности во внутреннемъ Существѣ Божіемъ, состоящихъ во взаимномъ общеніи Лицъ Св. Троицы и въ вѣчныхъ ихъ ипостасныхъ отношеніяхъ рожденія и исхожденія, взаимолюбви и взаимопознанія, даетъ удовлетворительный отвѣтъ на этотъ естественный вопросъ: міръ ничего не прибавляетъ къ безконечной полнотѣ внутренней жизни Божественнаго Существа и Ему не нуженъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и исчезаетъ для мысли обязательность (необходимость) и основательность пантеистическаго воззрѣнія [1]). б) Отсюда уже видна тѣсная связь христіанскаго ученія о происхожденіи міра отъ Бога путемъ творенія (изъ ничего) съ ученіемъ о Троичности Лицъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и значеніе послѣдняго ученія, являющагося базисомъ единственно-истиннаго и правильнаго понятія о происхожденіи міра, удовлетворяющаго совершенно, какъ увидимъ впослѣдствіи, человѣческую мысль, желающую знать о началѣ міра. в) Съ уни-

---

[1]) Лютеръ неосновательно считалъ этотъ вопросъ праздным, когда отвѣтилъ на него однажды, что Богъ до сотворенія міра былъ въ лѣсу и рѣзалъ прутья для тѣхъ, которые задаютъ такіе праздные вопросы (Er hat im Walde gesessen und Ruthen geschnitten für unneütze Frager). Неосновательно было бы требованіе подробностей въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ, но общій отвѣтъ на него съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о Богѣ Троичномъ и необходимъ, и возможенъ. *Бл. Августинъ* иначе смотрѣлъ на дѣло: „какой же мнѣ отвѣтъ дать вопрошающимъ меня: что дѣлалъ Богъ прежде сотворенія Имъ неба и земли? Не стану отвѣчать имъ такъ, какъ отвѣчалъ нѣкогда, сказываютъ, одинъ хитрецъ, отдѣлавшись шуткою отъ трудности непосильнаго вопроса. „Богъ угрожалъ„, гласитъ отвѣтъ, „вѣчными муками тѣмъ, которые дерзаютъ испытывать глубины непостижимыхъ тайнъ“. Иное дѣло разсуждать, а иное издѣваться: нѣтъ, я не хочу такъ отвѣчать. Я скорѣе сознался бы, что не знаю, чего не знаю, чѣмъ сталъ бы прибѣгать къ ѣдкимъ остротамъ, чтобы надменно посмѣяться надъ предлагающимъ „трудные вопросы и отдѣлаться уклончивымъ отвѣтомъ“ (*Исповѣдь*, кн. XI, гл. 12-я; далѣе бл. Августинъ даетъ положительный отвѣтъ на вопросъ въ гл. 13-й и слѣд).

чтоженіемъ догмата Троичности Лицъ въ Богѣ мы лишаемся необъятнаго по своей важности ученія о воплощеніи ради нашего спасенія Сына Божія,—лишаемся І. Христа, Спасителя нашего, и всѣхъ благъ и всей радости и утѣшенія, заключающихся въ Евангеліи или благовѣстіи о томъ, что *Слово плоть бысть и вселися въ ны, и видѣхомъ славу Его, яко Единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины* (Ев. Іоан. I, 14); не сходилъ Богъ на землю въ Лицѣ І. Христа съ недосягаемой высоты Своего Божественнаго, небеснаго трона!... И не былъ бы для насъ Богъ Отцемъ, не пощадившимъ ради грѣшной твари Своего Единороднаго возлюбленнаго Сына; не было бы Бога, не погнушавшаго нашимъ человѣческимъ естествомъ настолько, что Онъ самъ сдѣлался человѣкомъ, мало того,—раздѣлилъ съ человѣкомъ всѣ невзгоды и горести бытія его до смерти невинной включительно; не было бы Бога, Который соединился съ людьми такъ, что обитаетъ въ нихъ, и мы не были бы храмами живущаго въ насъ Духа Святаго (1 Кор. VI, 19). Одимъ словомъ, безъ Бога воплотившагося не было бы у насъ Бога любви, не было бы Евангелія, не было бы Христіанства. г) Наконецъ, догматъ о Тріединомъ Богѣ служитъ основаніемъ центральнаго въ Христіанской религіи догмата искупленія. Религіозное сознаніе говоритъ каждому человѣку, имѣющему совѣсть, что Всесвятый Богъ, сотворившій всѣхъ людей святыми и для святости, не можетъ оставлять грѣха безъ наказанія, и что было бы невозможнымъ противорѣчіемъ въ Богѣ, если бы Онъ, будучи единымъ или единоличнымъ, съ одной стороны, какъ Всесвятый, наказалъ грѣхъ, а съ другой, въ то же время, какъ всеблагій, простилъ его. Свое успокоеніе религіозно-нравственное сознаніе человѣка находитъ

лишь въ ученіи о Богѣ Троичномъ, которое дѣлаетъ возможнымъ въ Богѣ одновременное гармоническое осуществленіе требованій правды и любви; оно говоритъ, что есть Иной въ Богѣ, Который, искупивъ человѣка Своею Крестною смертію, не перестаетъ быть Ходатаемъ за человѣка передъ Богомъ, будучи Самъ Богъ. Такимъ образомъ становится возможнымъ христіанское ученіе объ искупленіи, въ которомъ Богъ представляется требующимъ искупленія (удовлетворенія правдѣ, satisfactio) и дающимъ его.

Если соединить въ одно цѣлое все сказанное о связи догмата Троичности съ другими главнѣйшими догматами Христіанства и съ началомъ любви, выражающимъ его нравственную сущность, то вполнѣ очевидны будутъ для всѣхъ невѣжество и легкомысліе тѣхъ, которые, не видя въ ученіи этомъ ничего кромѣ простыхъ словъ и игры въ отвлеченныя понятія и формулы, удивляются тѣмъ волненіямъ и горячимъ спорамъ, которые отличаютъ цѣлые вѣка въ древневселенской Православной Церкви (особ. IV—VII в. в.): дѣло шло о единственно-возможномъ фундаментѣ всей Христіанской вѣры, которая вмѣстѣ съ тѣмъ находитъ себѣ въ ученіи этомъ свое полное завершеніе; шло дѣло даже не объ одномъ какомъ-либо частномъ пунктѣ вѣроученія, но о судьбѣ всего Христіанства, взятаго въ цѣломъ, какъ совершеннѣйшаго откровенія міру любви Божіей, столь же чуждаго деизму съ его пропастью между Богомъ и тварію, какъ и пантеизму, смѣшивающему Бога и тварь. Въ борьбѣ съ ересями за догматъ Троичности Христіанство отстаивало свое существованіе, отстаивая въ этомъ догматѣ свое знамя, свое существенное отличіе отъ всѣхъ и всякихъ религій и человѣческихъ ученій: а) включая въ себѣ въ зародышѣ или implicite всѣ другіе

важнѣйшіе догматы Христіанства и будучи ихъ необходимымъ предположеніемъ, догматъ Троичности становится сокращеніемъ всего Христіанства и символомъ принадлежности къ нему; б) наконецъ, дѣйствительно догматъ о Троичности Лицъ въ Богѣ есть специфическая особенность одного Христіанскаговѣроученія, не находимая ни въ какой религіи, ни въ какомъ человѣческомъ, естественномъ ученіи о Богѣ (Буддійская троица или такъ наз. Тримурти представляетъ лишь внѣшнее сходство при совершеннѣйшей противоположности по существу или въ существенномъ,—сходствомъ, объяснимое если не заимствованіемъ изъ Христіанскаго Откровенія, то объяснимое изъ откровенія естественнаго, поскольку и естественному религіозному сознанію не чужда мысль о Богѣ Троичномъ, хотя смутная и неясная; существованіе въ естественныхъ религіяхъ ученій, подобныхъ буддійскому, доказываетъ лишь естественность и необходимость идеи о Богѣ Тріединомъ въ религіи: она—требованіе самой религіозной природы человѣка).

# ОТДѢЛЕНІЕ

# III.

## О Богѣ въ общихъ отношеніяхъ Его къ міру, какъ о его Творцѣ и Промыслителѣ.

# I.

# ОБЩЕЕ УЧЕНІЕ О ВСЕЛЕННОЙ.

(общая космологія).

---

## I. Твореніе міра Богомъ изъ ничего (ex nihilo) (§ 14).

Все существующее—міръ видимый и міръ невидимый, близкое къ намъ и отъ насъ далекое и потому нашимъ чувствамъ недоступное, по ученію христіанской религіи, произошло отъ Бога, *Которымъ создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая* (Кол. 1, 16, 17); *вся Тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже же бысть, еже бысть* (Ев. Іо. 1, 3; также дѣян. Ап. IV, 24; Пс. LXVIII, 35). И въ естественныхъ религіозныхъ ученіяхъ о началѣ міра происхожденіе его относится къ Божеству, но есть громадная разница въ представленіи о способѣ происхожденія міра отъ Бога по ученію естественныхъ религій и человѣческой философіи всѣхъ мѣстъ и временъ и по ученію христіанской Богооткровенной религіи

Существуютъ и возможны въ естественныхъ космологическихъ ученіяхъ только три способа представленія о происхожденіи вселенной, надъ которыми никогда не возвышалась и не можетъ возвыситься мысль внѣ христіанскаго ученія: а) *пантеистическое,* б) *дуалистическое* (внѣ идеи религіозной) и в) *матеріалистическое.* Пантеистическое ученіе о происхожденіи вселенной уже разсматривалось выше. По нему міръ не есть что-либо отдѣльное отъ Божества, но сама Божественная жизнь, проявляющаяся вовнѣ, и такъ же вѣченъ, какъ Богъ. Не будемъ повторять сказаннаго о неудовлетворительности этого ученія, уничтожающаго міръ для Бога и обезличивающаго (уничтожающаго) Бога для міра. Обратимся ко второму, особенно господствовавшему въ древнемъ язычествѣ (Платонова и Аристотелева философія, персидская религія Зороастра) ученію. Дуализмъ выводитъ міръ изъ двухъ началъ: Бога и рядомъ съ Нимъ стоящей отъ вѣчности матеріи (неустроеннаго, хаотическаго субстрата всего физическаго бытія). Богъ творитъ или, лучше сказать, образуетъ изъ этой матеріи, какъ изъ матеріала весь существующій міръ, преобѣждая Своею Божественною силою отчасти только, а не вполнѣ, несовершенства и недостатки матеріала (матеріи): здѣсь лежитъ источникъ несовершенствъ міра и двойственнаго порядка явленій его: добра и зла. Очевидно, что такое ученіе о происхожденіи міра не можетъ быть признано удовлетворительнымъ: оно грубо противорѣчитъ общему здравому понятію о Богѣ, какъ Существѣ Безпредѣльномъ, не менѣе, чѣмъ пантеизмъ, поставляя на-ряду съ Богомъ, единымъ самобытнымъ Существомъ и безпредѣльною полнотою бытія, самобытную и независимую отъ Него матерію, на-ряду съ единымъ Вѣчнымъ

Богомъ — совѣчную Ему матерію, на-ряду со Всемогущимъ Богомъ — ограничивающую Его могущество матерію, оказывающую сопротивленіе Ему при сотвореніи міра, непобѣждаемое и Его могуществомъ. Однимъ словомъ, предположеніемъ дуализма вѣчной и независимой отъ Бога матеріи ограничивается безпредѣльность Божества. Съ другой стороны, имъ не объясняется собственно происхожденіе міра, а въ немъ говорится только объ образованіи міра Богомъ изъ матеріи, и такимъ образомъ Богу принадлежитъ здѣсь образованіе или обработка матеріала, а самый матеріалъ или матерія объявляются вѣчными и неимѣющими начала. Существованіе и происхожденіе этой матеріи, независимой отъ Бога, представляются еще большей загадкой, чѣмъ существованіе видимаго нами эмпирическаго міра: откуда и какъ произошла эта матерія? На этотъ вопросъ дуализмъ не даетъ никакого отвѣта и потому оставляетъ неудовлетворенною нашу мысль въ ея исканіяхъ начала сущаго.

Дуализмъ и пантеизмъ представляются единственно возможными объясненіями начала міра для естественной религіозной мысли. Въ общемъ, неустранимые и неизбѣжные ихъ недостатки, лишающіе ихъ всякаго значенія, заключаются, какъ видимъ, въ слѣдующемъ. Пантеизмъ и дуализмъ даютъ такія объясненія начала міра, которыми искажается и уничтожается истинное понятіе о Богѣ: въ пантеизмѣ Божество неизбѣжно является безличнымъ, въ дуализмѣ Оно Существо личное, но неизбѣжно—ограниченное. Обратно, своимъ ученіемъ о Богѣ дуализмъ и пантеизмъ, естественно, вносятъ неправильность въ понятія о мірѣ: въ пантеизмѣ совершенно отрицается самостоятельность и независимость міра, даже относительныя (принимаемыя въ христіанской рели-

гіи и въ здравомъ общечеловѣческомъ опытѣ), въ дуализмѣ міру приписывается слишкомъ большая независимость и самостоятельность, поскольку физическій субстратъ его (матерія) признается вѣчнымъ и самобытнымъ его началомъ. Такимъ образомъ, если бы и давали пантеизмъ и дуализмъ какое-либо объясненіе начала міра съ своей точки зрѣнія удовлетворительное, то въ концѣ концовъ этого объясненія разумъ нашъ не могъ бы принять въ виду указанныхъ его недостатковъ (о дуализмѣ же должно даже сказать, что онъ не даетъ *полнаго* объясненіи происхожденія міра).

Внѣ идеи Бога возможно только *матеріалистическое* ученіе о происхожденіи вселенной, господствующее нынѣ въ естествознательномъ механическомъ мірообъясненіи, включающемъ въ себѣ элементы матеріалистической метафизики и начала эволюціонизма и всегда господствовавшее въ эпохи безвѣрія (Эпикуръ, Демокритъ, Лукрецій, энциклопедисты XVIII в.). Міръ образуется самъ дѣйствіемъ силъ и законовъ, отъ вѣчности присущихъ его общему субстрату, вѣчной матеріи, безъ всякаго содѣйствія и руководства какой-нибудь высшей направляющей и разумной силы. Различныя отрасли естествознательнаго міропониманія берутся объяснить происхожденіе или самообразованіе тѣхъ или иныхъ областей бытія дѣйствіемъ слѣпыхъ силъ природы, предоставленныхъ случаю. Канто-Лапласовская и другія теоріи думаютъ объяснить происхожденіе цѣлыхъ міровъ, всей вселенной (астрономія); Ляйель и другіе геологи—происхожденіе и образованіе нашей земли (геологія); Дарвинъ—происхожденіе и образованіе царства органическаго,—растеній, животныхъ и человѣка (біологія и зоологія), Контъ, Спенсеръ, Летурно, Леббокъ, Тейлоръ и др.—

образованіе и происхожденіе современнаго человѣка культурнаго изъ звѣроподобнаго дикаря („доисторическаго человѣка“) и человѣческихъ обществъ изъ дикихъ стадъ звѣропобныхъ существъ (область исторіи, соціологія и антропологія) и т. д. При ближайшемъ разсмотрѣніи всѣ эти попытки объясненія существующаго принципомъ самообразованія во всѣхъ областяхъ оказывались неудачными: въ послѣднемъ основаніи въ концѣ концевъ онѣ опираются на случай, какъ на свой фундаментъ (зыбкій фундаментъ); а, опираясь на случай, онѣ вступаютъ въ противорѣчіе съ закономъ достаточнаго основанія, ибо изъ причины выводятъ несоразмѣрно больше того, что въ ней есть. Изъ случая вывести разумность отдѣльныхъ явленій міра и міръ, какъ космосъ, съ его удивительною гармоніею, на случаѣ основать стройное движеніе свѣтилъ небесныхъ, движеніе исторіи, происхожденіе самого человѣка и т. п.—значитъ не только нарушать требованія логики, но еще значитъ и ничего не объяснять: случая, по сознанію самого же механическаго міропознанія, нѣтъ и быть не можетъ. Прикрѣпляя все и всякое бытіе къ случаю, какъ къ послѣднему основанію, оно впадаетъ въ суевѣріе и невѣжество фетишизма, приписывая волшебную магическую силу пустой абстракціи; вмѣсто Бога, разумной и всемогущей причины сущаго, оно ставитъ фетишъ случая; вмѣсто разумнаго и понятнаго уму и сердцу чуда всемогущества Божія, воздвигаетъ нелѣпое, неразумное чудо фетишизма, чудо *случая*, создающаго вселенную. Кромѣ того, посылки всѣхъ механическихъ теорій не отличаются достаточною обоснованностью и устойчивостью; болѣе того, многія изъ нихъ—пустыя фикціи научнаго мышленія, имѣющія методологическое, а не онтологическое

значеніе въ познаніи; таковы въ этомъ механическомъ міросозерцаніи ученіе о матеріи, объ атомахъ, понятіе о силѣ, законахъ природы, о движеніи, пространствѣ и т. п. Все это—карточные домики, прикосновенія къ которымъ критической мысли сильно боится механическое міропониманіе,—и не безъ основаній. Естествознаніе путается въ безъисходномъ лабиринтѣ шаткихъ понятій объ основныхъ своихъ началахъ, каковы: матерія, сила, движеніе, атомъ и проч., т. е. оно не выполняетъ своего прямого назначенія. Поэтому нечего и говорить, что оно не объясняетъ самаго происхожденія матеріи съ ея вѣчными силами: оно хочетъ довольствоваться ссылкою на вѣчность матеріи и отказывается давать какой-либо отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи міра. Какъ дуализмъ, оно хочетъ объяснить только образованіе міра изъ этой матеріи, хаотическаго смѣшенія всѣхъ элементовъ сущаго, отъ вѣчности наполнявшаго пространство въ видѣ равномѣрно распредѣленнаго тонкаго газа. Оно однако ниже дуализма по своему значенію въ нашемъ вопросѣ: дуализмъ мірообразовательную причину указываетъ въ разумной и всемогущей Силѣ, и это вполнѣ достаточная причина, а матеріализмъ—въ механическомъ дѣйствіи слѣпыхъ силъ природы по извѣстнымъ законамъ, направляемое только случаемъ, и это вполнѣ недостаточная причина. По предположенію естествознательной космологіи, матерія въ видѣ равномѣрно-распредѣленнаго по всему пространству газообразнаго вещества отъ вѣчности пребывала въ неизмѣнномъ и неподвижномъ состояніи хаоса, не смотря на то, что въ ней отъ вѣчности существовали, какъ ея аттрибуты, всѣ элементы образовательные, т. е. силы, неотдѣлимыя отъ вещества; спрашивается, какъ объяснить переходъ силъ

отъ состоянія вѣчнаго бездѣйствія въ состояніе дѣятельности, движенія? Почему эти силы неподвижно покоились въ веществѣ безконечные вѣка и вдругъ пришли въ дѣйствіе [1])? Отвѣта на эти вопросы не даютъ, и такимъ образомъ оказываются гораздо ниже дуализма, съ точки зрѣнія котораго возможенъ вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ,—что эти силы были возбуждены къ дѣйствію постороннею высшею Силою. Отсюда мы извлекаемъ урокъ, заключающійся въ томъ, что внѣ религіозной идеи умъ человѣка въ своихъ космологическихъ построеніяхъ приходитъ неизбѣжно въ еще большія затрудненія, чѣмъ религіозныя космогоніи, и что поэтому космогоническія теоріи послѣдняго рода мы должны цѣнить выше матеріалистическихъ.

Но единственно удовлетворительное и свободное отъ всѣхъ указанныхъ недостатковъ рѣшеніе вопроса мы находимъ лишь въ христіанской религіи, въ ея ученіи (составляющемъ ея отличительную особенность) о твореніи міра Богомъ изъ ничего. Богъ сотворилъ міръ изъ ничего, одною Своею всемогущею силою вызвалъ его изъ небытія къ бытію, такъ что, слѣдовательно, міръ явился во времени, и было время, когда его не было. Вотъ кратко сущность этого ученія. Мысль о такомъ происхожденіи міра выражена уже въ Б. I, 1 употребленіемъ для „сотворилъ“ глагола евр. *бара* (дѣлать что-либо вновь или новое), а не *аса* (дѣлать что-либо изъ готоваго матеріала). Но ученіе это раскрывается и прямо во многихъ мѣ-

[1]) Если бы, неизмѣняя своимъ собственнымъ началамъ, матеріалистическое естествознаніе добросовѣстно отвѣтило на этотъ вопросъ, то оно должно было бы сознаться, что силы вещества проявились въ дѣйствіи потому, что были возбуждены или вызваны къ дѣятельности постороннею матеріи Силою или Агентомъ, т. е. Богомъ: въ природѣ всякая сила вызыется подъ воздѣйствіемъ на нее другой силы. Это—законъ, но здѣсь дѣлаютъ недобросовѣстное исключеніе.

стахъ Св. Писанія, какъ въ 2 Макк. VII, 28, гдѣ мать Маккавеевъ обращается къ своему, умирающему за вѣру, сыну: *молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся, яже въ нихъ, и видящъ уразумѣеши, яко отъ не сущихъ сотвори сія Богъ* (ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν). Также: *Богъ нарицаетъ не сущая, яко сущая* (τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα) въ Рмл. IV, 17.—Или: *Вѣрою разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ, воеже отъ неявляемыхъ* (μὴ φαινομένων) *видимымъ быти* (Евр. XI, 3).

Превосходство этого ученія о началѣ міра передъ вышеразсмотрѣнными ученіями пантеизма, дуализма и матеріализма, неизбѣжныхъ для естественной мысли внѣ Христіанства, очевидно: а) имъ обезпечивается, во-первыхъ, правильное понятіе о Богѣ и б) о мірѣ. Въ противоположность пантеизму, оно позволяетъ представлять Бога Существомъ Личнымъ, въ противоположность дуализму—Безпредѣльнымъ, т. е. другими словами, оно является опорою того, единственно удовлетворяющаго мысль, христіанскаго теизма (ученія о Богѣ), по которому Богъ есть Духъ безпредѣльный. Что касается понятія о мірѣ, то, въ противоположность пантеизму, ученіе о твореніи изъ ничего даетъ возможность представлять міръ относительно самостоятельнымъ и независимымъ, поскольку Богъ мыслится выше и внѣ міра, а въ противоположность дуализму не позволяетъ приписывать міру самобытность и независимость абсолютныя даже ни въ одной изъ составныхъ его частей. Съ положительной стороны, во-вторыхъ, преимущество христіанскаго ученія о началѣ міра передъ всякими другими состоитъ въ томъ, что оно даетъ совершенно полный и удовлетворяющій мысль отвѣтъ на вопросъ о началѣ міра. Въ противоположность

пантеизму оно не уклоняется отъ прямого отвѣта, какъ дѣлаетъ пантеизмъ, для рѣшенія вопроса о началѣ міра, уничтожая самый міръ, и не прибѣгаетъ къ понятію о вѣчности всего ли-то міра или только его физическаго субстрата (матеріи), какъ это видимъ въ пантеизмѣ и дуализмѣ. Въ противоположность дуализму и матеріализму, съ нимъ сродному, оно даетъ полное объясненіе происхожденія міра—и по его матеріи, и по формѣ, то и другое приписывая Богу, тогда какъ тѣ занимаются объясненіемъ міра изъ готовой вѣчной матеріи, относительно происхожденія которой оставляютъ насъ въ неизвѣстности. Впрочемъ, и эта, взятая ими для объясненія сторона вопроса, рѣшается неудовлетворительно: въ дуализмѣ творческая дѣятельность Бога представляется, какъ ограниченная матеріаломъ, а въ матеріализмѣ указывается и вполнѣ недостаточный агентъ мірообразованія въ *случай*.

Что касается возраженій противъ христіанскаго ученія о твореніи ex nihilo (изъ ничего), то одно опирается на непонятности и недоступности разуму нашему мысли о происхожденіи чего-либо изъ ничего, другое объясняется непониманіемъ смысла догмата, когда возражаютъ, опираясь на опытъ, что изъ ничего ничего не бываетъ. Значеніе и цѣнность всякой ссылки на непониманіе того или иного догмата въ качествѣ возраженія противъ него выше уже разсматривали здѣсь, а второе возраженіе легко устраняется раскрытіемъ истиннаго смысла той краткой формулы христіанскаго ученія о твореніи изъ ничего, противъ которой направлено возраженіе (*Богъ сотворилъ міръ изъ ничего*). Формулою этою, первоначально употребленною въ IV в. противъ дуализма, хотятъ сказать лишь то, что Богъ сотворилъ міръ не

изъ готоваго какого-либо матеріала, такъ что Онъ есть только его Образователь или Художникъ (Деміургъ), но что міръ, весь всецѣло,—и по матеріи, и по формѣ есть дѣло Бога. Формула эта пригодна также и противъ пантеизма, выводящаго міръ изъ самого Божественнаго Существа и считающаго міръ самопзліяніемъ Божества. Формула эта противорѣчила бы здравому смыслу, конечно, если бы въ ней подъ „ничѣмъ“ разумѣлось что-либо, какъ положительное начало или принципъ, а не простое отрицаніе ученій дуалистическо-пантеистическихъ. Точно также законъ причинности и законъ достаточнаго основанія нисколько не нарушаются, а напротивъ только въ этомъ христіанскомъ ученіи единственно и исполняются по отношеніи къ вопросу о началѣ міра: не ничто въ родѣ случая матеріализма и всѣхъ другихъ принциповъ, выдвигаемыхъ имъ въ космогоніи, выставляется въ качествѣ причины всего сущаго, но безконечно-премудрая и всемогущая Сила, Божество.

## 2. Побужденіе и цѣль творенія (§ 15).

Во всякомъ дѣйствіи можно различать два крайнихъ момента: цѣль и побужденіе. Цѣль—это заранѣе предусмотрѣнный и предположенный результатъ дѣйствія, а побужденіе или мотивъ есть основаніе, по которому избирается или совершается дѣйствіе. Если такъ бываетъ въ дѣйствіи всякаго разумнаго человѣка (существа), то тѣмъ болѣе должны усматриваться разумное побужденіе и цѣль въ дѣйствіи Бога и, въ частности, въ дѣйствіи такой великой важности, какъ созданіе міра. *Не вотще сотворихъ ю,* говоритъ Богъ о землѣ (Ис. XLIII, 18); *не всуе сотворилъ есть вся, елика сотворихъ въ немъ, глаголетъ Адонаи Господь* (объ Іерусалимѣ) въ Іез.

XIV, 23. Но какъ о побужденіяхъ и цѣляхъ дѣйствія всякаго человѣка самое вѣрное знаніе получается только отъ самого человѣка (1 Кор. II. 11): такъ и о побужденіяхъ и цѣли творенія мы можемъ знать только отъ самого Бога изъ Его Откровенія (Сверхъестественнаго), при томъ настолько и такъ, насколько и какъ благоволено открыть намъ о томъ. Вотъ почему внѣ Божественнаго Откровенія естественная религіозная мысль произвольно навязывала міру такія цѣли, и Богу такія побужденія къ творенію, которыя оказывались недостойными Бога и несоотвѣтствующими истинѣ.

Пантеизмъ считаетъ твореніе міра дѣломъ необходимости для Бога: безъ міра, т. е. проявленія во внѣ, не можетъ существовать Божество. Такимъ образомъ міръ, по ученію пантеизма, сотворенъ не свободно, но по необходимости или по нуждѣ. Но это противорѣчитъ понятію о Богѣ, какъ Существѣ Всесовершеннѣйшемъ и потому Всеблаженномъ: въ силу этого понятія Богъ, какъ имѣющій въ Себѣ всю полноту бытія и блаженства, не можетъ нуждаться въ чемъ-либо, и міръ ничего не можетъ прибавить къ внутренней полнотѣ Божественнаго Существа. *Обиліе радостей предъ лицемъ Твоимъ, утѣхи въ десницѣ Твоей на вѣки* (Пс. XV, 11); или: Богъ *не отъ рукъ человѣческихъ угожденія пріемлетъ, требуя что, Самъ дая всѣмъ животъ и дыханіе и вся* (Д. А. XVII, 25). Вообще, недостойно Бога всякое такое представленіе о побужденіи и цѣли творенія, по которому въ дѣлѣ творенія Богъ руководился бы единственно мыслію о Себѣ Самомъ по побужденію любви къ Себѣ, что есть эгоизмъ. Но таково именно ученіе *Кальвина* о побужденіи и цѣли творенія: слова кн. Притч. XVI, 4 Богъ *содѣла все Себе ради* и др. под. онъ объяс-

нилъ въ самомъ грубомъ антропоморфическомъ смыслѣ. Абсолютная и послѣдняя цѣль творенія—самопрославленіе въ немъ Бога. Недостойны Бога точно также и противоположныя понятія о побужденіи и цѣли творенія міра, по которымъ въ твореніи Богъ не руководился никакими идеями или намѣреніями: такія понятія не приложимы къ дѣятельности не только Существа Высочайше разумнаго и Высочайше-премудраго, но и относительно разумнаго человѣка. Но въ космогоніяхъ языческихъ религій и въ философіи не рѣдко встрѣтить ученія, по которымъ міръ представляется дѣломъ случая и неразумнаго произвола со стороны Божественнаго Существа. Въ самыхъ грубыхъ языческихъ религіяхъ Богъ творитъ міръ и міры безъ всякаго разумнаго побужденія, единственно отъ избытка въ Себѣ творческаго могущества, чтобы доставить Себѣ удовольствіе въ чувствѣ и сознаніи этого Своего могущества; здѣсь Богъ является существомъ неразумнымъ, а міръ—Его игрушкою и забавою. И Аристотель, кажется, не считалъ сотвореніе міра (лучше образованіе его) дѣломъ преднамѣреннымъ со стороны Бога, но случайнымъ дѣйствіемъ Его универсальнаго могущества, Его вседвижущей силы, на пути которой случайно встрѣтилась матерія: такъ лучъ солнца падаетъ на предметы, нисколько не думая освѣщать и согрѣвать ихъ. Этого рода воззрѣнія не рѣдкость встрѣтить даже въ пантеистическихъ религіозныхъ и философскихъ системахъ, которыми, по видимому, твореніе міра или самообнаруженіе въ немъ Бога представляется необходимымъ для Бога, а потому дѣломъ разумнымъ. Однако актъ самообнаруженія Божества въ мірѣ и въ пантеизмѣ можетъ разсматриваться, какъ актъ самоотреченія Божества, отъ котораго Бо-

жество не только ничего не пріобрѣтаетъ во внутренней полнотѣ своего бытія (существованія), но даже теряетъ. Такое представленіе является неизбѣжнымъ во всѣхъ пантеистическихъ системахъ, проникнутыхъ началами пессимизма (считающихъ міръ зломъ): въ нихъ этотъ актъ въ Божествѣ (самоизліянія во-внѣ) долженъ представляться неразумнымъ самоотреченіемъ Божества, для объясненія котораго пантеисты тщетно истощаются въ догадкахъ, ибо для неразумнаго не можетъ быть основаній. Въ миѳологической космогоніи древне-браминской религіи твореніе міра Брамою представляется грѣхомъ и заблужденіемъ, дѣломъ обольщенія какой-то миѳической Майя. Эта идея нашла себѣ философскую формулировку въ пантеистическихъ системахъ новаго философскаго браманизма и буддизма Шопенгауэра и Гартмана (міръ есть произведеніе слѣпой воли въ Божествѣ (Шопенгауэръ), міръ есть произведеніе безсознательнаго, которое, лишь сотворивши міръ, начинаетъ приходить къ сознанію зла, Имъ сдѣланнаго. Послѣдняя цѣль міра есть его уничтоженіе, т. е. возвращеніе въ то состояніе безразличнаго, неопредѣленнаго и въ себѣ замкнутаго Нѣчто или возможности бытія, которое наименовано въ пантеизмѣ Божествомъ).

Выводъ изъ разсмотрѣнныхъ двухъ крайнихъ типовъ естественнаго ученія о побужденіи и цѣли творенія міра Богомъ можетъ быть слѣдующій. Міръ не нуженъ для Бога, однако же онъ сотворенъ съ какою-нибудь цѣлью, т. е. для чего-либо и зачѣмъ-либо нуженъ. Міръ, другими словами, есть свободное твореніе Бога, онъ могъ быть сотворенъ; но со всѣмъ тѣмъ это не значитъ, чтобы сотвореніе міра не имѣло цѣли и существованіе его не имѣло смысла. Вся трудность въ пониманіи христіанскаго ученія

по вопросу о побужденіи и цѣли творенія и заключается именно въ этомъ сопоставленіи двухъ, повидимому, исключающихъ другъ друга моментовъ его: какъ міръ можетъ быть дѣломъ разумнымъ, если имъ ничего не прибавляется къ существовавшей до него и безъ него полнотѣ бытія въ Богѣ? зачѣмъ было создавать то, безъ чего можно обойтись? можетъ-ли быть признано разумнымъ совершеніе того, безъ чего можно совсѣмъ обойтись, и въ чемъ нѣтъ безусловной необходимости? Очевидно, что эта трудность возникаетъ изъ того, что христіанское ученіе съ одной стороны представляетъ твореніе дѣломъ свободы, а не необходимости, а съ другой стороны оно признаетъ необходимость міра, отрицая его случайность.

Вполнѣ ясное и опредѣленное разрѣшеніе этой трудности было бы возможно и естественно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и обязательно только въ томъ случаѣ, если бы насъ не удерживало отъ попытокъ этого рода, заходящихъ за предѣлы разума, слово Божіе, предлагая намъ слѣдующую великую и вмѣстѣ съ тѣмъ простую истину: „Кто изъ человѣковъ знаетъ, что̀ въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ? Такъ и Божіяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія“ (1 Кор. 2, 11). Если мы съ достовѣрностью не можемъ знать внутреннихъ и сокровенныхъ побужденій и мыслей, лежащихъ въ основѣ человѣческихъ дѣйствій, то тѣмъ болѣе такое знаніе немыслимо по отношенію къ дѣйствіямъ Божественнымъ: оно было бы выше уровня нашего пониманія (разума). Должно сказать и то, что ясность ученія не доказываетъ его правильности; это оправдывается на ученіяхъ только что разсмотрѣнныхъ: они, правда, ясны, но никуда негодны. Христіанская религія предлагаетъ намъ истины въ полномъ

видѣ, а нашъ ограниченный разумъ привыкъ имѣть дѣло съ полу-истинами, въ отношеніи къ которымъ онъ оказывается сильнымъ: что же удивительнаго, что въ усвоеніи всѣхъ христіанскихъ истинъ для разума всегда неизбѣженъ нѣкоторый остатокъ, имъ неусвоиваемый? Такъ и здѣсь: „міръ не нуженъ, и бытіе его безразлично по отношенію къ совершенствамъ бытія Божественнаго“ и—„міръ нуженъ, ибо его сотворилъ Богъ; а Богъ безъ необходимости, т. е. безъ какой-либо цѣли, ничего не дѣлаетъ“. Однако между двумя этими положеніями въ дѣйствительности нѣтъ противорѣчія: оно было бы, если бы мы приняли невѣрную мысль, лежащую въ основѣ разсматриваемаго возраженія, будто всякое излишнее и не необходимое бытіе, а также дѣйствія не необходимыя и безразличныя вмѣстѣ съ тѣмъ неразумны и безсмысленны и потому не имѣютъ права на осуществленіе. Если бы даже человѣкъ принялъ это положеніе въ качествѣ руководящаго начала своей жизни и дѣятельности, то имъ былъ бы убитъ жизненный нервъ его бытія: его жизнь утратила бы полноту и энергію, сообщаемыя ей постояннымъ стремленіемъ человѣческой воли къ расширенію сферы жизни и дѣятельности за предѣлы неизбѣжно или безусловно-необходимаго; тогда жизнь была бы сведена къ тѣмъ простымъ и элементарнымъ формамъ, какія она имѣетъ, напр., у дикарей. Есть во всемъ доля необходимаго, есть и возможна доля излишняго или роскошь; роскошь возможна и въ сферѣ человѣческой воли, обнимающей, за вычетомъ необходимыхъ дѣйствій, область дѣйствій такъ сказать, сверхнеобходимыхъ; въ нихъ-то по преимуществу и проявляются творческія стороны и свойства человѣческаго разума и воли. Такимъ образомъ, можно сказать, что въ излишнемъ или сверхдолжномъ нахо-

дитъ себѣ выраженіе избытокъ творческой энергіи воли человѣческой. Если нѣтъ предѣловъ или рамокъ для творчества человѣческой воли (обнаруживающейся по преимуществу въ области искусства и нравственной области,—въ области свободы, любви), то гдѣ предѣлы безконечному творчеству безпредѣльнаго ума безпредѣльно-совершеннаго Художника вселенной?

Теперь, послѣ рѣшенія возраженія, на основаніи добытыхъ результатовъ анализа ложныхъ ученій подъ руководствомъ слова Божія уже не такъ трудно мысли нашей подойти къ правильному рѣшенію вопроса о побужденіяхъ и цѣли творенія міра.

Въ твореніи міра свобода Божія ничѣмъ не стѣсняется (никакою необходимостію внутреннею, какъ въ пантеизмѣ, или внѣшнею, какъ въ браманизмѣ): Богъ могъ сотворить міръ, могъ и не сотворить. Но если уже Богъ возымѣлъ намѣреніе сотворить міръ и сотворилъ его, то для этого у Него были достаточныя, т. е. достойныя Его, побужденія и цѣль. Богъ не могъ сотворить міръ по всѣмъ тѣмъ побужденіямъ, какія приписываются Ему въ естественныхъ космогоническихъ ученіяхъ (для одного проявленія Своего могущества и услажденія имъ, для самопрославленія въ твари и т. п.). Съ рѣшительностью можно утверждать, что въ сотвореніи міра Богъ, не нуждающійся ни въ чемъ, Самъ всегда дающій, но никогда не принимающій, не ставилъ Самого Себя послѣднею цѣлью, а міръ—средствомъ для Себя, какъ то наблюдается въ эгоистической волѣ людей: это не свойственно святости, а особенно благости Божіей. Напротивъ, съ рѣшительностью можно утверждать, что благость эта или любовь, проникающая собою все Существо Божіе и, какъ открываетъ

христіанская религія, сопровождающая всѣ Его дѣйствія въ отношеніи къ міру, и была единственною, для насъ мыслимою, побудительною причиною къ этому первому дѣйствію вовнѣ,—къ сотворенію міра. Въ томъ и любовь, что она всегда стремится къ самосообщенію и къ сообщенію обладаемаго ею другимъ. Выражаясь по-человѣчески, избытокъ безконечной любви Божественной, неистощимой въ концѣ концовъ, идетъ на созданіе вселенной, на произведеніе бытія внѣ Себя и сообщеніе ему столькихъ и такихъ благъ Своихъ, сколько и какія можетъ вмѣстить въ себя конечная тварь по самой своей природѣ. Такимъ образомъ міръ является свободнымъ твореніемъ свободной Божественной любви. Здѣсь же находитъ себѣ новое разрѣшеніе (дополнительное) вышепоставленное недоумѣніе (возраженіе). Міръ, какъ дѣло Божественной любви, не можетъ въ то же время быть дѣломъ необходимости: необходимость и любовь взаимно себя исключаютъ; стихія любви—свобода, ея область—сверхдолжное, а не необходимое (это область права и справедливости). Но кто скажетъ, что дѣйствія любви, осуществляющіяся въ сферѣ сверхдолжнаго и не необходимаго, не имѣютъ разумности, смысла? Кто осудитъ любовь?

Св. Писаніе приглашаетъ насъ видѣть въ твореніи дѣло любви или благости Божіей, когда говоритъ: *Вси путіе Господни милость и истина...* (Пс. 24, 10) *Благъ Господь всяческимъ и щедроты Его на всѣхъ дѣлахъ Его* (Пс. 144, 9). Таковымъ Богъ открываетъ Себя во всемъ: въ Промышленіи, въ Искупленіи, спасеніи человѣка, а слѣдовательно и въ его сотвореніи и въ сотвореніи міра вообще.

По побужденіямъ всегда почти безошибочно можно судить о цѣляхъ и рѣдко—наоборотъ (кромѣ са-

мыхъ простыхъ и несложныхъ актовъ); поэтому не трудно видѣть, что та цѣль, которую поставила себѣ творческая благость при сотвореніи міра, есть блаженство тварей. Блаженство твари (а не Себя) и тварь—вотъ та цѣль, которую поставилъ Себѣ Богъ при сотвореніи міра! Итакъ, въ отношеніи къ Богу и для Бога или Божественной любви цѣль творенія кратко должна быть выражена такъ: цѣль творенія—его блаженство. Здѣсь цѣль свидѣтельствуетъ о любви Божественной и есть ея выраженіе. Въ томъ и любовь, что она всегда ставитъ другихъ, а не себя, цѣлью, и себя средствомъ; даетъ, а не получаетъ.

Спрашивается, достойна ли такая цѣль безпредѣльнаго Бога, какъ конечная тварь? Выведенное изъ ничтожества и относительное благо можетъ ли само по себѣ быть цѣлью и предметомъ Божественной любви самаго источника истиннаго безпредѣльнаго блага, Божества? Съ другой стороны, такое представленіе кажется въ противорѣчіи съ прямымъ ученіемъ о назначеніи и послѣдней цѣли всего существующаго для славы Божіей. По ясному смыслу его все сотворенное назначено быть откровеніемъ славы Божіей вовнѣ и существуетъ во славу Божію. Видимый чувственный міръ назначенъ быть органомъ Божественной славы: *Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь* (Пс. XVIII, 1). *Да восхвалятъ Его небеса и земля, моря и вся, движущаяся въ нихъ* (Пс. LXVIII, 35; Пс. CXLVIII). Человѣкъ созданъ также во славу Божію и для откровенія совершенствъ Его (Сир. XVII, 7—8. 10—11; Ис. XLIII, 7 ср. LXI, 3); вся жизнь и существованіе его должны быть направлены къ одной цѣли—славѣ Божіей (Мѳ. V, 16; 1 II. IV, 10—11; 1 Кор. VI, 20. X, 51). Жизнь ангельская представ-

ляется однимъ непрерывнымъ и неумолкаемымъ славословіемъ, гимномъ въ честь и похвалу Бога (Пс. 148; Ап. IV, 8; Ис. VI, 3; Пс. CII, 20). Однимъ словомъ, вся вселенная отъ ангеловъ небесныхъ и до гадовъ земныхъ есть не что иное, какъ единый и величественный органъ Божественной славы (Пс. 148). Наконецъ, и въ отдѣльныхъ актахъ Божества по отношенію къ міру послѣдняя цѣль ихъ есть слава Божія, такъ въ новомъ твореніи или *искупленіи* по благодати Христовой (Еф. 1, 4, 6. 12; Іо. XIII, 31; XVII, 1. 4), во второмъ пришествіи или страшномъ судѣ (2 Сол. I, 10) и др. Кратко говоря, все сдѣланное Богомъ и всѣ дѣйствія Его всегда имѣютъ одну цѣль, вполнѣ Его достойную, Его безконечную славу или проявленіе Его вѣчныхъ совершенствъ во временномъ и внѣшнемъ: *Господь вся содѣла Себе ради* (Пр. XVI, 4); *Его ради всяческая* (Евр. II, 10); все направлено къ тому, *да будетъ Богъ все во всѣмъ* (1 К. XV, 29); *все Имъ и для Него создано* (Кол. I, 16).

Однако указанная выше цѣль (блаженство твари) не находится ни въ какомъ противорѣчіи съ этою (слава Божія), и передъ нами не двѣ цѣли, а одна: обѣ онѣ совпадаютъ и являются лишь двумя сторонами одной цѣли, разсматриваемой съ разныхъ точекъ зрѣнія и въ различныхъ отношеніяхъ.

Блаженство или счастіе тварей настолько обусловлено ихъ совершенствомъ, что оно совпадаетъ съ послѣднимъ; совершенство же ихъ можетъ состоять и состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ усвоеніи или отображеніи въ себѣ Божіихъ совершенствъ, славы Его. Неразумная тварь служитъ несвободною и безсознательною носительницею и безсознательнымъ отображеніемъ славы Бога или совершенствъ Его; тварь разумная является свободною и созна-

тельною участницею въ совершенствахъ Божіихъ, чрезъ постепенное сознательное и свободное пріобщеніе Божеству все болѣе и болѣе отображая въ себѣ Его совершенства и становясь, такимъ образомъ, откровеніемъ Божіей славы. Очевидно, что только чрезъ это пріобщеніе твари къ совершенствамъ Творца и чрезъ отображеніе совершенствъ Его и общеніе съ Нимъ, источникомъ истиннаго совершенства, а вмѣстѣ и блаженства, и становится единственно возможнымъ блаженство тварей. „Богъ, говоритъ *бл. Августинъ*, есть источникъ нашего блаженства. Онъ есть цѣль всѣхъ нашихъ стремленій. Мы стремимся къ Нему любовью, чтобы, когда достигнемъ, намъ успокоиться. Постольку мы и блаженны, поскольку достигаемъ сей цѣли. Другого у насъ блага нѣтъ никакого, кромѣ того, чтобы соединиться съ Богомъ“ (De civitate Dei. Lib. X cap. III). Итакъ, поскольку блаженство тварей совпадаетъ съ ихъ совершенствомъ, заимствуемымъ не откуда иначе, какъ отъ Бога, можно и должно сказать, что слава Божія или Самъ Богъ есть послѣдняя цѣль тварей. Отсюда очевиднымъ также становится, что цѣль, которую Богъ ставитъ *Себѣ* въ твореніи міра (именно его блаженство), не находится ни въ какомъ противорѣчіи съ понятіемъ о безпредѣльности Божества: въ твари Богъ любитъ отраженіе собственной Своей Божественной безпредѣльности,—постольку любитъ ее, поскольку она чрезъ пріобщеніе къ Божеству является отраженіемъ внѣшнимъ Его совершенствъ и откровеніемъ внѣшнимъ сокровенной славы Его. Употребляя сравненіе,—Богъ любитъ Свое твореніе такъ, какъ человѣкъ любитъ произведенія своихъ рукъ разнаго рода: послѣднія человѣку дороги не сами по себѣ, а тѣмъ, что выражаютъ такую или иную

часть или сторону его внутренняго духовнаго существа, становятся чрезъ это какъ бы частью его „я“, его продолженіемъ и откровеніемъ вовнѣ.

Въ посредствующемъ понятіи совершенства и его отношеніи къ понятію блаженства заключается, какъ видимъ, разрѣшеніе кажущагося притиворѣчія между назначеніемъ твари для собственнаго блаженства и для Бога: блаженство твари немыслимо, если Богъ не будетъ послѣднею и окончательною ея цѣлью. Точный анализъ понятія о совершенствѣ творенія даетъ новое понятіе въ качествѣ ключа для рѣшенія кажущагося противорѣчія. Это понятіе, кратко выражающее сущность совершенства тварей, есть: любовь къ Богу.

Все произошло отъ Бога и все стремится къ Богу, источнику своего бытія, какъ искры стремятся къ небу: къ Нему стремится тварь неразумная и разумная, въ Немъ имѣетъ источникъ своего бытія и начало совершенствованія и тварь неодушевленная. Сознательно и несознательно, свободно и по законамъ необходимости все существующее поставлено въ тѣсную и неразрывную связь съ Божествомъ, единымъ его источникомъ и началомъ: все и всякое бытіе поддерживается и питается изъ неизсякаемыхъ источниковъ и бездны единаго истиннаго Бытія сообщающаго Себя твари. Непрерывно и преобильно изливаются на тварь щедроты изъ этой бездны щедротъ и благъ, какъ лучи изъ солнца, а тварь только принимаетъ и усвоиваетъ себѣ эти неистощимыя блага Божественной любви посредствомъ отвѣтной любви къ Богу. Отъ любви Божіей произошла тварь, любовью Бога существуетъ и поддерживается, для любви же къ Богу и создана она: происшедшее отъ любви для любви и создается. Въ твореніи без-

предѣльная любовь Божества тварь избираетъ для себя цѣлью, стремясь сообщить ей возможную полноту благъ и блаженства; что же можетъ быть естественнѣе того, если тварь, въ своей ограниченной отвѣтной любви къ Богу, какъ и слѣдуетъ для любви, отрекается отъ себя для Бога, Его ставитъ единственною своею цѣлью, единственно цѣннымъ и безусловнымъ предметомъ любви своей,—чтобы, отрекшись отъ себя, снова найти себя въ Богѣ? Цѣль творенія, такимъ образомъ разсматриваемая въ отношеніи къ Богу, есть блаженство его, а въ отношеніи къ самому творенію—Богъ, слава Его; въ концѣ же концовъ обѣ онѣ сливаются въ одной: *во взаимообщеніи любви Бога дающей и любви твари получающей.*

## Разъясненія.

Возражаютъ, что цѣль Божественной любви въ твореніи, именно блаженство его, не достигается въ виду нравственнаго и физическаго зла, окружающихъ насъ всюду. Отвѣчаемъ: 1) земля наша—микроскопическій атомъ во вселенной; 2) вмѣстѣ съ твореніемъ Богомъ предопредѣлено отъ вѣчности и осуществляется во времени искупленіе нашей земли отъ зла; 3) возраженіе это посягаетъ на тайны Божественнаго Провидѣнія, непостижимыя и невѣдомыя: вопросъ вообще о побужденіи и цѣли Бога при твореніи міра ставится и возбуждается въ богословіи исключительно ради своей практическо-неотложной важности и рѣшается съ крайнею осторожностью только по указаніямъ Откровенія, основанія къ чему заключаются въ 1 Кор. 2, 11; всякій вопросъ въ данномъ случаѣ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, можетъ получить свое разрѣшеніе только отъ Самого Бога. 4) Если бы благость Божія была остановлена въ сотвореніи міра предвѣдѣніемъ послѣдующаго зла, то это значило бы, что она была бы побѣждена зломъ *(св. Іоаннъ Дамаскинъ)*. „Богъ зналъ“, говоритъ

*св. Іоаннъ Златоустъ*, „что Адамъ падетъ; но видѣлъ, что отъ него произойдутъ: Авель, Еносъ, Ной, Енохъ, Илія, пророки, дивные апостолы—украшеніе естества, и богоносимыя облака мучениковъ, источающія благочестіе“.

## 3. Совершенство творенія (§ 16).

Вселенная создана Творцемъ вполнѣ совершенною, т. е. вполнѣ достаточною для цѣли, ей поставленной. Это съ необходимостью вытекаетъ не только изъ правильнаго понятія о Богѣ, но и изъ ясныхъ свидѣтельствъ Св. Писанія. Оно засвидѣтельствовано по отношенію къ видимому міру, сотворенному въ шесть дней: каждый актъ своего творенія Самъ Богъ, послѣ обозрѣнія сотвореннаго, заключаетъ одобреніемъ и, наконецъ, въ седьмой день объявляетъ все сотворенное *зело добрымъ* (Б. I, 4. 8. 10. 12. 18. 21. 31). Премудрый говоритъ также: *Всяческая, яже сотвори Богъ, добра во время свое* (Еккл. III, 11); мысль о совершенствѣ сотвореннаго онъ же наглядно выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ, изображающихъ довольство Бога сотвореннымъ: *егда веселяшеся вселенную совершивъ, и веселяшеся о сынѣхъ человѣческихъ* (Притч. VIII, 31). По словамъ другого премудраго, *дѣла Господни вся яко добра зѣло* (Сир. XXXIX, 21). Наконецъ, св. ап. Павелъ пишетъ: *Всякое созданіе Божіе добро* (1 Тѳ. IV, 4) [1].

[1]) Вопросъ о совершенствѣ видимаго міра или нашей земли съ ближайшею къ ней областью, обыкновенно, разсматривается отдѣльно, хотя общее рѣшеніе его дается уже и здѣсь, по скольку наша земля входитъ въ составъ вселенной, какъ ея микроскопическая частичка.

# II.

# МІРЪ НЕВИДИМЫЙ.

## А) Ангелы (добрые).

### 1. Природа и достоинство ангеловъ (§ 17).

Ангелы суть личныя духовныя существа, духи безтѣлесные, но не въ томъ смыслѣ духи, въ какомъ есть Духъ Богъ, Который имѣетъ жизнь въ Себѣ Самомъ, но духи тварные (Кол. I, 16; Пс. 148, 1—3), которые хотя ко времени появленія человѣка уже существовали (Б. 1, 1; Іова XXXVIII, 7), все-таки сотворены во времени. Св. Писаніе приписываетъ ангеламъ въ превосходнѣйшей степени свойства, принадлежащія и людямъ, какъ личнымъ существамъ: познаніе (2 Цр. XIV, 20; 1 Петр. 1, 12; Еф. III, 10), могущество и волю (Пс. 103, 20; 2 Сол. 1, 7; Лк. XI, 21; Мѳ. XXVI, 53; 2 П. II, 11; Кол. 1, 16; 2 Ц. XIX, 35), хотя эти свойства въ нихъ ограничены (Мѳ. XXIV, 36). Такъ какъ всѣ ангелы первоначально сотворены были добрыми (Б. 1, 31), а

между тѣмъ нѣкоторые изъ нихъ пали (Іо. VIII, 44; Іу. 6), то, слѣдовательно, всѣмъ имъ была присуща возможность паденія, и святость, которую имъ приписываетъ Св. Писаніе и которая составляетъ въ нихъ какъ бы самую ихъ природу (Мр. VIII, 38; Мѳ. XXV, 31), а равно и прочія совершенства (Лк. II, 9; Д. А. XXV, 31), суть также слѣдствія упражненія ихъ воли въ добрѣ и пріобрѣтеніе личное, а не дѣло только одной природы.

Спрашиваютъ, кому принадлежитъ высшее достоинство въ качествѣ творенія Божія, ангеламъ или людямъ? Что ангелы превосходятъ насъ, грѣшныхъ людей, силою, умомъ и славою, въ томъ не можетъ быть сомнѣнія. Но также несомнѣнно, что Господь въ Своей безпредѣльной любви въ Сынѣ и черезъ Сына измыслилъ для людей достоинство и честь на небѣ, превосходящія тѣ, которыя принадлежатъ ангеламъ: Онъ въ лицѣ Сына Своего называетъ насъ братьями, тогда какъ ангелы, какъ бы ни были они близки къ Богу нравственно, всегда остаются чуждыми самому внутреннему Божественному Существу (Евр. II, 11—12, 16) и пребываютъ Его слугами. Принятое въ единство съ Божественнымъ естествомъ въ лицѣ І. Христа, человѣческое естество обожено и превознесено въ такой славѣ, какой не имѣютъ ангелы,—къ славѣ, принадлежащей І. Христу, какъ Богочеловѣку (Евр. 2, 5; Апок. IV, 4; 1 Кор. VI, 3).

### Разъясненія.

Въ протестантскомъ богословіи вошло почти въ общее обыкновеніе превозносить достоинство человѣческое на счетъ ангельскаго. Такъ видятъ, кромѣ указаннаго и дѣйствительнаго, другое, но уже мнимое, преимущество человѣка передъ

ангелами въ сложности его духовно-тѣлесной природы и потому въ большемъ ея богатствѣ сравнительно съ простою ангельскою, только духовною природою. Хотя сравнительно съ человѣкомъ ангелъ есть болѣе сильный духъ, но зато человѣческій духъ сравнительно съ ангельскимъ есть духъ болѣе богатый, ибо ангелы при всемъ своемъ могуществѣ выражаютъ только одну сторону того, что выражаетъ человѣкъ въ своемъ единствѣ тѣла и духа, дѣлающемъ изъ него цѣльный міръ въ сокращеніи или микрокозмъ... Это преимущество Св. Писаніе выражаетъ тѣмъ, что Сынъ Божій сдѣлался не ангеломъ, а человѣкомъ, и принялъ не сѣмя ангельское, но сѣмя Авраамово (Евр. 2, 16) (*Martensen:* Christlische Dogmatik. Leipzig. 1886. § 70 p. 123). Говоря такъ, протестантскіе богословы забываютъ, что Самъ Богъ, есть чистѣйшій Духъ; затѣмъ, отождествляя достоинство со сложностью, они качество замѣняютъ количествомъ. Что касается воплощенія Сына Божія, т. е. принятія Имъ на Себя человѣческаго естества, то оно было необходимо. Сынъ Божій сдѣлался человѣкомъ, а не ангеломъ потому, что на землѣ живутъ люди, а не ангелы, и если бы надо было спасти ангеловъ, то несомнѣнно Сынъ Божій измыслилъ бы что-либо иное, кромѣ воплощенія. Но и дѣйствительное преимущество человѣка передъ ангеломъ, даваемое ему въ чудѣ неизмѣримой благости—воплощенія Сына Божія, у протестантовъ раскрывается не всегда правильно (не безъ преувеличенія). Благодаря воплощенію, „мы“, говоритъ одинъ богословъ, „можемъ входить въ болѣе совершенное единеніе съ Богомъ, чѣмъ ангелы, которые вслѣдствіе своей духовности могутъ дѣлаться участниками лишь величія Божества, но не могутъ непосредственно, какъ человѣкъ, быть причастны откровенію Божественной любви въ тайнѣ воплощенія и соединенной съ нею тайнѣ сакраментальнаго единенія“ (въ Евхаристіи) (ibidem).

## 2. Дѣйствительное бытіе ангеловъ, какъ живыхъ, личныхъ существъ (§ 18).

Раціонализмъ отрицаетъ бытіе ангеловъ. По мнѣнію раціоналистовъ, если І. Христосъ и апостолы говорятъ объ ангелахъ, то лишь приспособляются къ грубымъ понятіямъ своей простой и неразвитой среды. Новѣйшіе раціоналисты (саддукеи нашего времени) разсматриваютъ ангеловъ, какъ олицетвореніе дѣйствій Божественной силы и премудрости. Въ виду этого раціоналистическаго отношенія къ ученію объ Ангелахъ въ христіанской религіи не безполезно указать на то, что такое отношеніе вовсе не вытекаетъ изъ какихъ-либо требованій разума, такъ какъ идея объ ангелахъ нисколько не противорѣчитъ послѣднему, а напротивъ находится въ полномъ согласіи съ нимъ. На это наводитъ уже то одно, что идея эта встрѣчается во всѣхъ религіозныхъ ученіяхъ древняго и новаго времени, и не только здѣсь, но и въ философіи выводится изъ началъ разума, какъ это видимъ, наприм., у Локка и Лейбница. Древній мудрецъ Платонъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій пишетъ: „Есть духи средніе между человѣкомъ и Богомъ, которые возвѣщаютъ людямъ о волѣ Божественной и возносятъ молитвы людей къ богамъ, помогаютъ добрымъ и удаляются отъ худыхъ людей; дальновиднымъ, прозорливымъ умомъ своимъ они проникаютъ въ дѣла человѣческія, и быстро возлетаютъ отъ земли къ небу и съ неба сходятъ на землю. Они не могутъ быть зримы нами, но присутствуютъ при насъ“ (Тимей). Всеобщность и распространенность идеи безплотныхъ духовъ объясняется, конечно, не чѣмъ инымъ, какъ только тѣмъ,

что въ ней есть какія-нибудь стороны (элементы), удовлетворяющія требованіямъ естественнаго разума въ его познаніи о мірѣ.

Бытіе ангеловъ требуется мыслью, какъ нѣчто необходимое для полноты творенія, въ которомъ мы не можемъ считать человѣка послѣднимъ и заключительнымъ звѣномъ по слѣдующимъ причинамъ. а) Въ природѣ мы видимъ тенденцію (стремленіе) къ безконечно-восходящему, непрерывными ступенями, совершенству тварей: человѣкъ былъ бы нелогичнымъ и неожиданнымъ перерывомъ въ этомъ стремленіи природы къ безконечно-восходящему совершенству. б) Для мысли нашей былъ бы невыносимъ пробѣлъ въ твореніи между Творцемъ и тварію: существованіемъ ангеловъ, конечно, этотъ пробѣлъ не наполняется и разстояніе между Богомъ и тварью всегда остается безконечно-великимъ; но въ этой идеѣ о „существахъ среднихъ между человѣкомъ и Богомъ“ находитъ себѣ удовлетвореніе мысль наша въ своемъ стремленіи къ цѣлости и единству познанія. Такимъ образомъ идеею объ ангелахъ восполняется пробѣлъ въ естественно-космологическомъ познаніи разума, и идея эта имѣетъ значеніе гносеологическое, а не онтологическое въ нашемъ познаніи. Только это несомнѣнное требованіе нашей мысли полноты и цѣльности въ воззрѣніи на міръ объясняетъ, почему съ такою ревностью она отдавалась въ древнемъ язычествѣ и іудействѣ ангелологіи; оно также бросаетъ нѣкоторый свѣтъ на господствовавшій въ I—III вв. христіанства гностицизмъ съ его ученіемъ объ эонахъ. в) Наконецъ, этотъ пробѣлъ въ бытіи свидѣтельствовалъ бы о скудости или безсиліи творчества природы, такъ сказать—о бѣдности ея фантазіи: творчество природы въ царствѣ разумныхъ существъ

истощилось бы, сполна исчерпавъ себя, на первомъ объектѣ своемъ,—на человѣкѣ. Но это противорѣчитъ наблюдаемой въ опытѣ неистощимой изобрѣтательности и творчеству природы, проявленнымъ, напримѣръ, въ царствѣ растительномъ особенно. Что наблюдается здѣсь, того же должно ожидать и по отношенію къ царству разумныхъ тварей. Какъ было бы бѣдно оно, если бы имѣло одного представителя себѣ въ человѣкѣ, и какъ была бы бѣдна мысль и творческая фантазія природы по сравненію даже съ человѣческими мыслью и воображеніемъ, если бы представленіе объ ангелахъ было только ихъ продуктомъ!

Противъ новѣйшаго раціонализма говоритъ ясность ученія Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта о бытіи ангеловъ въ смыслѣ именно личныхъ существъ. Уже названія ангеловъ въ Св. Писаніи указываютъ на ихъ личность, какъ ангелъ (вѣстникъ), святый стражъ (Дан. IV, 10. 14, 20), небесныя воинства (тамъ же), дѣти Божіи (Іов. 1, 6; II, 1; XXXVIII, 7), святые (Іов. V, 1; XV, 15). Въ Евр. I, 4—14 I. Христосъ сравнивается по своему достоинству съ ангелами, и излагается ученіе о Его безконечномъ превосходствѣ надъ ангелами, что было бы странно, если бы надо было подъ ангелами разумѣть олицетвореніе силъ. Св. Писаніе учитъ о паденіи ангеловъ и различаетъ, такимъ образомъ, между добрыми и злыми ангелами; спрашивается, какъ представить себѣ злыя или падшія божественныя силы? Можно ли о такихъ олицетвореніяхъ сказать, напр., что они радуются и т. п., какъ это въ Лк. XV, 10 и др.? Если бы I. Христосъ въ Своемъ ученіи объ ангелахъ приспособлялся къ понятіямъ слушателей, то Онъ не высказалъ бы этого ученія и притомъ съ такою опредѣленностью передъ саддукеями, отрицавшими

ихъ существованіе (Лк. XX, 36 ср. Мр. XII, 25 и Мѳ. XXII, 30) [1]): точно также Ап. Павелъ воспользовался бы поводомъ отвергнуть ихъ бытіе передъ колоссянами, увлекавшимися бреднями гностической ангелологіи, если бы вообще въ своемъ ученіи приспособлялся къ понятіямъ слушателей. Вообще, изъ различныхъ многочисленныхъ мѣстъ Библіи, говорящихъ объ ангелахъ, выносится то совершенно опредѣленное впечатлѣніе, что Библія учитъ о существованіи ангельскаго міра, какъ царства личныхъ существъ.

## 3. Царство духовъ добрыхъ (§ 19).

Такъ какъ число ангеловъ не можетъ умножаться черезъ рожденіе и уменьшаться черезъ смерть (Мѳ. XXII, 30; Лк. XX, 35—36), то въ самомъ началѣ Богъ создалъ ихъ въ чрезвычайно огромномъ числѣ (Іовъ XXV, 3; Дан. VII, 10; Л. II, 13; 1 Ц. XXXII, 1—2; Пс. 1 XVIII, 18; Мѳ. XXVI, 53; Апок. V, II). Это великое и безчисленное ангельское воинство не представляетъ собою какой либо нестройной и безпорядочной массы, оно есть цѣлое благоустроенное царство духовъ съ подраздѣленіями ихъ на три лика и девять чиновъ: 1) ближе стоящіе къ Богу—Серафимы, Херувимы, Престолы; 2) Господства, Силы, Власти; 3) Начала, Архангелы, Ангелы (ср. Іо. V, 14—15; 1 Сол. IV, 16; 1 Тм. V, 21; Кол. I, 16; Рм. VIII, 38; Еф. I, 21. III, 10; 1 П. III, 22). Изъ архангеловъ извѣстны и имена нѣкоторыхъ (семи), какъ Михаилъ, т. е. кто равенъ Богу (Дан.

[1]) Д. Ап. XXIII, 8.

X. 13. XII, 1; Іуд. 9; Ап. XII, 7—8), Гавріилъ, т. е. сила Божія (Дан. VIII, 16; Лук. I, 26), являвшіеся чаще другихъ на землю; Рафаилъ (кн. Товита), Уріилъ (3 Ездр. IV, 1; V, 20), Салафіилъ (тамъ же ст. 16), Іегудіилъ и Варахіилъ (ср. Апок. I—4).

Дѣятельность ангеловъ заключается въ совершеннѣйшемъ повиновеніи и служеніи Богу (Пс. 90, 11; 67, 17; 102, 21; 103, 4; Л. 16, 22; Евр. 1, 7. 14; Пс. 102, 20). Они являются вѣстниками воли Божіей на землѣ (Мѳ. I, 19; Дан. VIII, 16—17; Ап. XXII, 6. 16 и др.), исполнителями намѣреній (Исх. XXIII, 20. 23; Ч. XX. 16) и судовъ Божіихъ (Б. XIX, 13; 2 Ц. 24, 16; 4 Ц. 19, 35; Ис. 37, 36; Пс. 34, 5—6; Ап. 16, 1 и др.) и участвуютъ служеніемъ своимъ во всѣхъ откровеніяхъ Бога въ царствѣ природы (Пс. 104, 4; Іо. V, 4; 2 Ц. XXIV, 15), благодати и славы. Они выступаютъ и являются поэтому на землѣ во всѣ важнѣйшіе моменты откровенія Бога міру: при самомъ твореніи міра (Іов. XXXVIII, 7), Синайскомъ законодательствѣ (Д. А. VII, 53; Гал. III 19; Евр. II, 2; Вт. XXXIII, 2), при рожденіи Спасителя (Мѳ. I, 20; Лк. II), при искушеніи (Мѳ. IV, II), страданіяхъ (Лк. XXII, 43), воскресеніи (Мѳ. XXVIII; Л. XXIV), вознесеніи на небо (Д. А. 1, 20), равно какъ явятся при послѣднемъ откровеніи Сына человѣческаго во второе славное Его пришествіе исполнителями и участниками послѣднихъ судовъ Божіихъ въ послѣдній день міра (Мѳ. XXV, 31; Лк. IX, 23; 2 Сол. 1, 7; Мѳ. XIII, 41; XXIV, 31). Ангелы принимаютъ такое близкое и постоянное участіе не только въ судьбахъ всего царства Божія на землѣ, но и въ судьбахъ отдѣльныхъ членовъ его, руководя ихъ въ дѣлѣ спасенія (Евр. 1, 14; Б. XV, 17; Іов. XXXIII, 23—24; Лк. XV. 10; XVI, 22). Мало того,

у каждаго есть свой особый Ангелъ-Хранитель, особенно пекущійся о немъ (Пс. 90. 11: особ. Мѳ. XVIII. 10: Д. Ап. XII. 15).

## Разъясненія.

Въ христіанскомъ ученіи объ ангелахъ есть много утѣшительнаго и возвышеннаго для вѣрующихъ христіанъ. Ангелы образуютъ изъ себя особое царство, цѣлый міръ, и представляютъ новое зрѣлище славы Божіей, царство Божіе на небѣ, въ которомъ неукоснительно исполняется воля Божія, какъ она должна была бы исполняться и на землѣ. Ученіе это о существованіи великаго и лучшаго, чѣмъ міръ человѣческій, ангельскаго міра всегда было и въ особенности является полезнымъ теперь, когда люди, добровольно ограничившіе свой умственный кругозоръ предѣлами опыта и заключившись въ эти его тѣсные предѣлы, наклонны въ себѣ видѣть вѣнецъ во всемъ міросозданіи и обоготворить себя (вспомнимъ пресловутую Контовскую религію человѣчества): въ этой мысли, что надъ нами и выше насъ стоитъ цѣлый неизмѣримый міръ высшихъ разумныхъ существъ, есть нѣчто, способное смирять нашу гордость и охлаждать узкое самодовольство. Этотъ высшій духовный міръ стоитъ въ тѣсной связи съ нашимъ низшимъ міромъ и черезъ то служитъ для насъ утѣшительною и ободрительною связью съ небомъ и лѣстницею къ нему (Б. XXVIII, 12; Ев. Іоан. I. 51). Въ лицѣ ихъ само, такъ сказать, небо сходитъ на землю, земля соединяется съ небомъ, церковь воинствующая и страдающая съ церковью торжествующею побѣду надъ грѣхомъ и страданіемъ. Ангелы—защитники наши отъ всѣхъ враговъ видимыхъ и невидимыхъ на землѣ, въ этой „юдоли плача“, они—соучастники намъ въ славѣ будущей, они образцы для насъ святости, чистоты и повиновенія Богу. И такъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію великое нравственно-практическое значеніе ученія объ ангелахъ, напоминающаго намъ постоянно о существованіи высшаго духовнаго міра, міра вѣчныхъ, непреходящихъ интересовъ и нуждъ, не дающаго за

быться въ узкомъ и тѣсномъ мірѣ земной суеты. Наше время, характеризующееся замѣтнымъ упадкомъ всѣхъ высшихъ идеальныхъ стремленій и запросовъ, въ лицѣ раціонализма ополчилось на это ученіе, и иначе быть не могло. Здѣсь, въ духѣ времени, а не въ самомъ ученіи надо искать разъясненія протестовъ противъ него со стороны современнаго раціонализма: онъ не можетъ переварить этого величественно-трогательнаго въ своей простотѣ со стороны христіанства напоминанія о существованіи, кромѣ земли, еще и неба.

## Б) Ангелы падшіе (духи злые).

### 1. Бытіе и происхожденіе злыхъ духовъ (§ 20).

По ученію Св. Писанія высшій и первый изъ всѣхъ ангеловъ отпалъ отъ Бога и чрезъ это сдѣлался злымъ и въ своей враждѣ противъ Бога настолько утвердился, что сталъ уже не способенъ къ исправленію. Такимъ образомъ, по христіанскому ученію, сатана есть падшій ангелъ, но не какое-либо отъ природы злое существо (какъ, напр. Ариманъ въ парсизмѣ); точно также и не какой-либо принципъ зла разумѣется подъ сатаною въ Св. Писаніи, но дѣйствительное злое живое существо, послужившее началомъ всего и всякаго зла во всемъ мірѣ: сперва въ самомъ ангельскомъ мірѣ, ибо сатана увлекъ за собою въ своемъ паденіи безчисленное множество другихъ, низшихъ, чѣмъ онъ, ангеловъ (такъ образовались злые или нечистые духи); а потомъ—въ мірѣ человѣческомъ, ибо соблазнилъ на грѣхъ первыхъ людей въ раю (2 II. II, 4; Іу. 6; 1 I. III, 8 и Ев. Іо. VIII, 44).

Объ образѣ паденія сатаны въ Св. Писаніи нѣтъ прямыхъ указаній, но нѣтъ недостатка въ косвен-

ныхъ указаніяхъ, на основаніи которыхъ можно придти къ весьма вѣроятному предположенію. Такъ какъ сатана есть духъ безплотный, то происхожденіе (источникъ) паденія его мы должны искать не гдѣ-либо иначе, какъ въ томъ, что составляетъ характеристическое отличіе (сущность) духа, въ самосознательной личности и свободной волѣ. По 2 П. 2, 4 и Іу. 6 сатана имѣлъ особое жилище, имъ оставленное, т. е. произвольно перешелъ границы назначеннаго ему Богомъ мѣста въ мірозданіи для его жизни и дѣятельности. Въ частности, такъ-какъ онъ всегда впослѣдствіи старался въ искушеніяхъ своихъ вовлечь людей во вражду съ Богомъ и въ гордость (Б. Ш), то можно догадываться, что и сатана прежній князь ангеловъ, въ сознаніи своей силы и могущества, своего превосходства надъ всею тварью пожелалъ сравняться съ Богомъ и палъ гордостью. На это указываетъ предостереженіе Ап. Павла св. Тимоѳею не избирать въ епископы очень молодыхъ возрастомъ, чтобы они, возгордившись этимъ почетнымъ служеніемъ, не подпали тому же осужденію, которому подпалъ нѣкогда діаволъ (1 Тѳ. Ш, 6); точно также безотносительное указаніе начала грѣха въ гордости въ словахъ Премудраго: *начало грѣха— гордыня* (Сир. Х, 15). Церковь христіанская всегда видѣла въ извѣстномъ изображеніи гордаго Вавилонскаго царя въ Ис. XIV, 12—15 скрытое указаніе на паденіе Денницы и потому усвояетъ ему между прочими многими именами имя Люцифера (Утренняя Звѣзда).

## Разъясненія.

Раціонализмъ отрицаетъ возможность и дѣйствительность существованія сатаны и другихъ злыхъ духовъ въ качествѣ

живыхъ личныхъ существъ. Это, конечно, слѣдствіе отрицанія имъ бытія всякихъ духовъ вообще или ангельскаго міра вообще. Но въ данномъ случаѣ, смѣшивая намѣренно или ненамѣренно библейское ученіе о злыхъ духахъ съ вульгарными простонародными о нихъ представленіями и изображеніями діавола въ поэзіи (Люциферъ и всѣ демоническіе типы, какъ Манфредъ, Каинъ и др., у Байрона, Мефистофель у Гёте, Демонъ у Лермонтова), мало или вовсе ничего съ нимъ общаго не имѣющими, раціонализмъ, кромѣ разныхъ постороннихъ соображеній, старается указать въ самомъ христіанскомъ ученіи такія черты, которыя дѣлаютъ его невѣроятнымъ или неправдоподобнымъ въ психологическомъ и другихъ отношеніяхъ. Изъ безчисленныхъ возраженій, собранныхъ и выставленныхъ особенно Шлейермахеромъ, указать можно болѣе важныя. а) Немыслимымъ представляется такое глубокое паденіе, при которомъ все существо изъ добраго дѣлается злымъ, и при томъ вслѣдствіе однократнаго грѣховнаго акта.—Но такое паденіе совершенно естественно для высшей ангельской природы, особенно—могущественнѣйшаго изъ ангеловъ. Его отпаденіе отъ Бога не было дѣломъ внѣшняго обольщенія, какъ отчасти это было у людей въ раю, не было дѣломъ слабости, но твердо принятымъ, сознательнымъ и намѣреннымъ рѣшеніемъ собственной воли, воли не человѣческой, но могущественной воли, и ума не человѣческаго, но ангельскаго. Кто высоко стоитъ, тотъ низко и глубоко падаетъ; это общій законъ, наблюдаемый и въ человѣческомъ нравственномъ мірѣ,—законъ вполнѣ понятный. Чѣмъ богаче натура въ человѣкѣ, тѣмъ, конечно, сильнѣе, глубже и шире всѣ ея проявленія,—какъ въ дурномъ, такъ и въ хорошемъ: посредственность во всемъ остается посредственностью, геній—великъ во всемъ. Кто глубокó чувствуетъ и желаетъ, тотъ глубоко и падаетъ при дурномъ направленіи воли; кто глубоко мыслитъ, тотъ глубоко и ошибается: дерево никогда не ошибается, ибо оно не мыслитъ; животное рѣдко и мало ошибается, ибо оно рѣдко и мало (плохо) думаетъ; глупый человѣкъ ошибается больше, но ошибки великаго ума ужасны. Въ природѣ ангельской все

существуетъ и совершается въ необычайныхъ для человѣка размѣрахъ; ничто въ насъ не можетъ сравниться съ силою, глубиною, могуществомъ всѣхъ движеній ихъ духовнаго существа: эти движенія сильны, быстры и безповоротны. Есть прекрасныя и близкія къ истинѣ мысли въ поэтическомъ изображеніи нѣкоторыхъ сторонъ психическаго состоянія демона въ изв. „Демонѣ“, напр., въ его клятвѣ передъ Тамарой въ неизмѣнной и глубокой любви: „Въ любви какъ въ злобѣ, вѣрь, Тамара, я неизмѣненъ и великъ... Безъ сожалѣнья, безъ участья, смотрѣть на землю станешь ты.... Гдѣ не умѣютъ безъ боязни ни ненавидѣть, ни любить. Иль ты не знаешь, что такое людей минутная любовь?—Волненье крови молодое! Но дни бѣгутъ и стынетъ кровь. Кто устоитъ противъ разлуки, соблазна новой красоты, противъ усталости и скуки, и своенравія мечты?“ Въ человѣкѣ самыя немощи его тѣла и духа, его слабость и тѣлесность служатъ часто ограниченіемъ грѣха или злой воли. Рѣшенія злой воли находятъ препятствія къ своему осуществленію и свое ограниченіе въ томъ, что часто начало свое они берутъ въ неустойчивыхъ и измѣняющихся движеніяхъ тѣла, внѣшнихъ впечатлѣній или чувствъ, быстро измѣняющихся и замѣняющихся новыми, однимъ словомъ—со внѣ, а не въ самой глубинѣ духа. Міръ внѣшній съ разнообразными его впечатлѣніями не даетъ злой волѣ (злу) сосредоточиться внутри, разъ оно появилось, выманиваетъ его наружу и тѣмъ самымъ обезсиливаетъ, дѣлаетъ его поверхностнымъ и мелкимъ, такъ что разсѣянность служитъ человѣку на пользу. Служитъ ему на пользу и скука, и усталость, и ограниченность пространствомъ и временемъ всѣхъ движеній или актовъ его ума, воли и чувства, вслѣдствіе чего и акты зла души требуютъ напряженія, времени, вмѣстѣ съ тѣмъ влекутъ за собою усталость и отдыхъ. И самая мысль въ человѣкѣ, какъ бы ни была она быстра, подлежитъ мѣрѣ времени ($^1/_6$ сек.) и пространства (впечатлѣніе доходитъ до сознанія отъ периферій къ центральному органу 90 футовъ въ секунду). Ничто не связываетъ ангела во всѣхъ актахъ и движеніяхъ его существа: ничто не отвлекаетъ его отъ самого себя, вездѣ онъ

наединѣ съ собою, не можетъ онъ, даже еслибы хотѣлъ, укрыться отъ самого себя за тѣломъ и внѣшнимъ міромъ,— уйти своими силами во внѣшній міръ: его силы не отвлекаются и не расходуются на сторонѣ въ борьбѣ съ матеріею и для борьбы съ нею, но сосредоточиваются, ничего не теряя, въ немъ самомъ. Ничто не замедляетъ и не ослабляетъ безустанно дѣйствующаго и никогда не требующаго отдыха его духа; не находитъ для себя границъ злая воля его во времени: движенія его мгновенны, быстры и не подлежатъ измѣренію; нѣтъ границъ имъ въ пространствѣ: быстро переносится ангелъ съ мѣста на мѣсто, куда влечетъ его злая воля, и нѣтъ для нея никакихъ физическихъ препятствій!— б) Не правдоподобнымъ представляется въ высшемъ ангелѣ съ его высокимъ и свѣтлымъ умомъ безразсудное намѣреніе сравняться съ Богомъ или, по крайней мѣрѣ, стать отъ него независимымъ.—Но намѣреніе это возникаетъ въ ангелѣ подъ вліяніемъ охватившей его страсти гордости, которая никогда не дѣлала и не дѣлаетъ никого умнымъ подобно всѣмъ страстямъ, если не больше (любовь, ревность, зависть, тщеславіе и проч.). Давно уже сдѣлалось избитою истиною, которую однако здѣсь приходится повторить,—что страсть ослѣпляетъ и подавляетъ разсудокъ, и это въ особенности приложимо къ грѣховнымъ страстямъ. Всякій грѣхъ въ отдѣльности несетъ съ собою, въ различной мѣрѣ—сообразно со своею важностью, ужасное наказаніе для человѣка: онъ дѣлаетъ его изъ разумнаго существомъ неразумнымъ. Это иначе и быть не можетъ въ виду тѣсной связи между всѣми сторонами духовной дѣятельности и несомнѣнной связи между познаніемъ и сердцемъ. Ошибки сердца—отзываются и въ умѣ, и это не только въ сферѣ практической, но и научной, гдѣ сплошь и рядомъ видишь дѣйствіе этого закона, по которому мышленіе несомнѣнно даровитыхъ и сильныхъ умовъ поражается какимъ-то безплодіемъ, пустотою и низменностью, когда этимъ сильнымъ и не мелкимъ умамъ не достаетъ благороднаго сердца, возвышеннаго характера. Ложь сердца влечетъ за собою ложь въ умѣ и при томъ въ такихъ сферахъ ума, какъ научное мышленіе, гдѣ, повидимому, дѣй-

ствуетъ такъ наз. „чистое мышленіе“; но „отъ нечистаго что будетъ чисто, и отъ лживаго какъ истина?“ (Спр. XXXIV, 4). Неразуміе во всемъ, болѣе или менѣе явное, это первое проклятіе грѣха, который по существу своему есть неразуміе, т. отрицаніе разумнаго.—Анализъ возраженій, вышеизложенныхъ подъ *а* и *б*, такимъ образомъ, лишь только съ ясностью обнаруживаетъ психологическую правдивость христіанскаго ученія о діаволѣ, нисколько его не колебля.—в) Собственно ученіе о злыхъ духахъ, говорятъ раціоналисты, есть чуждый Библіи элементъ: оно появляется не раньше возвращенія іудеевъ изъ плѣна Вавилонскаго, а потому несомнѣнно вынесено іудеями оттуда и, конечно, изъ персидской миѳологіи съ чрезвычайно развитою демонологіею. Ко времени І. Христа и Апостоловъ оно настолько уже успѣло распространиться и утвердиться въ народѣ, что въ его религіозномъ сознаніи стало на степень догмата. Поэтому І. Христосъ и Апостолы, не оспаривая этого вѣрованія и въ то же время не раздѣляя его, высказывались мимоходомъ по этому предмету въ общихъ ходячихъ выраженіяхъ своего времени приспособительно къ языку и понятіямъ его, не давая имъ особеннаго значенія (аккомодація).—Это странное утвержденіе о послѣпленномъ происхожденіи ученія о злыхъ духахъ въ Библіи (когда о діаволѣ упоминается уже въ Б. Ш) получается лишь благодаря произвольному утвержденію отрицательной библейской критики о позднѣйшемъ происхожденіи книгъ, написанныхъ до плѣна, какъ кн. Іова (гл. І), кн. Царствъ (1 Ц: XVI, 14...; XVIII, 10...; XIX, 9: XXVIII, 16; 2 Цр. XXIV, 1; XXII, 20...), Паралипоменонъ (1 Цар. XXI, 1; 2 Пр. XVIII, 19). Діаволъ упоминается во *Второзаконіи* Моисея (XXXII, 17), въ *Псалмахъ* (CIV, 37) и *Пророкахъ* (Ис. XIII, 21 ср. Апок. XVIII, 2; Ис XXXVI, 14). Кромѣ того Библейское ученіе о діаволѣ и злыхъ духахъ носитъ существенно другой характеръ, чѣмъ ученіе о нихъ въ религіи персидской: а) здѣсь это—личныя существа, въ парсизмѣ—олицетворенія или представители злыхъ явленій и силъ природы; б) здѣсь злые духи представляются таковыми не по самой природѣ, а вслѣдствіе

своего свободнаго уклоненія отъ добра, ибо они такъ же, какъ и все, сначала были добрыми и произошли отъ Бога, въ парсизмѣ—они злы по самой своей природѣ и т. п. Наконецъ, о національно-еврейскомъ, а не чужеземномъ характерѣ вѣрованій евреевъ въ злыхъ духовъ свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что самыми ревностными приверженцами ихъ были ревнители закона и первые патріоты—фарисеи.

Теорія аккомодаціи совершенно непримѣнима къ ученію І. Христа о злыхъ духахъ: она несогласна съ нравственнымъ характеромъ абсолютно-правдивой личности І. Христа и съ общимъ характеромъ и началами Его ученія. По этой теоріи приспособленіе простирается не только на форму (что было бы вѣрно), но и на содержаніе ученія І. Христа; это другими словами, означало бы, что въ Его ученіи есть примѣсь лжи: въ немъ умалчивается истина (т. е. дѣйствительныя мысли Учителя), и умъ слушателей вводится въ обманъ намѣренно неточными изрѣченіями. Такимъ намъ неизвѣстенъ Христосъ даже въ воззрѣніяхъ на Него раціоналистовъ, отрицающихъ Его Божественность. Аккомодація какъ въ ученіи І. Христа, такъ и Его Апостоловъ (1 Кор. IX, 19—23. Евр. V, II—14; ср. Д. А. XXIV, 10—21 и XVII, 22—32) относилась только къ формѣ, а не къ содержанію ученія. Такъ, приспособляясь къ пониманію слушателей и ихъ нравственному состоянію, Спаситель говорилъ народу въ притчахъ, а ученикамъ о тѣхъ же самыхъ предметахъ безъ притчи и прямо (Мѳ. XIII, 10 и д.), и всегда открывалъ истину въ такой мѣрѣ, въ какой она могла быть вмѣщена умами слушателей (Іо. XVI, 12), а потому многое не говорилъ до времени. Тѣмъ болѣе неестественна матеріальная аккомодація въ отношеніи къ ученію такой важности, какъ разсматриваемое ученіе о злыхъ духахъ: оно важно не въ одномъ теоретическомъ отношеніи, входя въ качествѣ одного изъ элементовъ въ общее міросозерцаніе съ извѣстнымъ въ немъ значеніемъ, но и въ нравственно-практическомъ отношеніи, глубоко вліяя на самую жизнь и, какъ показываетъ исторія, подлежа всегда грубымъ злоупотребленіямъ, еще болѣе разширяющимъ его вліяніе (вспомнимъ колдовство). Такимъ об-

разомъ это ученіе является далеко не безразличнымъ пунктомъ въ общей системѣ религіозно-христіанскаго вѣро-и-нравоученія; но аккомодація чужда ученію І. Христа въ пунктахъ даже меньшей важности, гдѣ она была бы болѣе, сравнительно, мыслима, какъ въ обрядовомъ вопросѣ о субботѣ, напримѣръ, о законахъ очищенія, о постѣ и др. Кромѣ того, ученіе о злыхъ духахъ излагается и высказывается въ такой обстановкѣ и такимъ способомъ, которые исключаютъ всякую мысль объ аккомодаціи, т. е. вынужденной обстоятельствами (невѣжествомъ другихъ) уступкѣ невѣрнымъ понятіямъ. Эти уступки не легко дѣлаются и простыми смертными людьми, избѣгающими поводовъ для нея: мыслимо-ли дѣло, чтобы І. Христосъ безъ крайней нужды, безъ всякихъ побужденій и поводовъ, ни кѣмъ на то не вызываемый, сталъ бы не разъ, а весьма часто высказывать ученіе о злыхъ духахъ, и при томъ не въ общихъ выраженіяхъ (чертахъ), а въ подробностяхъ, никѣмъ не ожидаемыхъ и не требуемыхъ? А Онъ очень часто поступалъ именно такимъ образомъ или даже большею частію (напр. Мѳ. XIII, 39; XXV, 41; Іо. VIII, 44; XII, 31; XIV, 30; XVI, II и др. мн.). Наконецъ, ученіе это раскрывалъ Спаситель нерѣдко передъ одними Своими учениками, въ отношеніи къ которымъ подобная аккомодація была-бы неумѣстною и по смыслу самой теоріи аккомодаціи (напр. Мѳ. XIII, 39; XVII, 21; XII, 31 и др. пдб.).

## 2. Царство злыхъ духовъ (§ 21).

Падшіе духи образуютъ изъ себя особое царство (Апок. XI, 18; Мѳ. XII, 26). Во главѣ его стоитъ высшій падшій ангелъ, называемый различными именами, какъ: *сатана,* т. е. льстецъ (Апок. XII, 9; 1 Пар. XXII, 1; Іов. II, 7; Зах. III, 1—2: Мѳ. IV. 10; XII, 26, *діаволъ,* т. е. клеветникъ (Мѳ. IV, 1. 5. 8; IX, 34; XI, 18; XIII, 39) *противникъ* (1 II. V, 8; Іов. XVI, 9), *Веліаръ,* т. е. гнусный (2 Кор. VI, 15), *Вельзевулъ,*

т. е. злодѣй (Еф. VI, 16; Лк. XI, 15. 19), *злый, дракон*ъ, *отец*ъ *лжи* (Іоан. VIII, 44)—и другими именами. Царство сатаны очень велико: въ составъ его входятъ падшіе духи (Ап. XII, 7—9; Мѳ. XII, 26), и люди грѣшные, поддавшіеся обольщенію его, начальника грѣха. О людяхъ нечестивыхъ говорится въ Св. Писаніи, что они находятся подъ властію діавола (Д. А. X, 38; XXVI, 18; 2 Тѳ. II, 26), дѣйствуютъ подъ его вліяніемъ (Суд. IX, 23; 1 Цр. XIX, 9; Мѳ. XVI, 23; Лк. XXII, 3; Іоан. VI, 70—71; XIII, 27. 2; Д. А. V, 3; Еф. II, 2), творятъ волю его (Іоан. VIII, 44; 2 Тѳ. 2, 26); нечестивые называются дѣтьми діавола (Мѳ. XIII, 38; Іоан. VIII, 44; Д. А. XIII, 10; 1 Іоан. III, 8. 10. 12). Такимъ образомъ діаволъ является владыкою не только падшихъ ангеловъ, но и міра сего, поскольку онъ въ настоящемъ своемъ состояніи и при настоящей грѣховности людей служитъ средою и орудіемъ грѣха (1 Іоан. II, 15—17); поэтому діаволъ называется начальникомъ и княземъ міра сего (Іоан. XII, 31; XIV, 30; XVI, 11).

Царство сатаны стоитъ въ непримиримой враждѣ къ царству Божію (Быт. III, 15; Еф. VI, 12; Кол. II, 15); эта вражда къ царству Божію или добру и соединяетъ только злыхъ духовъ въ единодушномъ повиновеніи начальнику зла и дѣлаетъ изъ нихъ тѣсно сплоченное противъ добра царство (Мѳ. XII, 26; XXV, 41). Вся дѣятельность этого царства и заключается именно въ этой упорной и ожесточенной борьбѣ съ царствомъ Божіимъ, воплощающимъ всякое въ себѣ добро; задача его—дать торжество злу надъ добромъ, діаволу надъ Богомъ. Подъ руководствомъ сатаны оно стремится къ осуществленію этой задачи разными многочисленными путями и средствами, которыя только во власти неистощимо-изо-

брѣтательной злобы діавола. Насиліе, хитрое обольщеніе и обманъ (Іоан. VIII, 44; 2 Кор. XI, 14 и др.) и т. п.—вотъ его главныя средства въ борьбѣ съ добромъ и орудія въ нападеніяхъ на него. Конечно, главныя его нападенія направлены противъ Церкви Христовой, противъ Евангелія, ставшаго твердою и неприступною скалою на пути завоеваній, дѣлаемыхъ діаволомъ: онъ старается препятствовать успѣхамъ Евангелія (Мѳ. XIII, 19; Мр. IV, 15; Лк. VIII, 12; 2 Кор. IV, 4), похищаетъ слово Божіе изъ сердца человѣческаго (Мѳ. XIII, 19; Мр. IV, 15; Лк. VIII, 12), обольщаетъ людей (1 Т. V, 15; Ап. XX, 8), разставляетъ сѣти добру (1 Тм. III, 7; 2 Т. 2, 26); однимъ словомъ, по своей неустанной жаждѣ зла, это—„левъ рыкаяй, искій кого поглотити“ (1 П. V, 8).

Богъ ограничивалъ и ограничиваетъ дѣятельность и власть діавола въ его борьбѣ съ добромъ различными способами, и главнымъ образомъ чрезъ искупленіе людей при посредствѣ Искупителя нашего І. Христа Сына Божія (1 Іоан. III, 8; Евр. II, 14), отложивъ полное разрушеніе царства діавола до времени полнаго торжества добра надъ всяческимъ зломъ, т. е. до второго славнаго пришествія Сына Божія (Іуд.; 2 П, 2, 4; Мѳ. 25, 41). До этого же времени дѣятельность и сила діавола ограничиваются всѣми тѣми, главнымъ образомъ, въ Церкви богодарованными средствами и путями, которые ведутъ къ успѣху Евангелія среди людей,—распространеніемъ и укрѣпленіемъ добра и правды на землѣ. Разсматриваемое съ этой стороны, царство діавола имѣетъ свою исторію еще незаконченную.

По устроенію Божественнаго Промысла въ домостроительствѣ спасенія людей, царству сатаны и его могуществу не сразу полагается конецъ силою Бо-

жіею, но постепенно подготовляется рядомъ пораженій и ударовъ, наносимыхъ одинъ за другимъ сатанѣ. Діаволъ низвергается съ неба за свое возстаніе на Бога. Послѣ грѣхопаденія людей, по обольщенію діавольскому, его дальнѣйшая дѣятельность на землѣ и власть надъ людьми ограничиваются уже и въ Ветхозавѣтной подзаконной Церкви до пришествія Христова. Но истинныя пораженія и потери царства сатаны несетъ съ пришествіемъ Христа на землю, ибо Господь нашъ Іисусъ Христосъ для того именно и „явился, чтобы разрушить дѣла діавола“ (1 Іоан. 3, 8). Господь побѣдилъ діавола, дерзнувшаго искушать Его (Мѳ. IV, 1—14 ср. Лук. IV, 2—13; Іоан. XIV, 30), и Своею искупительною смертью отнялъ у него власть на землѣ (сдѣлавъ ее незаконною)—(Евр. 2, 14), такъ что начальство діавола надъ міромъ стало незаконно и онъ былъ изгнанъ изъ этой области вонъ (Іоан. XII, 31), и для него оставалась доступною уже только одна область или царство ада, куда онъ былъ низринутъ (Іуд. 6). Но и въ аду преслѣдовала діавола Божественная сила, сошествіемъ Христа во адъ надломивъ его силу (Кол. 2, 15; 1 П. 3, 19; 1 Кор. XV, 55).

Страшна и незавидна доля діавола и слугъ его: они и теперь уже трепещутъ въ ожиданіи назначенной имъ ужасной участи по концѣ міра (Іуд. 6; 2 П. 2, 4; Іак. II, 19),—вѣчныхъ неугасимыхъ мукъ, нескончаемаго бытія, худшаго самой смерти, и называемаго собственно смертью (Апок. XX, 10. 14; Мѳ. XXV, 41; Апок. XX, 4. 14). Послѣднее и страшное напряженіе духовъ злобы въ борьбѣ съ царствомъ Христовымъ будетъ сдѣлано передъ вторымъ Христовымъ пришествіемъ, когда сатана изберетъ въ могущественное свое орудіе Антихриста, во-

площеніе духа его въ человѣкѣ. Эта послѣдняя и рѣшительная битва діавола съ добромъ въ лицѣ антихриста окончится полнымъ и совершеннымъ его пораженіемъ (Апок. XIX).

Разъясненія.

1. Дѣйствію и вліянію злыхъ духовъ подлежатъ какъ душа человѣка, такъ и внѣшній вещественный (матеріальный) міръ, въ которомъ живетъ человѣкъ. Злые духи, по ясному свидѣтельству Св. Писанія, дѣйствуютъ на умъ человѣка (2 Кор. XI, 3. IV, 4), а чрезъ посредство *ума*, а также чувства и воображенія и на *волю* (Еф. II, 2; 1 Кор. XII, 2; 2 Тим. II, 26; Іо. VIII, 44). Вліяніе злыхъ духовъ на волю человѣка простирается такъ далеко, что человѣкъ дѣлается орудіемъ воли ихъ (Еф. II, 2, Іоан. VIII, 44; 2 Тим. 2, 26), а иногда въ Св. Писаніи дѣйствіе ихъ на волю представляется непреодолимымъ (1 Кор. XII, 2), но это только по видимому; въ дѣйствительности сила діавола и его власть надъ человѣкомъ зависятъ отъ нравственной немощи человѣка (Іак. I, 14 ср. IV, 7).—Злые духи могутъ, далѣе, дѣйствовать на міръ матеріальный и при томъ даже съ большею силою и въ большей мѣрѣ, чѣмъ мы, люди, уступающіе имъ по природѣ въ могуществѣ; въ зависимости отъ послѣдняго естественныя для злыхъ ангеловъ воздѣйствія и дѣйствія въ мірѣ вещественномъ для насъ, людей, представляются сверхъестественными или чудесными (Мѳ. IV, 5. 8; кн. Тв. VI; кн. Іова I—II, особ. II, 7 ср. 2 Кор. XII, 7; сюда же принадлежатъ явленія ангеловъ злыхъ въ видѣ человѣческомъ и въ видѣ свѣтлыхъ ангеловъ: 2 Кор. XI, 14). Но злые духи пользуются естественною своею властью надъ природою (превосходящею власть человѣка) лишь по допущенію воли Божіей и въ зависимости отъ нея (кн. Іова I—II) [1]). Суще-

[1]) Злые духи, говоритъ св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, „не имѣютъ ни власти, ни силы по отношенію къ кому-либо, если не получаютъ позволенія отъ Бога для осуществленія цѣлей Его Домостроительства, подобно тому какъ случилось съ Іовомъ, и такимъ образомъ, какъ написано въ Евангеліи о свиньяхъ“ (*Точн. изложс. Прав. Вѣры* кн. 2, гл. 4; ср. Апок. XII, 9—12; Лук. XXII, 31—32; 1 Кор. X, 13).

ствованіе этихъ скрытыхъ сверхъестественныхъ вліяній на внѣшнюю природу и особенно жизнь человѣческую подтверждается кромѣ Св. Писанія и опытомъ. Бытіе и дѣйствія злыхъ духовъ естественно должны оставаться совершенно незамѣтными для тѣхъ, которые вообще далеки міру духовному, будучи погружены своимъ духовнымъ существомъ въ сферу земного и чувственнаго; но люди, ведущіе жизнь духовную и чуткіе къ ея явленіямъ, на опытѣ убѣждаются въ существованіи какихъ-то темныхъ и злыхъ вліяній на ихъ жизнь и при томъ въ такой степени, что вынуждаются признать ихъ въ видѣ живыхъ существъ. Конечно, болѣе всего и въ полной мѣрѣ опыты этого рода доступны людямъ святой, вполнѣ духовной жизни, отрѣшеннымъ отъ узъ чувственныхъ, заслоняющихъ отъ насъ міръ духовный, т. е. аскетамъ. И мы видимъ, дѣйствительно, что борьба со злыми духами занимаетъ въ жизни святыхъ обширное мѣсто; вся жизнь аскета является полнымъ подтвержденіемъ слова Божія. „Облекитесь во всеоружіе Божіе, чтобы вамъ можно было стать противъ козней діавольскихъ; потому что наша брань не противъ крови и плоти, но противъ началъствъ, противъ властей, противъ міроправителей тьмы вѣка сего, противъ духовъ злобы поднебесныхъ“ (Еф. VI, 11—12; далѣе о необходимости борьбы съ діаволомъ и о средствахъ къ ней ст. 13—18). Для святыхъ угодниковъ Божіихъ, подвижниковъ духовной жизни, діаволъ и злые духи съ ихъ дѣйствіями въ жизни человѣческой—такія же реальныя явленія и силы, какъ и существующіе для нашихъ чувствъ предметы видимаго міра: духи являются имъ не только духовно, но и видимо, вступая часто въ открытую съ ними борьбу; способы ихъ дѣйствія на душу, ихъ пріемы и орудія въ борьбѣ съ добромъ—все до мельчайшихъ подробностей дѣлается предметомъ самого тщательнаго изученія св. подвижниковъ, на основаніи котораго строится цѣлая наука или искусство брани съ „духами злобы поднебесными“, занимающей такое важное мѣсто въ ихъ подвижнической жизни; намъ оставлены многими св. подвижниками и письменные памятники этого изученія, являющіеся руководствомъ для всѣхъ къ духовной жизни, пригоднымъ

отчасти и для живущихъ въ мірѣ (Творенія св. Антонія Великаго, Макарія Египетскаго, Іоанна Лѣствичника, Исаака Сиріанина, Ефрема Сирина и др.). Возможно ли для какого-либо сомнѣнія зачеркнуть это свидѣтельство людей *духовной* жизни о бытіи и дѣйствіяхъ злыхъ *духовъ*, основанное на опытѣ духовно-христіанской жизни всѣхъ вѣковъ и странъ? Достаточно ли объясненіе явленій злыхъ духовъ св. подвижникамъ иллюзіею или галлюцинаціею,—объясненіе, за которое безцеремонно хватаются люди иного склада жизни, въ силу котораго они неспособны къ воспріятіямъ духовнаго міра? Не то же ли значило бы это, если бы слѣпые и глухіе, по недовѣрію къ здоровымъ, объявили ихъ психопатами, а ихъ свидѣтельства о внѣшнемъ мірѣ—дѣломъ галлюцинацій? Представляютъ ли какое-либо подтвержденіе этому огульному заподозриванію душевнаго здоровья аскетовъ ихъ жизнеописанія, говорящія намъ въ дѣйствительности только о людяхъ свѣтлаго ума, чистаго сердца, высочайшаго подъема духа? Какія больницы умалишенныхъ когда-либо заключали въ себѣ что-либо подобное? Сказаннаго объ этого рода объясненіи видѣній духовъ разстроеннымъ и больнымъ воображеніемъ было бы достаточно, если бы оно не играло слишкомъ большой роли въ борьбѣ невѣрія съ вѣрою: объясненіе галлюцинаціею (или паталогическій пріемъ) распространяется не на одни явленія злыхъ духовъ, но на всю область духовныхъ явленій, обнимаемую вѣрою и именно вѣрою христіанскою: такъ, многочисленныя откровенія Бога людямъ въ Ветхомъ Завѣтѣ объявляются галлюцинаціями ветхозавѣтныхъ патріарховъ, пророковъ и др.; вмѣстѣ съ Ренаномъ объявляется вѣра въ Воскресшаго, краеугольный камень всей христіанской вѣры, дѣломъ первоначальной галлюцинаціи Маріи Магдалины и т. п. Одинъ ученый психіатръ вдохновляется, воодушевляемый сознаніемъ высокой важности иллюзій и галлюцинацій въ исторіи человѣчества, до слѣдующихъ выраженій: „сохранившіяся отъ сѣдой старины, вѣрившей въ непосредственное общеніе Бога съ людьми, многочисленныя сообщенія объ Откровеніяхъ Бога людямъ, Его увѣщаніяхъ, предостереженіяхъ и т. п. суть не что иное для насъ, какъ

образцы слуховыхъ галлюцинацій. Нѣкоторыя мимолетныя галлюцинаціи имѣли громадныя послѣдствія на протяженіи цѣлыхъ тысячелѣтій, а послѣдствія иныхъ будутъ продолжаться въ вѣчность... Такъ Ренанъ судитъ о явленіи Воскресшаго Маріи Магдалинѣ, относя его къ галлюцинаціи, обусловленной, между прочимъ, вѣрованіемъ въ возможность явленія умершихъ. Къ разряду такихъ же галлюцинацій съ міровымъ значеніемъ Ренанъ относитъ и слова, слышанныя Савломъ на пути въ Дамаскъ: *Савле, Савле, что мя гонеши?* Не будь этихъ словъ, христіанство никогда не пріобрѣло бы такой власти въ мірѣ, и скоро погибло бы, какъ погибали до него многія іудейскія секты въ Іерусалимѣ... Исламъ, видоизмѣнившій по крайней мѣрѣ три части свѣта, обязанъ своимъ происхожденіемъ галлюцинаціямъ“ (D-r med. A. *Mayer* „Die Sinnestäuschungen. Hallucinationen und Illusionen“. Wien 1869, p. 153 f.). Въ виду этого сказать нѣсколько словъ противъ примѣненія этого пріема къ свидѣтельству аскетовъ о злыхъ духахъ неизлишне; въ данномъ случаѣ этотъ пріемъ употребляется не только психологами и медиками, но и историками, какъ напр., Дрэперъ (*Draper* Intellectual development of Europa). И такъ, разсматривая вопросъ на чисто-научной почвѣ, можно ли отождествлять съ галлюцинаціями явленія злыхъ духовъ св. подвижникамъ, какъ напр. св. Антонію Великому (въ жизнеописаніи св. Аѳанасія Великаго, его современника)?

Безъ всякаго сомнѣнія галлюцинаціямъ могутъ подвергаться по временамъ и на время и здоровые во всѣхъ отношеніяхъ субъекты, вслѣдствіе временныхъ и частичныхъ разстройствъ въ организмѣ, ненормальностей въ психо-физіологическихъ (въ разныхъ) отправленіяхъ своего тѣлеснаго организма. Ближайшею причиною галлюцинацій большею частію бываетъ происходящее вслѣдствіе различныхъ нравственныхъ и физическихъ условій нарушеніе правильнаго кровообращенія въ мозговой кровеносной системѣ (въ мозгу). Оно состоитъ въ переполненіи кровеносныхъ сосудовъ (приливы къ головѣ) и въ анеміи (отливахъ изъ нихъ крови) и вызывается разными причинами, напр. дѣйствіемъ алкоголя, опіума и др.

наркотическихъ веществъ; высокою температурою (особенно у больныхъ въ лихорадкѣ); сильными умственными напряженіями; недостаточнымъ питаніемъ, истощеніемъ отъ чрезмѣрнаго поста, діэты и т. п. Конечно, предполагаемыя галлюцинаціи аскетовъ подводятся подъ послѣднюю категорію. „Неправильное питаніе мозга при извѣстныхъ условіяхъ естественно обусловливаетъ неправильность его функцій. Добровольное или вынужденное голоданіе, продолжительный постъ въ связи съ молитвою, возбужденіемъ фантазіи (для приготовленія себя къ высшимъ вдохновеніямъ), еще другія причины въ лицахъ, и безъ того впечатлительныхъ, ведутъ къ тому, что они начинаютъ, какъ имъ кажется, слышать голоса изъ „того міра“. Галлюцинаціи отъ неправильнаго питанія еще легче появляются въ связи съ другими, вредными здоровью, условіями, какъ: недостатокъ сна, усиленная душевная дѣятельность и т. п. (*Mayer* p. 151 f.). Все это, конечно, возможно и не отрицается никѣмъ, но есть два пункта, не позволяющіе, въ данномъ случаѣ, отождествленіе съ галлюцинаціями демоническихъ явленій аскетамъ. 1) Галлюцинаціи у здоровыхъ и галлюцинаціи у нездоровыхъ субъектовъ имѣютъ весьма существенное различіе, констатируемое и обстоятельно разсматриваемое учеными патологами: у здоровыхъ галлюцинаціи, въ особенности при частомъ ихъ повтореніи, обязательно замѣчаются и исправляются или въ умѣ или на дѣлѣ (т. е. устраняются напр. поливаніемъ холодной воды на голову, прогулкою на чистомъ воздухѣ и т. п.), и никогда не сознаются психически-больными. И такъ, приходится для вожделѣннаго отождествленія демоническихъ явленій съ галлюцинаціями объявить ихъ субъектовъ за умопомѣшанныхъ; но за это дѣло никто не возьмется даже при той храбрости, которая у невѣрія всегда является въ борьбѣ съ вѣрою (указанное отличіе см. у того же, напр. D-r *Mayer*'а p.p. 123. 124). 2) Галлюцинаціи, обязанныя головному малокровію (анеміи), имѣютъ свой рѣзко-специфическій характеръ, констатируемый наукой, такъ тотъ же галлюцинистъ Mayer говоритъ, что зрительныя галлюцинаціи, какъ и другія, возникающія вслѣдствіе анеміи, „по своему свой-

ству (содержанію) носятъ большею частью спокойный и созерцательный характеръ“ (meistens milder und beschaulicher Natur) (p. 119), т. е. какъ разъ наоборотъ и въ полной противоположности тому, что представляютъ изъ себя демоническія видѣнія аскетовъ—бурныя и страшныя (чит. любое житіе св. подв.).

Конечно, дѣйствительное убѣжденіе въ реальномъ существованіи злыхъ силъ и ихъ вліяніи на душу человѣка есть прежде всего дѣло личнаго духовно-нравственнаго опыта, возможное наиболѣе людямъ, живущимъ чисто-духовною жизнію. Но до нѣкоторой степени онъ возможенъ и существуетъ и для людей средняго нравственнаго уровня, если они только сколько-нибудь внимательны къ явленіямъ духовной жизни. Кто не ощущалъ въ себѣ по временамъ и даже въ моменты наивысшаго подъема духа къ добру движеній въ душѣ, неизвѣстно откуда возникающихъ и какъ разъ противныхъ общему нравственному настроенію? Внезапное появленіе въ нашей душѣ злыхъ мыслей, чувствъ и желаній противъ нашей воли, вопреки общему нравственному настроенію въ тотъ или иной моментъ и нравственному характеру личности вообще—фактъ общеизвѣстный и не всегда объяснимый раздвоенностью нашей воли (и нравственной природы) (Римл. VII, 14—23). Подобныя внезапныя движенія въ душѣ, несоизмѣримыя съ опредѣленнымъ ея характеромъ, невольно приводятъ къ мысли о существованіи за ними разумныхъ и злыхъ агентовъ; иначе они были бы безпричинны, чего допустить нельзя. Разсматриваемое явленіе не можетъ ускользнуть отъ вниманія не только людей, подвизающихся въ духовно-христіанской жизни, но и чуждыхъ ей,—людей невѣрующихъ,—достаточно для этого владѣть способностью психическаго анализа. Вотъ поучительное свидѣтельство послѣдняго въ пользу разсматриваемаго явленія и слѣдующихъ изъ него выводовъ, даваемое однимъ невѣрующимъ или писателемъ-скептикомъ: „Когда я былъ ребенкомъ, на меня однажды нашло такое религіозное настроеніе, что я молился съ утра до вечера и вмѣстѣ съ тѣмъ въ минуты величайшаго религіознаго экстаза въ головѣ у меня мелькали такія богохуль-

ныя мысли, что какъ-будто ихъ подсовывалъ мнѣ демонъ или вѣтеръ навѣвалъ извнѣ. Точно также я грѣшилъ противъ людей, которыхъ любилъ всею душею, за которыхъ безъ колебанія отдалъ бы всю свою жизнь. Эта трагедія сильно мучила меня. Но не въ томъ дѣло. Возвращаясь къ этимъ богохульнымъ мыслямъ, я думаю, что никто не долженъ отвѣчать за нихъ, такъ какъ онѣ являются извнѣ, а не служатъ признакомъ зла, вкоренившагося въ моральный организмъ. И вотъ (къ сожалѣнію, неожиданно добавляется), благодаря ихъ внѣшнему происхожденію, человѣку кажется, что это діаволъ нашептывалъ имъ въ ухо“ (*Сенкевичъ* „Безъ догмата“). Если не діаволъ, то неужели вѣтеръ? если же не вѣтеръ, то что подразумѣваться тогда можетъ подъ „внѣшнимъ происхожденіемъ“ злыхъ мыслей въ душѣ? Во всякомъ случаѣ, тонкій психологическій анализъ здѣсь невольно ставитъ даже скептическое сознаніе (мысль) въ необходимость подняться на границы, отдѣляющія этотъ отъ того міра: вѣянія послѣдняго уже чувствуются здѣсь...

И такъ, дѣйствительность злыхъ вліяній діавола и слугъ его на душу человѣческую, какъ слѣдуетъ изъ сказаннаго, несомнѣнна. Конечно, въ этомъ явленіи много непонятнаго, но не болѣе, чѣмъ въ другихъ случаяхъ. Возможность вліянія злыхъ духовъ на духъ человѣческій подтверждается аналогичными явленіями повседневнаго опыта. Изъ таковыхъ указать можно на взаимодѣйствіе между тѣломъ и духомъ,— еще болѣе, собственно, непонятное, чѣмъ взаимодѣйствіе однородныхъ субстанцій, т. е. дѣйствіе злаго духа на человѣческій духъ. Аналогію ему мы находимъ въ загадочномъ, но тѣмъ не менѣе вполнѣ достовѣрномъ феноменѣ гипнотическаго внушенія или такъ назыв. умственнаго внушенія спящему, производимаго при посредствѣ тѣлеснаго соприкосновенія вблизи паціента и вдали отъ него безъ всякихъ посредствъ,—на значительныхъ разстояніяхъ (suggestion mentale, la transmission des pensées). Сущность этого феномена, какъ извѣстно, заключается, во-первыхъ, во внушеніи представленій и воспріятій посредствомъ слова; говоря паціенту „Ты тонешь!“, гипнотизеръ внушаетъ ему соотвѣтственныя

представленія и чувства, по интенсивности неуступающія реальнымъ (галлюцинаціи). Это власть души гипнотизера надъ умомъ другой ему чуждой души. Во-вторыхъ пацієнту даются приказанія сдѣлать то или иное по пробужденіи и онъ подчиняется этимъ приказаніямъ, какъ неопреодолимой силѣ, въ точности исполняя ихъ, каковы бы они ни были, даже черезъ большіе промежутки времени. Это власть надъ волею. Видимъ, такимъ образомъ, какъ громадна въ гипнотическомъ внушеніи загадочная власть одной души надъ другой, когда душа пацієнта отождествляется съ душею гипнотизера, болѣе того, уступаетъ совершенно свое мѣсто чужой душѣ, какъ-бы переливается въ послѣднюю. Это необъяснено,—конечно, но это вѣрно. Спрашивается, что препятствуетъ намъ допустить власть злаго духа надъ духомъ человѣческимъ даже въ той меньшей мѣрѣ, какая допускается словомъ Божіимъ и ученіемъ Церкви (т. е. власть не непреодолимая: Еф. VI, 13 и др.; Іак. IV, 7 и др.)?—наконецъ, кромѣ разсмотрѣнныхъ, доказательствомъ существованія злыхъ духовъ и ихъ дѣйствій не только на душу, но и на тѣло служитъ новый засвидѣтельствованный и въ Евангеліяхъ, фактъ, требующій особаго разсмотрѣнія: это существованіе бѣсноватыхъ и изгнаніе изъ нихъ нечистыхъ духовъ.

2. *О бѣсноватыхъ* (δαιμονιζόμενοι, ἐνεργούμενοι, δαιμόνια ἔχοντες) содержатся упоминанія въ книгахъ Новаго Завѣта, именно въ *синоптическихъ* евангеліяхъ и въ кн. Дѣяній Апост.: Мѳ. IV, 24; XII, 22; VIII, 28—32; Мр. V, 2—13; Лк. VIII, 27—33; Мр. I, 23—26; Лк. IV, 33—35; Лк. XI, 14; Мѳ. IX, 32—33; Мр. IX, 17—27; Лк. IX, 38—42; Мѳ. XVII, 14—18; Мр. VII, 25—30; Мѳ. XV, 22—26; объ исцѣленіяхъ учениковъ І. Христа—Мѳ. X, 8. Мр. VI, 13 Лк. X, 17. Д. А. VIII, 7 и XIX, 13 и д. [1]).

---

[1]) Хотя въ Евангеліи св. Іоанна не разсказываются случаи исцѣленія бѣсноватыхъ (ибо чудеса этого рода подробно изложены синоптическими евангеліями), однако въ немъ содержится указаніе на сущность явленія и его признаніе (см. XIII, 27; тогда какъ тамъ же—ст. 2).

Не смотря на весьма обильныя указанія въ Евангеліяхъ, относящіяся къ разсматриваемому явленію, воззрѣнія на него очень разнообразны; но они удобно умѣщаются въ трехъ рѣзко очерченныхъ типическихъ группахъ.

а) По древнѣйшему, распространенному среди еврейскаго, какъ и другихъ народовъ Востока, равно и Греціи, воззрѣнію, раздѣляемому многими, если не большинствомъ богослововъ, бѣсноватость во всѣхъ ея симптомахъ и въ существѣ есть результатъ сверхъестественнаго воздѣйствія злыхъ духовъ на людей. Оно состоитъ въ томъ, что злые духи, желая держаться на землѣ, а не въ аду, и тяготясь своимъ мучительнымъ существованіемъ, стремятся разными способами слиться съ другими разумными существами, т. е. людьми, измѣнить на новую свою мучительную форму чистодуховнаго бытія соединеніемъ съ ними; лучшій способъ къ этому, вытѣснивъ изъ человѣка его собственную душу, занять въ немъ ея мѣсто или, другими словами, вселиться, переселиться въ человѣка. Имѣть въ себѣ нечистаго духа или нѣсколькихъ нечистыхъ духовъ и значитъ сдѣлаться бѣсноватымъ. Человѣческое *я* въ бѣсноватомъ совершенно подавляется, и человѣческій организмъ дѣлается ареною страшной и гнусной дѣятельности силъ ада, которыми и причиняются всѣ болѣзненныя состоянія организма въ бѣсноватыхъ, какъ падучая или эпилепсія (Л. IX, 39; Мѳ. XVII, 15), меланхолія, а чаще безуміе и бѣшенство (Мѳ. VIII, 28; Мр. V, 2 и д.; Лк. VIII, 27 и д.), паралитическія судороги (Л. XIII, 11 ср. 16), нѣмота (Мѳ. IX, 32), слѣпота (XII, 22) и др. Этотъ взглядъ по справедливости долженъ быть названъ *супранатуралистическимъ* исключительно, поскольку имъ всѣ симптомы или явленія бѣсноватости приписываются исключительно сверхъестественному агенту, т. е. дѣйствію злыхъ духовъ, поселяющихся въ людяхъ.

б) По научному или раціоналистическому воззрѣнію бѣсноватость есть одна изъ сложныхъ формъ душевныхъ болѣзней, извѣстная подъ именемъ *демономаніи* (видъ истеріи). Демономанія включаетъ въ себѣ отдѣльно или вмѣстѣ нѣсколько видовъ психическихъ болѣзней, осложненныхъ и

и спеціализированныхъ въ бѣсноватыхъ ихъ суевѣрною, безумною идеею (idée fixe), что въ нихъ обитаетъ и дѣйствуетъ діаволъ. Эта идея является для суевѣрныхъ больныхъ не болѣе, какъ средствомъ къ объясненію всѣхъ испытываемыхъ ими мукъ нервнаго страданія (разстройства) съ отличающимъ ихъ всегда страшнымъ угнетеніемъ духа, до полнаго подавленія въ немъ свободы, потерею власти надъ собственною душою и возникающею отсюда неожиданностью и непроизвольностью душевныхъ движеній—мыслей, чувствъ и желаній,—всегда тоскливыхъ, мрачныхъ, пригнетающихъ... Слѣды этого воззрѣнія на бѣсноватыхъ мы встрѣчаемъ уже въ III вѣкѣ по Р. Хр. у современныхъ *Оригену* александрійскихъ врачей, о которыхъ онъ упоминаетъ въ своихъ бесѣд. на св. ев. Мѳ. Въ настоящее время оно раздѣляется всѣми психіатрами и большинствомъ протестантскихъ богослововъ,—не только свободомыслящихъ раціоналистовъ, но и ортодоксальныхъ (наприм. Павлюсъ, Неандеръ, Де-Ветте, Блэккъ, Виперъ, Гольцманъ, Штраусъ, Шенкель, Кеймъ, Вецзеккеръ и др., въ числѣ которыхъ, къ сожалѣнію, и извѣстный у насъ Фарраръ). Это воззрѣніе приводитъ въ свою пользу нѣсколько доказательствъ, которыя излагаемъ здѣсь съ возможною краткостью. 1) Вышеуказанные симптомы бѣсноватости, какъ они изображаются въ евангеліяхъ, вполнѣ совпадаютъ по признанію психіатровъ съ извѣстными симптомами демономаніи,—болѣзни, хорошо знакомой и современнымъ психіатрамъ, нерѣдко имѣющимъ съ нею дѣло. Въ самыхъ евангеліяхъ есть почти прямыя указанія на естественность бѣсноватости; такъ, объ одномъ бѣсноватомъ говорится, что страданія его особенно всякій разъ усиливались въ новолунія (Мѳ. XVII, 15), т. е., такимъ образомъ, находились въ связи съ естественными условіями, по крайней мѣрѣ—однимъ, здѣсь указаннымъ, которое констатируетъ, хотя и не объясняетъ, психіатрія въ отношеніи къ психическимъ болѣзнямъ, особенно такъ наз. лунатизму. Во всякомъ случаѣ изъ Мѳ. XVII, 15 видно, что бѣсноватость въ своемъ развитіи и существованіи подчинена закону порядка и правильности, общему всѣмъ естественнымъ явленіямъ, въ томъ числѣ и ду-

шевнымъ болѣзнямъ. 2) Демономанія, какъ и всѣ душевныя болѣзни, подлежитъ уврачеванію естественными медицинскими средствами и тѣмъ самымъ отходитъ въ область естественнаго. Въ древности (современной І. Христу и раннѣйшей даже—на Востокѣ) врачебное искусство въ данномъ случаѣ облекалось, какъ и многія искусства и науки, въ волшебно-чудесную форму такъ называемаго *экзорцизма*, т. е. изгнанія нечистыхъ духовъ посредствомъ особыхъ заклинательныхъ формулъ, которыя евреи, по свидѣтельству Іосифа Флавія, производили отъ Соломона (Antiquit. Jud. 8, 2, 5), употребленій цѣлебныхъ корешковъ и куреній (Jos. Bell. Jud. 7, 6, 3). *Іосифъ Флавій* приводитъ и блестящій образчикъ этого искусства у евреевъ, выказаннаго однимъ искуснымъ экзорцистомъ Элеазаромъ публично въ присутствіи императора Веспасіана, его сыновей, офицеровъ и войска (loc. cit. изъ Antqt. Jud.). Экзорцизмъ практиковался у евреевъ въ широкихъ размѣрахъ и во времена земной жизни І. Христа (Мѳ. IX, 33—34; XII, 27; Мѳ. XVII, 16, 19); но общественное мнѣніе дѣлало рѣзкое различеніе между исцѣленіемъ обыкновенныхъ экзорцистовъ и исцѣленіемъ І. Христа: послѣднее отличалось отъ перваго и способами (І. Христосъ никакихъ искусственныхъ пріемовъ не употреблялъ и изгонялъ бѣсовъ словомъ), и результатами, будучи полнымъ исцѣленіемъ бѣсноватыхъ—ихъ души и тѣла, въ противоположность исцѣленіямъ экзорцистовъ, дѣйствовавшихъ своими средствами на время, съ возможностью рецидивовъ, и только на нѣкоторые болѣзненные симптомы (*D-r Neander.* Das Leben Jesu Christi. Gotha 1874, p. 189). Потому-то исцѣленія бѣсноватыхъ І. Христомъ вызывали въ очевидцахъ чрезвычайное изумленіе, но по невѣжеству и съ голоса злобныхъ враговъ Его объяснялись сношеніями Его съ самымъ княземъ бѣсовскимъ Веельзевуломъ (см. отн. сюда м.: Мѳ. IX, 33; Мр. I, 27. Лк. IV, 36; Мѳ. XII, 22—24; Лк. IX, 43). „Сей родъ ничимъ же изгонится, токмо молитвою и постомъ“, сказалъ І. Христосъ (Мѳ. 17, 21); но Церковь христіанская, говорятъ, никогда не отрицала пригодности и медицинской помощи въ борьбѣ съ бѣсноватостью (музыку,

холодныя ванны, обливанія, успокоительныя капли и т. п.)-чѣмъ она признаетъ естественный элементъ въ бѣсноватости (см. *Calmet'a* Dictionnaire historique, critique, chronologique etc. de la Bible, t. IV, art. *obsession*).—3) Указаніе на субъективный источникъ демономаніи видятъ въ наблюдаемой будто бы связи между нею и вѣрою въ демоновъ. Говорятъ, демономаніи подвергаются только люди, вѣрящіе въ злыхъ духовъ и въ ихъ дѣйствія на людей. „Почему", спрашиваютъ, „бѣсноватые встрѣчаются предпочтительно въ извѣстныя опредѣленныя времена и въ извѣстныхъ странахъ, а не вездѣ и всегда? Почему у нѣкоторыхъ народовъ они совсѣмъ не встрѣчаются? Чѣмъ объяснить, что мы видимъ ихъ лишь въ странахъ, жители которыхъ суевѣрны, и среди лицъ необразованныхъ, наклонныхъ къ меланхоліи?" (*Calmet* ibid. artcl. possesion). Чтобы ниже не возвращаться къ этому аргументу, отмѣтимъ сейчасъ же его слабость. Прежде всего, сомнительнымъ представляется, чтобы образованные или такъ называемые люди „безъ предразсудковъ" были застрахованы отъ демономаніи и, такимъ образомъ, чтобы не было случаевъ заболѣванія ихъ въ лѣтописяхъ медицины; аргументъ этотъ требуетъ провѣрки [1]). Даже допустивъ достовѣрность указанной связи между демономаніей и „суевѣріемъ", раціонализмъ этимъ ничего не выиграетъ; ему могутъ возразить, что для злыхъ духовъ удобнѣе и цѣлесообразнѣе избирать своими орудіями тѣхъ людей, которые ихъ знаютъ, и что эта связь, такимъ образомъ, имѣетъ объективный источникъ въ произволѣ злыхъ духовъ.—4) Затрудненія для супранатуралистическаго объясненія бѣсноватости раціонализмъ, наконецъ, указываетъ въ самой немыслимости или невозможности вселенія злыхъ духовъ и вытѣсненія ими души человѣка, увеличивающейся еще болѣе, когда это воззрѣніе принимаетъ возможностъ вселенія не одного, а нѣсколькихъ бѣсовъ. „Какъ понять душу", спрашиваютъ, „которая уже не дѣй-

[1]) Ср. *Brière de Boismont* Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnetisme et du somnambulisme. Paris. 1845, p. 90. (изъ observ. 32); *Paul Regnier* L'hypnotisme et les croyances anciennes. Paris 1892, p. 79.

ствуетъ въ тѣлѣ, ею одушевляемомъ, и которая оставляетъ его, такъ сказать, во власть діавола? Какъ такое множество, какъ легіонъ (6000), можетъ дружно умѣщаться, сливаясь въ одно цѣлое, въ одномъ человѣкѣ и управлять имъ?“ (ibid.). Это затрудненіе нисколько не устраняется аллегорическимъ объясненіемъ легіона у *Дидона* въ смыслѣ слова, энергически выражающаго неизмѣримую власть нечистыхъ духовъ надъ человѣкомъ (*Didon* „Jesus Crist“. Paris 1891, t. I, p. 383); потому что, если бы и можно было принять такое искусственное толкованіе, не допускаемое текстомъ евангелій, то и послѣ него будетъ надобно придумывать какія-нибудь толкованія для извѣстныхъ семи бѣсовъ Маріи Магдалины (Мр XVI, 9; VIII, 2), а также Мѳ. XII, 45 и Л. XI, 26... Въ дѣйствительности это, какъ и предыдущее соображеніе, отличается несомнѣнною слабостью. Возможность „вытѣсненія души“ духами нечистыми доказывается наглядно вытѣсненіемъ души медіума душою магнетизера (феноменъ, уже упомянутый выше), а возможность вселенія нѣсколькихъ или множества духовъ заключается въ ихъ духовности или безтѣлесности, и, слѣдовательно, независимости отъ пространства. Остаются, такимъ образомъ, въ пользу раціоналистическаго объясненія бѣсноватости лишь 1—2 аргумента.

в) Истинное объясненіе бѣсноватости получается чрезъ сопоставленіе этихъ двухъ крайнихъ воззрѣній, взаимно ограничивающихъ и исправляющихъ другъ друга. Одно изъ нихъ все въ бѣсноватости возводитъ къ сверхъестественному началу (супранатуральное), другое все сводитъ къ естественному (раціональное), и, такимъ образомъ, каждое изъ нихъ заключаетъ въ себѣ долю правды, преувеличенную только. Доля правды перваго въ указаніи сверхъестественнаго элемента бѣсноватости (вселеніе злыхъ духовъ), доля правды второго—въ указаніи элемента естественнаго въ видѣ вышеразсмотрѣнныхъ психическихъ страданій разнаго рода (лунатизмъ, эпилепсія, меланхолія и др.). Въ самомъ дѣлѣ, неоспоримое значеніе и сила раціоналистическаго воззрѣнія заключается именно въ томъ, что оно указываетъ вѣскія и неопровержимыя основанія къ признанію естественнаго элемента

въ бѣсноватости (см. п. 1 и 2), не признаваемаго супранатуралистами. Имъ пришлось бы отстаивать свой односторонній взглядъ путемъ аргументовъ, крайне слабыхъ и искуственныхъ, утверждать, наприм., какъ уже и дѣлалось, что „нѣкоторыя болѣзни, имѣющія теперь естественное происхожденіе, тогда (во времена І. Христа) по допущенію Божію для прославленія Іисуса производимы были дѣйствіемъ демоновъ"; „слѣдовательно и для прославленія экзорцистовъ", говоритъ *Hase*, „которые тогда ходили и изгоняли бѣсовъ, не говоримъ уже о наивномъ попиманіи здѣсь Промысла Божія" (*Karl von Hase* „Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen" Aufl. 3 w-te, Leipzig. 1891, p. 438). И такъ, нѣтъ возможности отрицать естественный элементъ въ бѣсноватости. Можно предполагать, что онъ служитъ почвою или точкою отправленія для сверхъестественныхъ воздѣйствій діавола на людей, поскольку психическими и телѣсными разстройствами въ человѣкѣ облегчается діаволу власть надъ его душой и открывается, такимъ образомъ, входъ ему (доступъ) къ человѣку. Но необходимо признать и долю правды супранатуральнаго воззрѣнія для объясненія бѣсноватости, т. е. допустить реальное вселеніе бѣсовъ въ человѣка въ качествѣ одного изъ составныхъ элементовъ такъ называемой демономаніи, забираемой психіатріей въ исключительное вѣдѣніе. Это было бы ненужно только въ томъ случаѣ, если бы наука удовлетворительно могла объяснить всѣ феномены бѣсноватости собственными средствами; но она отказывается пролить полный свѣтъ на всю эту область таинственнныхъ явленій психопатологіи и многія болѣзни объявляетъ неисцѣлимыми. Феномены же, не поддающіеся объясненію науки, слѣдующіе: а) бѣсноватые понимаютъ языки, имъ дотолѣ неизвѣстные; б) говорятъ о предметахъ, которыми они никогда не занимались и которые превышаютъ ихъ умъ; в) обнаруживаютъ прозорливость и ясновидѣніе; г) обнаруживаются въ дѣйствіяхъ и словахъ, противорѣчащихъ установившемуся характеру ихъ личности; д) поднимаются сами собою на воздухъ (*Calmet* artcl. *Possedés*). Все это, можетъ быть, до нѣкоторой степени, объяснено, поскольку всѣ эти феномены встрѣчаются и въ другихъ

аналогичныхъ патологическихъ состояніяхъ (какъ лунатизмъ, сомнамбулизмъ, гипнотизмъ и др.). Но вотъ что совершенно необъяснимо въ бѣсноватыхъ вообще—е) ихъ страшная ненависть къ религіи и страданія, обнаруживаемыя при одномъ упоминаніи о Богѣ (что замѣтно и въ евангельскихъ бѣсноватыхъ); въ бѣсноватыхъ евангельскихъ—исповѣданіе І. Христа Сыномъ Божіимъ рѣшительно чудесное или сверхъестественное. Это понятно для тѣхъ, которые знаютъ евангельскую исторію,—знаютъ, что не только для нормальныхъ вообще людей, но даже и для ближайшихъ учениковъ І. Христа вѣра въ Его Божественность долгое время была дѣломъ свышечеловѣческимъ, какъ и потомъ; что въ Св. Писаніи она объявляется дѣломъ благодати Божіей (Мѳ. XVI, 17 ср. 1 Кор. XII, 3), а не естественнаго человѣческаго ума [1]). Это исповѣданіе бѣсноватыхъ І. Христа Сыномъ Божіимъ въ то время, когда никто еще не прозрѣвалъ вполнѣ Его Божественности, является феноменомъ въ евангельскихъ бѣсноватыхъ настолько важнымъ, что онъ не укрылся и отъ защитниковъ раціоналистическаго взгляда: они пытаются примирить его съ послѣднимъ. Они пытаются объяснить его простою способностью *ясновидѣнія*, обнаруживаемаго другими психопатами, напр., сомнамбулами (*Hase* p. 442); съ другой стороны пытаются, хотя и безъ успѣха, подорвать историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій объ этомъ феноменѣ, какъ дѣлаетъ *Газе* (p. 442) и *Кеймъ* (*Keim* „Geschichte Jesu von Nazara“. Zürih. 1871. B. II, p. 201). Не входя въ подробное обсужденіе этого обычнаго въ затруднительныхъ случаяхъ пріема отрицательной библейской критики, укажемъ на то, что евангельскій текстъ разсказовъ о бѣсноватыхъ препятствуетъ во всякомъ случаѣ видѣть въ исповѣданіи бѣсноватыхъ, какъ этого хочетъ Кеймъ, исповѣданіе самыхъ больныхъ, которые „при сильномъ возбужденіи воображенія въ увеличенныхъ размѣрахъ высказывали громко то, на что намекала уже народная молва въ разнаго рода

---

[1]) Іак. II, 19: „И бѣсы вѣруютъ, и трепещутъ“.

догадкахъ о Его высокой личности" (*Keit* p. 201). Спаситель никогда не запрещалъ это исповѣданіе людямъ, ибо для того и пришелъ на землю, чтобы люди вѣровали въ Него; отчего же Онъ запрещаетъ исповѣданіе бѣсноватымъ? (напр. Мр. V, 7). Что касается объясненія прозорливымъ ясновидѣніемъ, то оно встрѣчаетъ себѣ затрудненіе въ самой природѣ способности ясновидѣнія, отрицать которую нельзя въ виду показаній опыта (она встрѣчается у сомнамбулъ и въ другихъ патологическихъ состояніяхъ и развита у нѣкоторыхъ субъектовъ преимущественно передъ другими; такъ, извѣстны замѣчательнымъ развитіемъ способности ясновидѣнія Сократъ, Плотинъ, Месмеръ, Каліостро). Ясновидѣніе по существу своему есть лишь расширеніе простого или естественнаго эмпирическаго знанія въ простѣйшихъ формахъ его воззрѣнія и созерцанія. Оно состоитъ въ освобожденіи его до нѣкоторой степени отъ условій пространства (видѣніе далекихъ и невидимыхъ, т. е. скрытыхъ предметовъ) и времени (видѣніе или созерцаніе далекаго прошедшаго и будущаго); предметомъ же ясновидѣнія опять остается, главнымъ образомъ, область условнаго чувственнаго бытія, но не область сверхъ чувственнаго, и формою познанія—опять та же форма чувственнаго *воззрѣнія* или воспріятія, но не *понимания* вещей. Такимъ образомъ, въ ясновидѣніи, какъ намъ кажется, усиливается не разумъ, а дѣятельность чувствъ, и притомъ по отношенію преимущественно къ области чувственно-воспринимаемаемаго эмпирическаго бытія. А отсюда слѣдуетъ (какъ подтверждаетъ и опытъ), что ясновидѣніе не даетъ никакого преимущества передъ другими въ познаніи религіозномъ, т. е. въ познаніи истинъ высшаго порядка, относящихся къ высшему духовному міру, каковымъ является въ данномъ случаѣ исповѣданіе Божественности Іисуса, прикрытой Его человѣческимъ естествомъ (Сократъ былъ силенъ не ясновидѣніемъ...).—Выводъ изъ всего тотъ, что естественными средствами науки не могутъ быть объяснены всѣ феномены демономаніи; а потому, пока для науки демономанія остается загадкою, нисколько не будетъ противорѣчіемъ ей допускать въ бѣсноватыхъ, наряду съ естественнымъ элемен-

томъ демономаніи, т. е. разнаго рода психическими и тѣлесными разстройствами въ организмѣ, и элементъ или вліянія сверхъестественныя (т. е. одержимость). „Развѣ нельзя допустить", правильно замѣчаетъ одинъ богословъ, „что нѣкоторыя болѣзни, именно душевныя, при которыхъ, повидимому, проникаетъ въ самое существо больного нѣчто ему чуждое, дѣйствующее въ немъ съ неодолимою силою, стоятъ въ связи съ царствомъ тьмы, царствомъ демоновъ? Такія болѣзни, съ одной стороны разсматриваемыя, естественны и подлежатъ въ своемъ развитіи и существованіи извѣстнымъ законамъ (природы); но при этомъ остается нѣкоторый темный остатокъ, который нельзя мыслить иначе, какъ дѣйствіе вѣчно враждебной человѣку и злобной діавольской силы. Ежедневно и ежечасно дѣйствуетъ на наше тѣло и на нашу душу безчисленное множество силъ и при всемъ томъ мы не замѣчаемъ ихъ дѣйствія, и самаго существованія силъ не подозрѣваемъ; развѣ нельзя допустить, что въ числѣ ихъ дѣйствуютъ на насъ въ разныхъ формахъ и степеняхъ и силы изъ мрачнаго демонскаго царства?" (*H. Zeller* „Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk". Gotha 1866. Hf. 2, Artcl. *Besessene*).

Третье или правильное воззрѣніе на бѣсноватость, впрочемъ, основывается не столько на этихъ и подобныхъ разумныхъ соображеніяхъ, сколько на свидѣтельствѣ Св. Писанія въ евангеліяхъ, говорящемъ, что Самъ І. Христосъ видѣлъ въ бѣсноватыхъ людей, одержимыхъ бѣсами, —такъ, бесѣду Свою обращалъ не къ несчастнымъ страдальцамъ, а къ бѣсамъ, и изгонялъ ихъ Своимъ повелѣніемъ,—и бѣсы выходили. Это—такое основаніе, съ которымъ приходится считаться и раціоналистическому воззрѣнію, что оно и дѣлаетъ.

По отношенію къ евангельскому свидѣтельству о бѣсноватыхъ раціонализмъ можетъ занять двоякое положеніе: 1) онъ можетъ видѣть въ немъ или точное выраженіе дѣйствительнаго взгляда Спасителя на бѣсноватость, или 2) только приспособленіе Его на словахъ къ суевѣрнымъ понятіямъ слушателей. Въ томъ и другомъ положеніи представляются для раціонализма неодолимыя трудности: въ первомъ случаѣ Іисусъ Самъ заблуждался бы, во второмъ намѣренно вводилъ

бы въ заблужденіе другихъ. Перваго положенія держатся Штраусъ и его соревнователи, какъ Газе и Кеймъ, а второго—вѣрующіе богословы, какъ Неандеръ, Фарраръ.

Намъ, христіанамъ, не слѣдъ входить въ обсужденіе перваго неудобнаго положенія раціоналистическаго воззрѣнія на бѣсноватость: приговоръ оно себѣ имѣетъ въ общемъ характерѣ религіозно-нравственнаго ученія І. Христа, являющагося воплощеніемъ чистѣйшей истины безъ всякаго пятна и примѣси лжи по признанію даже невѣрія. Остановимся на теоріи аккомодаціи. Въ общемъ она раздѣляетъ недостатки здѣсь подобные тѣмъ, какіе найдены выше въ примѣненіи ея къ ученію І. Христа о бытіи злыхъ духовъ. Она противорѣчитъ характеру безусловной правдивости и истинности какъ въ ученіи, такъ и въ жизни І. Христа. Нельзя утверждать съ Фарраромъ, что вѣрованіе въ одержимость не имѣетъ никакой догматической важности, что „оно не есть необходимый членъ христіанскаго символа вѣры“ (*Ф. В. Фарраръ*: „Жизнь Іисуса Христа“ съ 30-го изд. пер. А. П. Лопухина. Спб. 1887, стр. 210), или—съ *Неандеромъ*, что она „религіозныхъ интересовъ не затрогиваетъ“ (р. 187 op. cit). Дѣло шло здѣсь не о безразличной въ религіозно-нравственномъ отношеніи вещи, но о вещи важной, тѣсно связанной съ религіею и подлежащей многочисленнымъ злоупотребленіямъ. Нельзя забывать, что І. Христосъ говоритъ о бѣсноватыхъ (въ терминахъ супранатуральнаго воззрѣнія) не передъ народомъ только, но и въ тѣсномъ кругу учениковъ (Мѳ. XVII, 21), и что Онъ ставитъ въ тѣсное отношеніе (связь) съ Своимъ Мессіанскимъ царствомъ власть, обнаруживаемую Имъ надъ нечистыми духами (Мѳ. XII, 28—29; Лк. X, 17—19; XI, 20; Мр. XVI, 17). Наконецъ, подробности, которыя содержитъ ученіе Спасителя о бѣсноватыхъ, доказываютъ, что оно далеко выходитъ за предѣлы простого приспособленія (Лк. XI, 24—26).

Новая, общая обоимъ положеніямъ раціонализма въ вопросѣ о евангельскихъ свидѣтельствахъ, трудность заключается въ томъ, что раціонализмъ долженъ въ изгнаніи І. Христомъ бѣсовъ видѣть одно простое исцѣленіе психическихъ болѣзней,

а въ Немъ такъ или иначе врача. По общему мнѣнію, Онъ дѣйствовалъ на воображеніе больныхъ самою Своею Личностію, какъ Мессія, во власть котораго надъ діаволомъ вѣрили больные; слѣдовательно, уже однимъ Своимъ присутствіемъ поселяя въ нихъ убѣжденіе, что бѣсы оставляютъ ихъ; Онъ дѣйствовалъ, далѣе, на больное воображеніе успокоительными звуками Своего голоса, взоромъ Своихъ кроткихъ очей (*Фаррара* стр. 208); а чрезъ посредство воображенія, этой великой силы, или вѣры, Онъ дѣйствовалъ на тѣлесный организмъ, поскольку разстройства его находились въ связи съ психическими причинами (*Hase* p. 442). Но при всемъ томъ, по сознанію самого раціонализма, въ исцѣленіяхъ І. Христа остается нѣчто превышающее наше пониманіе, такъ что въ общемъ исцѣленія по своимъ пріемамъ и успѣху являются относительнымъ чудомъ (*Hase* p. 442; *Winer* „Biblisches Realwörterbuch". Artcl. *Besessene*) для объясненія котораго нѣкоторые прибѣгаютъ къ предположенію магнетической силы въ І. Христѣ (*Weisse*—Leben Jesu, ссылку на котораго не безъ одобренія дѣлаетъ *Winer* a. a. O. op. cit.; *Perty*—Die mistischen Erscheinungen der menschlichen Natur") [1]).

Евангельскіе тексты не позволяютъ видѣть въ изгнаніяхъ бѣсовъ І. Христомъ исцѣленія: а) употребленіемъ особой терминологіи съ выдѣленіемъ изгнаній бѣсовъ изъ одного разряда съ исцѣленіями болѣзней (Лук. VII, 21, VI, 17—18. VIII, 2. XIII, 32; Мѳ. IV, 23. VII, 22, IX, 33. XII, 18; Мр. I, 34); б) повѣствованіемъ въ Мѳ. XV, 21—28; Мр. VII, 29—30 о заочномъ исцѣленія бѣсноватой дочери хананеянки

---

[1]) Таже *Strauss* Leben Jesu t. II. pp. 348 ff. Aufl. 3-e. Въ доказат. цѣлебной магнитеческой силы въ І. Христѣ ссылаются на Мр. V, 30 и Луки VIII, 46 (Мѳ. IX, 20—22): Ἐγὼ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἐξ Ἐμοῦ. Опроверженіемъ основательности этой ссылки не можетъ быть соображеніе въ родѣ того, какое находимъ у *Grimm'a:* Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Jena. 1845. p. 103, что эти слова евангелистъ влагаетъ въ уста Іисуса, какъ выраженіе собственнаго мнѣнія или какъ свой комментарій (ср. Мр. V, 30). Отсутствіе магнетическихъ токовъ явствуетъ изъ того, что въ массѣ тѣснившагося къ Іисусу народа (Л. VIII, 45. Мр. V, 31) лишь прикосновенія *съ вѣрою* сопровождаются исцѣленіями.

*

на разстояніи, что не допускаетъ посредствующаго въ исцѣленіи воздѣйствія на ея воображеніе и особенно в) повѣствованіемъ о Гадаринскихъ бѣсноватыхъ, которое является истиннымъ камнемъ преткновенія для раціоанализма и тяжелымъ искушеніемъ для вѣрующихъ богослововъ въ родѣ Фаррара (см. образцы тщетныхъ усилій его спасти свою вѣру и уваженіе къ слову Божію на стр. 208—210). Въ этомъ случаѣ реальность бѣсовъ обнаруживается тѣмъ, что вышедшій изъ двухъ бѣсноватыхъ легіонъ бѣсовъ, по дозволенію І. Христа, предварительно ими испрошенному, изъ людей устремляется въ пасшееся по близости стадо свиней, до 2000, и бросается съ ними въ море... „И Онъ сказалъ имъ: идите. И они, вышедши; вошли въ стадо свиное. И вотъ, все стадо свиней бросилось съ крутизны въ море, и погибло въ водѣ“ (Мѳ. VIII, 32);... „а ихъ было около двухъ тысячъ“, добавляетъ св. Маркъ (V, 13). „Бѣсы, вышедши изъ человѣка, вошли въ свиней: и бросилось стало съ крутизны въ озеро, и потонуло“ (Л. VIII, 33). Для устраненія трудности раціонализмъ долженъ теперь дѣлать предположенія съ цѣлью естественнаго объясненія устремленія всѣхъ до одной свиней, всего стада въ море. Удивительно здѣсь именно то, что *всѣ* свиньи бросились въ море, слѣдовательно бросились по одному направленію, чего не бываетъ, по наблюденію въ тѣхъ случаяхъ, когда стадо пугается чего-либо; оно бѣжитъ по разнымъ направленіямъ, управляемое инстинктомъ самосохраненія. И такъ, раціонализмъ будетъ всѣми силами доказывать, приводя разныя болѣе или менѣе наивныя и смѣшныя соображенія, что не всѣ свиньи бросились и потонули, напуганныя бѣсноватыми (*Winer* безъ доказательствъ а. а. О.); Грейлингъ приводитъ основаніе въ пользу этого, думая, что въ евангеліяхъ totum pro majori parte берется; а самъ Газе отваживается на согласіе съ евангельскимъ текстомъ касательно числа свиней, отстаивая, что свиньи непремѣнно должны были бѣжать по одному направленію въ силу одного приводимаго имъ факта, что стадо *овецъ*, встрѣтившись съ погребальною процессіею *на мосту* (гдѣ, слѣдов., было тѣсно) все бросилось въ рѣку (но здѣсь идетъ рѣчь не объ овцахъ, а о свиньяхъ,

и дѣйствіе происходитъ не на мосту, а на чистомъ полѣ). Скажемъ кратко: попытки уменьшить число погибнувшаго стада разбиваются о нарочитое какъ бы точное обозначеніе его у Марка V, 13 и Мѳ. VIII, 32 („*все* стадо“): попытки въ родѣ Газе доказать одно направленіе въ бѣгствѣ свиней, помимо всего указаннаго, не отвѣчаютъ на вопросъ, почему затѣмъ хотя одна-двѣ свиньи изъ бросившихся въ море не спаслись, умѣя, какъ извѣстно, плавать и имѣя полную возможность и даже необходимость въ инстинктѣ самосохраненія возвратиться назадъ къ берегу. Наконецъ, оригинальная попытка Кизера (см. у *Hase* 556), раздѣляемая и дополняемая новою однородною попыткою у Фаррара (стр. 208—209), объяснить погибель всего стада его бѣшенствомъ, сообщившимся ему отъ бѣсноватыхъ въ силу „симпатическо-магнетическаго воздѣйствія болѣзненныхъ состояній людей на животныхъ“, такъ оригинальна, что лучше ее совсѣмъ забыть. Только *Штраусъ* остается вѣренъ себѣ, отдѣлываясь обычнымъ во всѣхъ затрудненіяхъ пріемомъ—отрицаніемъ историческаго характера повѣствованія о Гадаринскихъ бѣсноватыхъ, но неудачно, даже по сознанію его соревнователей, какъ *Газе* (р. 556).

3. Ученіе о злыхъ духахъ занимаетъ не случайное (важное) мѣсто въ системѣ христіанскаго вѣроученія и не можетъ быть безъ ущерба для него выброшено, какъ полагаетъ раціонализмъ: оно связано тѣсно съ важнѣйшими истинами христіанской догматики и ихъ объясняетъ, такъ оно имѣетъ отношеніе къ ученію о злѣ, благодати, искупленію и къ христіанской этикѣ (и въ частности къ тому ея отдѣлу, который называется *аскетикою*). Ближайшее отношеніе догматъ о злыхъ духахъ имѣетъ къ ученію о происхожденіи зла въ мірѣ: онъ наглядно показываетъ, что зло произошло не изъ чувственности человѣка, и служитъ противовѣсомъ ученіямъ, полагающимъ зло въ матеріи или чувственности; показываетъ также, что грѣхопаденіе человѣка не было необходимымъ слѣдствіемъ его тварной ограниченности, но нравственно-свободнымъ дѣломъ духовнаго личнаго существа. Включая въ себя идею о несозданности зла и его временномъ про-

исхожденіи, ученіе христіанское о злыхъ духахъ является ограниченіемъ ложныхъ теорій дуализма, объясняющихъ происхожденіе и сущность зла. Наконецъ, это ученіе заставляетъ видѣть вообще во злѣ не дѣло слабости или ограниченности и переходную ступень къ добру, но отрицаніе добра и вражду къ Богу, Его реальному воплощенію; поэтому, въ отношеніи ко злу оно возбуждаетъ въ насъ энергическую активную ненависть. Близкое отношеніе ученіе это имѣетъ къ искупленію, ибо І. Христосъ пришелъ, „чтобы разрушить дѣла діавола“ (1 Іо. III, 8), и весьма многими древними отцами Церкви все искупительное дѣло Христово излагается въ самой тѣсной и существенной связи съ ученіемъ о діаволѣ (у св. Иринея, бл. Августина, Григорія Нисскаго, св. Льва Великаго, бл. Ѳеодорита и др.). Связь эта, слѣдуетъ замѣтить, не укрылась даже отъ невѣрующихъ раціоналистовъ, отрицающихъ реальность діавола; такъ, *Штраусъ* вопреки Шлейермахеру признаетъ, что вообще „идея о Мессіи и Его царствѣ такъ же невозможною становится безъ противолежащей (стоящей) ей идеи о сатанѣ и его царствѣ, какъ сѣверный магнитный полюсъ немыслимъ безъ южнаго. Если Христосъ пришелъ чтобы разрушить дѣла діавола, то, значитъ, Ему не надо было бы приходить, если бы діавола не было...“ Указать можно на нѣкоторое отношеніе разсматриваемаго ученія вмѣстѣ съ *Мартензеномъ* и къ христіанскому ученію о. Богѣ, какъ Духѣ премірномъ. „Пантеизмъ съ его ἓν καὶ πᾶν не отводитъ (т. е. не можетъ отводить) никакого мѣста для діавола, но личный и премірный Богъ теизма допускаетъ подлѣ Себя всякое иное бытіе—не только міръ, но и Свою абсолютную, стремящуюся Его отрицать, противоположность въ видѣ личнаго существа adversarii dei, не возвышая ничуть его могущества (ohne seine Allmacht zuzusetzen)“ (a. a. O. S. 173).

# III.

# МІРЪ ВИДИМЫЙ.

## 1. Библейское сказаніе о происхожденіи видимаго міра и его смыслъ (§ 22).

Міръ видимый сотворенъ Богомъ (Б. I, 1; 2 Макк. VII, 8; Д. А. IV, 24; Пс. XLVIII).

Библія, различаетъ въ твореніи міра видимаго два момента: 1) заготовленіе или сотвореніе самаго матеріала или первоначальнаго вещества міра, всѣхъ его физическихъ элементовъ (Б. 1, 1—2) и 2) образованіе міра изъ этихъ его элементовъ, находившихся сначала въ хаотическомъ состояніи (ст. 2)

Образованіе міра совершается непосредственно творческою силою Всемогущаго Бога, Его словомъ (ст. 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26), хотя при этомъ многими выраженіями Библіи не отрицается посредство въ образованіи міра производительныхъ силъ и элементовъ природы, созданныхъ Богомъ; такъ, тамъ говорится: „да произраститъ земля зелень, траву...“ (ст. 11), „да произведетъ вода пресмыкающихся,

душу живую“ (ст. 20), „да произведетъ земля душу живую, скотовъ, гадовъ..,“ (ст. 24) и др. Очевидно, что въ этихъ случаяхъ твореніе такихъ или иныхъ формъ жизни на землѣ разсматривается, какъ образованіе ихъ изъ готовыхъ элементовъ при посредствѣ и подъ воздѣйствіемъ на нихъ всемогущей и направляющей творческой силы Божіей. Такимъ образомъ Библія отнюдь не отрицаетъ участія естественныхъ силъ и элементовъ природы въ дѣлѣ образованія міра, преувеличиваемаго въ естественно-научныхъ космогоническихъ ученіяхъ до самообразованія міра. Библія вноситъ поправку въ эти ученія указаніемъ на то, что дѣйствовавшіе въ образованіи міра естественные элементы постоянно пребывали подъ вліяніемъ и руководствомъ ихъ направлявшей Верховной Разумной Силы; поэтому о мірѣ нельзя сказать, что онъ образовался самъ, какъ этого нельзя говорить о произведеніяхъ рукъ людей, пользующихся естественными силами и элементами природы.

Библія повѣствуетъ и о самомъ способѣ образованія міра,—о его порядкѣ. Міръ со всѣмъ разнообразіемъ формъ его образовался не вдругъ, а постепенно, въ шесть дней. Сначала изъ хаотическаго смѣшенія всѣхъ элементовъ физическаго міра въ качествѣ опредѣленной физической формы силою Божіею выдѣлился свѣтъ (день первый). Затѣмъ поднялся надъ все еще безвиднымъ хаосомъ (ст. 2) воздухъ, и образовалась атмосфера или небо (день второй); чрезмѣрно насыщенная водяными парами атмосфера, охлаждаясь, освобождается отъ излишка ихъ превращеніемъ паровъ въ воду, падающую и закрывающую землю: является вода подъ твердію и вода надъ твердію (пары) въ тотъ же второй день. Какъ мглою, отовсюду земля окружена водою, но въ третій день она

собирается въ одно мѣсто—въ моря, и являются: вода и суша. Съ очищеніемъ отъ излишняго количества паровъ, проясняется атмосфера, и на нашей землѣ становятся видимы ближайшія къ ней и важнѣйшія для ея жизни свѣтила небесныя: являются „свѣтило на тверди небесной для освѣщенія земли и для отдѣленія дня отъ ночи, и для знаменій, и временъ, и дней, и годовъ...“ (ст. 14—18). Обиліе влаги на поверхности, до нѣкоторой степени освободившейся отъ нея, и въ атмосферѣ, а также высокая температура, не позволяя пока явиться высшимъ формамъ жизни, чрезвычайно благопріятствуетъ появленію и развитію жизни растительной, и вотъ, дѣйствіемъ силы Божіей, земля произращаетъ въ 3-й день всякую зелень (растеніе): траву, кустарники и деревья (ст. 11). Съ появленіемъ растеній подготовлено необходимое условіе для появленія и существованія высшихъ организмовъ (ст. 29—30), животныхъ. Но животные виды слѣдуютъ въ порядкѣ своего совершенства и въ зависимости отъ физическихъ условій своего существованія: сперва могутъ явиться до времени полнаго осушенія почвы лишь рыбы, птицы и амфибіи (день пятый), и только потомъ являются млекопитающія сухопутныя животныя. Человѣкъ, включающій въ себѣ всѣ элементы природы и являющійся какъ бы міромъ въ сокращеніи (микрокозмомъ), предполагаетъ уже однимъ своимъ появленіемъ наличное существованіе всѣхъ формъ и явленій природы, составляющихъ условія его жизни и развитія, и человѣкъ явился въ шестой день послѣ всѣхъ животныхъ въ заключеніе всего творенія, какъ вѣнецъ и цѣль его.

Такимъ образомъ всѣ формы міровой жизни являются въ порядкѣ своего достоинства или совершен-

ства, и шестидневное твореніе міра представляетъ собою постепенное восхожденіе (прогрессъ) отъ низшихъ къ высшимъ формамъ бытія до человѣка включительно; съ другой стороны, онѣ являются въ генетической послѣдовательности физическихъ условій своего существованія, что разсматриваютъ геологія и палеонтологія.

Нельзя невидѣть совпаденія библейскаго повѣствованія о происхожденіи міра видимаго съ естественно-научнымъ ученіемъ о томъ, что касается существенныхъ пунктовъ его. Сходства въ существенномъ такъ велики и важны, что они заслоняютъ собою указываемыя несходства, часто преувеличиваемыя и притомъ иногда указываемыя по недоразумѣнію вслѣдствіе неправильнаго общаго воззрѣнія на библейское сказаніе. Указаніе и устраненіе возможныхъ и существующихъ ложныхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ разсматривается часто въ естествовѣдѣніи библейское сказаніе о началѣ міра, поэтому необходимы.

Часто предъявляютъ къ нему требованія, умѣстныя лишь по отношенію къ точной естественной наукѣ, и разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, т. е. въ ряду со всякими естественно-научными космогоническими теоріями, библейское повѣствованіе о началѣ міра, конечно, должно представляться противорѣчащимъ наукѣ и вообще съ научной точки зрѣнія недостаточнымъ. Въ немъ мы не находимъ прежде всего полной и обстоятельной картины происхожденія всего міра, а лишь только земли и ближайшихъ къ ней свѣтилъ небесныхъ, поставленныхъ въ тѣсную связь съ ней, какъ солнце и луна (свѣтило большее, „управляющее днемъ“, по терминологіи библейской, и свѣтило „меньшее“, управляющее ночью: ст.

16) Но неправильно предположивъ въ библейскомъ повѣствованіи о началѣ міра отсутствующую въ немъ цѣль—изложить исторію всего міра легко, конечно, найти въ немъ, или, лучше, неправильно приписать ему недостатки, напр., неполноту, пробѣлы, неточность языка или терминологіи, а принявъ въ точномъ значеніи его простой языкъ (разговорный), не трудно, далѣе, приписать бытописателю не принадлежащее ему понятіе о мірѣ, свойственное простому чувственному воззрѣнію (по этому понятію, основанному, главнымъ образомъ, на обманчивомъ свидѣтельствѣ чувствъ или, лучше, невооруженнаго глаза, міръ представляется необширнымъ: объемъ его необходимо съуживается въ одну землю съ ближайшими прилегающими къ ней свѣтилами, земля поставляется центромъ вселенной, а все въ служебное къ ней отношеніе). Такимъ образомъ съ точки зрѣнія космогонической, ученый можетъ приписать библейскому повѣствованію о началѣ міра въ качествѣ его основы астрономическое воззрѣніе на міръ, принадлежащее простому чувственному воззрѣнію, такъ называемому геоцентризму [1]) Но если имѣть въ виду, что Моусеево сказаніе о началѣ міра не есть *космогонія*, а *геогонія*, т. е. имѣетъ своимъ предметомъ исключительно только обиталище человѣка—землю и что входитъ въ ближайшую связь съ ней, то сами собой устраняются указываемыя ея противорѣчія наукѣ, равно и другія, наприм., указаніе на происхожденіе солнца и луны въ 4-й день, а не раньше самой земли, какъ слѣдуетъ

[1]) Геоцентризмомъ называется въ астрономіи птоломеевско-аристотелевская астрономическая система, полагавшая, что не земля движется вокругъ солнца, а солнце вокругъ земли, и что потому земля составляетъ центръ нашей планетной системы. Въ обширномъ смыслѣ подъ геоцентризмомъ разумѣется міросозерцаніе, сложившееся подъ вліяніемъ этой астрономической системы.

по научнымъ космогоническимъ гипотезамъ (въ Библіи, какъ видѣли, говорится лишь о появленіи свѣтилъ этихъ *относительно* или *для* земли, а не безусловно). Вообще надо сказать, что число несходствъ библейскаго повѣствованія съ наукою значительно уменьшается, если не уничтожается совсѣмъ, при устраненіи общей неправильной точки зрѣнія на него, приравнивающей его къ научнымъ доктринамъ. Оно имѣетъ не научно-теоретическую цѣль удовлетворенія нашей любознательности полною и подробною картиною происхожденія всего видимаго міра (Господь предоставилъ это уму, какъ работу ему посильную), но нравственно-религіозную и, слѣдовательно, практическую цѣль: указать на происхожденіе и зависимость всего существующаго отъ Всемогущаго и Всеблагаго Бога, какъ единственной его причины и основанія и, такимъ образомъ, установить правильное воззрѣніе на природу и все существующее, необходимое въ интересахъ самой религіи, а слѣдовательно и духовной жизни человѣка. Однимъ словомъ, библейское повѣствованіе о началѣ міра служитъ о сновaніемъ христіанской вѣры въ безпредѣльное личное Божество или христіанскаго теизма, представляющаго Бога личнымъ безпредѣльнымъ Духомъ и не позволяющаго обоготвореніе природы, и основаніемъ самой религіи вообще, указывающей въ союзѣ человѣка съ Богомъ, какъ источникомъ всего существующаго и всякаго возможнаго блага, истинное благо и цѣль человѣка. Въ виду этого нельзя отъ библейскаго повѣствованія требовать того, что умѣстно въ наукѣ, требовать, напрм., способовъ изложенія и доказательствъ, употребляемыхъ въ наукѣ, методовъ, пріемовъ, языка или терминологіи ея и т. п. Отсюда понятна становится неумѣстность ссылокъ, въ видахъ доказатель-

ства несогласія Библіи съ наукою, на простой языкъ повѣствованія, отличающійся отъ разговорнаго языка, опирающагося на простыя воспріятія („свѣтило большее", „свѣтило меньшее"): съ точки зрѣнія религіозно-нравственной цѣли повѣствованія точность въ терминологіи совершенно безразлична, и какія бы мы не имѣли представленія объ устройствѣ міра, его, такъ сказать, механизмѣ, геліоцентрическія, или геоцентрическія, главная идея повѣствованія оттого нисколько не страдаетъ, и цѣль его—возвести все существующее къ Богу, какъ его единственному источнику и началу, Творцу и Владыкѣ, прекрасно осуществляется и при посредствѣ разговорной терминологіи, принятой въ бытописаніи. Отсюда понятно правильное отношеніе Библіи и науки въ вопросѣ о началѣ міра: имѣя свой кругъ интересовъ и задачъ, каждая—свою особую сферу, онѣ не могутъ, строго говоря, затрогивать другъ друга въ своихъ основахъ и существѣ, а потому не можетъ быть и рѣчи о существенныхъ противорѣчіяхъ между ними. То, что выставляется въ видѣ противорѣчія, является лишь простымъ формальнымъ различіемъ въ воззрѣніи на одинъ и тотъ же предметъ, исходящимъ изъ разныхъ по существу точекъ зрѣнія на него. Во всякомъ случаѣ ясно, что придавать значеніе этимъ различіямъ настолько, чтобы ими колебалась Библія, или наука, становится невозможно. Отсюда очевидною становится также неумѣстность излишняго усердія въ примиреніи Библіи и науки даже въ подробностяхъ, еще болѣе увеличивающаяся отъ неправильныхъ пріемовъ, посредствомъ которыхъ оно добывается: или наука въ соотвѣтственныхъ областяхъ, путемъ натяжекъ и подтасовокъ подгоняется подъ Библію или возвышается до Библіи, какъ говорятъ иные; или

Библія тѣми же способами (включительно до аллегорическаго объясненія повѣствованія) подводится насильственно подъ науку, смотря по тому, что принимается за главное и руководственное (а это зависитъ отъ субъективнаго настроенія...).

Если есть какой-либо пунктъ серьезнаго различія между библейскою космологіею и научною, требующій примиренія болѣе другихъ, то это, конечно, ученіе Библіи о шестидневномъ происхожденіи земли, въ противоположность геологіи, приписывающей многомилліонный возрастъ землѣ, а не тѣ дѣтскія воззрѣнія, которымъ часто безъ нужды много удѣляется вниманія (въ родѣ того, какимъ образомъ могли быть свѣтъ, день и растенія раньше солнца и т. п.). Трудность въ данномъ случаѣ еще болѣе увеличивается историческимъ характеромъ повѣствованія Библіи о началѣ міра, гармонирующимъ съ общимъ характеромъ исторической книги Бытія, и указаніями въ то же время на препятствія къ буквальному пониманію дней, идущими не отъ естественной науки, а отъ богословія (хотя не безъ внѣшняго побужденія науки или не безъ желанія примиренія ея съ Библіею, ибо въ патристическій періодъ препятствія эти въ богословіи не выставлялись съ такою настойчивостію, какъ послѣ, въ періодъ появленія научныхъ теорій геологическихъ, весьма позднихъ по своему происхожденію).

## Разъясненія.

1. *Покой Господень или суббота.* Существуетъ мнѣніе, что не безъ вліянія іудейско-талмудическаго богословія и его пониманія субботняго покоя, какъ абсолютнаго прекращенія творческой дѣятельности Бога, и въ христіанское (средневѣковое) богословіе проникла и пустила въ немъ глубокіе корни, во всемъ успѣшно соперничая съ сорною травою,

неправильная мысль, что шестымъ днемъ закончилось твореніе во вселенной, т. е. что Богъ пересталъ быть Творцемъ, и вступилъ въ новыя отношенія къ твари, какъ только ея Промыслитель. [1]) Изложимъ кратко это мнѣніе и приводимыя въ пользу его разнаго рода доказательства.

Неправильно, говорятъ, въ смыслѣ указанія исключительно на промыслъ, объясняются слова Спасителя, имѣвшія цѣлью исправленіе іудейскаго понятія о субботѣ и объ отношеніи Бога къ міру: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іо. V. 17). Такимъ пониманіемъ, продолжаютъ затѣмъ, мы поставили бы свою мысль въ ложныя отношенія ко многимъ фактамъ въ природѣ, говорящимъ противное: природа въ ея прошедшемъ и настоящемъ говоритъ непрестанно и ясно о необыкновенной текучести и измѣнчивости явленій въ ней, какъ на нашей землѣ, такъ и всюду. Въ ней есть движеніе, исторія (геологія, палеонтологія); на глазахъ нашихъ исчезаютъ и возникаютъ, образуются и погибаютъ цѣлые міры въ звѣздной вышинѣ (такъ наблюдается въ туманности Андромеды эмбріоническое состояніе, объ этомъ говорятъ кольца Сатурна, потуханіе звѣздъ, появленіе новыхъ свѣтилъ, охлажденіе до омертвѣнія луны и т. д.). Болѣе того, само богословіе съ этимъ пониманіемъ творенія, какъ абсолютно-законченнаго акта, вступаетъ въ противорѣчіе со своимъ ученіемъ о продолжающемся *твореніи душъ* Богомъ (теорію будемъ разсматривать ниже). И такъ, Богъ творитъ и донынѣ, и творческая Его дѣятельность продолжается, по отношеніи же къ нашей землѣ закончится созданіемъ *новаго неба и новой земли, въ нихъ же правда живетъ* (1 П. III, 13). Необходимо только при этомъ указать на отличіе творческой дѣятельности Божіей послѣ шестого дня или *вторичнаго* творенія отъ *первич-*

[1]) Мысль эта нашла себѣ горячаго противника въ лицѣ *арх. Херс. Иннокентія* „*Богъ вновь ничего не творитъ*: это, говорятъ, аксіома. Но аксіома эта невѣрна; она составлена бѣдными школярами, которые столько возмечтали о себѣ, что вздумали положить предѣлъ всемогуществу Божію. Усилилъ ее сперва Лейбницъ, а потомъ Вольфъ. Это—слѣдствіе ограниченнаго взгляда на Бога и міръ, въ существѣ коего лежитъ мысль безбожная“ (см. въ его лекціяхъ по богословію въ „Сборникѣ изъ лекцій бывшихъ профес. Кіевской Д. А.“ Кіевъ 1869, стр. 121 и д.).

*наго*: съ седьмого дня субстанціально ничего новаго, т. е. новаго субстрата, новыхъ свойствъ или силъ его и новыхъ законовъ этихъ силъ (законы природы), не создается; Богъ продолжаетъ твореніе но не непосредственно, а посредствомъ созданнаго уже Имъ, вседержительно направляя дѣйствіе силъ и законовъ природы по Своимъ предначертаніямъ. Подобная вторичная творческая дѣятельность въ отличіе отъ собственно творческой дѣятельности, какъ созданія вновь изъ ничего, имѣла мѣсто, какъ было выше показано, и при первоначальномъ твореніи міра, состоявшемъ изъ двухъ актовъ: creatio prima (твореніе изъ ничего) и creatio secunda (образованіе изъ сотвореннаго субстрата опредѣленныхъ формъ или твореніе при посредствѣ уже сотворенной матеріи съ ея силами и свойствами: см. Быт. I, 9. 11—12. 20. 24; Б. II, 7.). При этомъ, въ отличіе отъ неправильныхъ понятій естествознанія о самообразованіи всего міра или отдѣльныхъ его частей, напр., животнаго царства (дарвинизмъ), Библія учитъ насъ, что возникновеніе новыхъ формъ и явленій и во второмъ видѣ творческой дѣятельности послѣднюю свою причину имѣетъ въ творческой Божественной силѣ, такъ что все является отъ Бога и ничего не бываетъ безъ Него (Ев. Іо. I, 3); это видно уже, между прочимъ, и изъ сопоставленія изреченій, какъ: *да произведетъ вода пресмыкающихся* (ст. 20)--*и сотворилъ Богъ... пресмыкающихся* (ст. 21), *да произведетъ земля... звѣрей земныхъ по роду ихъ* (ст. 24)—*И создалъ Богъ звѣрей земныхъ по роду ихъ* (ст. 25).—Таково мнѣніе о продолжающемся твореніи въ мірѣ. Мнѣніе это не противорѣчитъ Св. Писанію; не находится оно въ противорѣчіи и съ догматомъ Церкви о твореніи міра изъ ничего, потому что говоритъ не объ этомъ твореніи или даже собственно твореніи, а лишь объ образованіи сотвореннаго; но это мнѣніе не имѣетъ значенія догмата, и есть частное мнѣніе немногихъ (напр. арх. Иннокентія).

2. *Историческій характеръ Библейскаго повѣствованія о происхожденіи видимаго міра*—виденъ изъ А) историческаго характера всей книги Бытія, въ которой оно заключается какъ часть. Историческій же характеръ книги не подлежитъ никакому сомнѣнію. Онъ а) обнаруживается въ чисто-

историческихъ пріемахъ изложенія съ точнымъ указаніемъ мѣстъ, лицъ, времени событій и т. п.; такъ, въ частности по отношенію къ разсматриваемой части, историческій пріемъ описанія заключается, напр., въ точномъ обозначеніи географическихъ границъ первобытнаго рая (Б. II, 10 и д.);—б) въ чисто-исторической задачѣ книги изобразить историческій ходъ или исторію Божественнаго домостроительства спасенія всего человѣчества чрезъ посредство избраннаго для того на—время еврейскаго народа, начинающуюся первоевангеліемъ или первообѣтованіемъ Сѣмени жены въ раю и восходящую не только къ Адаму, родоначальнику человѣчества, но и къ началу міра, безъ котораго непонятно было бы начало человѣчества; в) историческій характеръ книги подтверждается новѣйшими археологическими открытіями въ области восточной древности (чит. *Vigouroux* La Bible et les decouvertes en Egypte, en Assyrie, en Palestine etc. I—IV).—Б) Историческій характеръ Библейскаго повѣствованія о началѣ міра подтверждается, въ частности, анализомъ самого этого. повѣствованія и сопостановленіемъ съ нѣкоторыми другими данными въ Библіи. Оно заключаетъ въ себѣ основанія для нѣкоторыхъ законовъ и учрежденій въ Ветхозавѣтной церкви и также для христіанской морали по указанію самой Библіи. На Б. II, 2—3 основаны законы о субботѣ и о юбилейныхъ празднествахъ; на II, 23—24 основывается учрежденіе брака, какъ юридической формы въ Ветхомъ Завѣтѣ; отсюда также Ап. Павелъ извлекаетъ правила, опредѣляющія поведеніе и взаимное отношеніе въ супружествѣ мужа и жены (1 Кор. XI, 3—12; Еф. V, 25—33 и др.); наконецъ, Самъ Господь Іисусъ Христосъ устанавливаетъ законъ нерасторжимости брака въ связи съ Б. II, 24 и Б. 1, 27 (Мѳ. XIX, 3 и д.). Но все это едва-ли возможно было бы, если бы сказаніе о началѣ міра въ Библіи было собраніемъ космогоническихъ миѳовъ на подобіе тѣхъ, какіе въ изобиліи представляются естественными религіями, а не исторіею. Впрочемъ, не лишено значенія то обстоятельство, что многія языческія космогоніи по частямъ во многомъ совпадаютъ съ Моисеевымъ повѣствованіемъ о началѣ міра, и что всюду мы встрѣчаемъ довольно сходныя

сказанія о твореніи міра изъ хаоса (съ существенными различіями), о раѣ, о первыхъ людяхъ, ихъ паденіи. Это убѣдительно говоритъ за то, что и къ языческимъ космогоніямъ мы не имѣемъ права во всей цѣлости прилагать мѣрку аллегорическую, и что мы обязаны изъяснить это удивительное совпаденіе ихъ въ указанныхъ пунктахъ въ смыслѣ смутныхъ преданій, относящихся къ дѣйствительнымъ историческимъ фактамъ.—Въ сущности, такимъ образомъ, само Библейское повѣствованіе не заключаетъ въ себѣ основаній для отождествленія его съ миѳомъ и для аллегорическихъ изъясненій его; [1]) они извлекаются изъ иныхъ источниковъ. Аллегорическое изъясненіе Библейскаго повѣствованія, идущее отъ временъ глубокой христіанской древности и даже ранѣе (отъ александрійскаго философа—іудея Филона), всегда являлось по большей части результатомъ попытокъ къ соглашенію Библіи съ современною наукою или ея понятіями о мірѣ. Указаніе на это, а также основанія для иного отношенія къ Библейскому повѣствованію мы находимъ у *Св. Василія Великаго* въ его *Шестодневѣ:* „Извѣстны мнѣ правила иносказаній, хотя не самъ я изобрѣлъ ихъ, но нашелъ въ сочиненіяхъ другихъ. По симъ правиламъ, иные, принимая написанное не въ общеупотребительномъ смыслѣ, воду называютъ не водою, но какимъ-нибудь другимъ веществомъ, и растенію, и рыбѣ даютъ значеніе по своему усмотрѣнію, даже бытіе гадовъ и звѣрей объясняютъ сообразно со своими понятіями, подобно какъ и снотолкователи видѣнному въ сонныхъ мечтаніяхъ даютъ толкованія, согласныя съ собственнымъ ихъ намѣреніемъ. А я слыша о травѣ, траву и разумѣю; также растеніе, рыбу, звѣря и скотъ, все чѣмъ оно названо, за то и принимаю. *Не стыжуся бо благовѣствованія* (Рмл. 1, 16). И поелику писавшіе о мірѣ много разсуждали о фигурѣ земли, что́ она такое, шаръ ли, или цилиндръ, или походитъ на кружокъ, со всѣхъ сторонъ одинаково обточенный...: то

[1]) Это не исключаетъ, конечно, необходимости иносказательнаго пониманія нѣкоторыхъ изреченій Библіи, при буквальномъ пониманіи ведущихъ къ антропоморфизму, какъ тѣ, гдѣ Богу приписываются рѣчь, совѣщаніе, руки и т. п. Но это, какъ выше изъяснялось, относится не къ существу или содержанію, а къ формѣ изложенія.

не соглашусь еще признать наше повѣствованіе о міротвореніи стоющимъ меньшаго уваженія потому единственно, что рабъ Божій Моусей не разсуждалъ о фигурахъ, не сказалъ, что окружность земли имѣетъ сто восемьдесятъ тысячъ стадій, не вымѣрилъ, на сколько простирается въ воздухѣ земная тѣнь, когда солнце идетъ подъ землею, и какъ тѣнь сія, падая на луну, производитъ затмѣнія. Если умолчалъ онъ о некасающемся до насъ, какъ о безполезномъ, то ужели за сіе словеса Духа почту маловажнѣе объюродѣвшей мудрости? Не паче ли прославлю Того, Кто не затруднилъ ума нашего предметами пустыми, но устроилъ такъ, чтобы все было написано въ назиданіе и усовершеніе душъ нашихъ? Сего, кажется мнѣ, не уразумѣли тѣ, которые по собственному своему уразумѣнію вознамѣрились придать нѣкоторую важность Писанію какими-то наведеніями и принаровленіями. Но это значитъ ставить себя премудрѣе словесъ Духа и подъ видомъ толкованія вводить собственныя свои мысли. Посему, такъ и будемъ разумѣть, какъ написано“ (Бес. 9 по русск. пер. изд. 3. Москва 1891, ч. I., стр. 131—132).

3. *О днѣ творенія или о древности земли.* Геологія и новѣйшее, западное особенно, богословіе насчитываютъ землѣ милліоны лѣтъ, а богословіе, строго-буквально принимающее дни творенія за сутки, опредѣляетъ древность земли въ 5508 a Chr. + 1891 p. Ch. n. [1]) За то и другое пониманіе приводятся основанія научныя и чисто-библейскія. Беспристрастное обсужденіе основаній обѣихъ теорій приводитъ къ заключенію, что при настоящемъ состояніи знанія проблемма принадлежитъ къ числу неразрѣшимыхъ на научной почвѣ. Выводъ отсюда слѣдующій: лучшее положеніе въ отношеніи къ ней—это или положеніе спокойнаго посредника между двумя указанными теоріями, или положеніе безхитро-

[1]) О господствѣ въ западномъ Христіанскомъ богословіи геологическаго пониманія дней творенія въ смыслѣ неопредѣленно-продолжительныхъ эпохъ свидѣтельствуетъ *Vigouroux* въ Dictionnaire de la Bible t. I, p. 171, что оно prévaut aujoud'hui.

стно вѣрующаго. Въ догматическомъ смыслѣ первое положеніе представляется возможнымъ или допустимымъ: проблемма не затрогиваетъ прямо области вѣры, и это признается и въ нашемъ Православномъ богословіи; такъ мы, напримѣръ, читаемъ: „Конечно, для нашей вѣры и нравственности, вообще говоря, безразлично, будемъ-ли мы разумѣть подъ днями творенія просто обыкновенные дни нашей планеты, или неопредѣленно-продолжительные періоды времени..., лишь бы въ дѣлѣ не только изначальнаго творенія, но и всего шестидневнаго образованія міра, наряду съ посредствующими силами и дѣятелями природы, не отрицалось и не устранялось участіе сверхъестественнаго Божественнаго творческаго Начала“ (*прот. Благоразумова* „Св. Василій Великій, какъ богословъ-естествоучитель“ ст. въ *Чтен. въ О. Л. Д. Пр.* 1891. XI—XII, 653); или еще: указанный взглядъ „не заключаетъ въ себѣ существеннаго противорѣчія истинамъ вѣры, потому что вопросъ о продолжительности дней творенія, о томъ вообще, какъ понимать ихъ, ни въ символѣ нашей вѣры, ни въ соборныхъ вѣроопредѣленіяхъ не рѣшенъ въ догматическомъ смыслѣ и слѣдовательно допускаетъ свободу частныхъ богословскихъ мнѣній касательно его“ *проф. Н. П. Рождественскаго* „Христіанская Апологетика“. Изд. С.-Петербургъ 1884, ч. 2, стр. 211).

Приступимъ къ сравнительному разсмотрѣнію теорій. Долго останавливаться на *научныхъ* основаніяхъ теорій не будемъ. Первая, конечно, въ своемъ пониманіи дней какъ эпохъ основывается на геологическихъ вычисленіяхъ времени, потребнаго для образованія пластовъ земли; хотя здѣсь не видимъ согласія въ указаніи цифры, но согласіе видимъ въ идеѣ о необходимости весьма продолжительнаго времени для образованія пластовъ земной коры при предположеніи тождества въ дѣйствіи силъ и законовъ природы тогда и теперь. Буквальное пониманіе извлекаетъ научныя основанія для себя отрицательнымъ путемъ изъ опроверженія и разбора геологическаго пониманія. Оно хочетъ подорвать силу его наведеній указаніемъ на возможное отсутствіе указаннаго тождества силъ въ природѣ при различіи условій, въ пред-

положеніи, что тогда существовало въ видѣ высокой температуры земли условіе ускорявшее всѣ физико-химическіе процессы природы. Но разница въ ускореніи (съ милліоновъ лѣтъ на одинъ день) представляется невѣроятною, а самое условіе только возможнымъ или вѣроятнымъ предположеніемъ, а можетъ быть и невѣроятнымъ въ виду того, что требуемая теоріею степень температуры не допускала бы существованія жизни, однако находимой палеонтологіею даже въ раннихъ системахъ или пластахъ земли. Буквальное пониманіе хочетъ подорвать себѣ противоположное указаніемъ на разногласія и противорѣчія въ геологическихъ теоріяхъ, считающихся десятками. Но при различіяхъ открывается общепризнаваемое ими всѣми положеніе о большой продолжительности времени, требовавшагося для образованія пластовъ земной коры; кромѣ того, желательно было бы побольше осторожности въ употребленіи этого пріема ссылаться въ доказательство своей правоты и неправоты противнаго мнѣнія на разногласія противниковъ: ударъ, наносимый этимъ пріемомъ противнику, съ равною силою всегда, при неизбѣжности разногласій во всемъ, можетъ быть отданъ обратно. Скажемъ еще, пріемъ этотъ нежелателенъ въ интересахъ истины: онъ отдаетъ ее во власть и ставитъ въ зависимость отъ людского пониманія ея.

Для насъ важнѣе геологическія основанія теорій (изъ которыхъ первую для краткости назовемъ А, а вторую Б).

А. настаиваетъ справедливо на буквальномъ пониманіи дней творенія какъ сутокъ въ виду яснаго языка Библіи, приличнаго лишь такому пониманію: дню приписываются и утро, и вечеръ (ст. 5. 8. 13. 19 и др.). Б. не несправедливо указываетъ на возможность пониманія дня въ смыслѣ неопредѣленно-продолжительнаго времени на основаніи данныхъ самой Библіи.

Слово *день* (евр. *ём*) весьма часто употребляется въ Библіи въ этомъ смыслѣ, уже въ самой книгѣ Бытія II, 4, и во многихъ другихъ мѣстахъ Ветхаго и Новаго Завѣта (напр. Б. III, 5; Іоил. 2, 11; Ис. LXV, 22; выраж. „до сего-

дня"—Суд. XVIII, 12 и др; Іо. VIII, 56; 2 Кор. VI, 2; Рм. XIII, 12—13; Іо. IX, 4 ср. XI, 9—10; 1 Сол. V, 4—8; Евр. 1, 2).

Особенно замѣчательно употребленіе словъ и объясненій въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ.

а) Въ 89 псалмѣ, написанномъ Моусеемъ, указывается на это именно значеніе слова *ём*: „для Бога 1000 лѣтъ какъ день вчерашній" (ср. 2 П. III, 8). Ссылку эту А. стараются ослабить указаніемъ на то, что такое пониманіе слова *ём* было бы прилично только въ томъ случаѣ, если бы Бытописатель имѣлъ цѣлію своего повѣствованія изобразить свойство вѣчности въ Богѣ; но его цѣль не эта, а изображеніе всемогущества, вслѣдствіе чего болѣе приличнымъ представляется буквальное пониманіе.—Но а) цѣль повѣствованія не заключается въ изображеніи какого-либо одного или даже нѣсколькихъ свойствъ Божества, но въ сообщеніи полнаго правильнаго понятія о Богѣ Личномъ и Премірномъ, Творцѣ міра (см. § 22); б) какъ ниже увидимъ, то или иное пониманіе продолжительности дня творенія не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ понятію о всемогуществѣ Божіемъ.

б) Св. Писаніе заставляетъ понимать послѣдній седьмый день, день покоя Господня, какъ неопредѣленно-продолжительный періодъ времени отъ сотворенія міра до конца его или до второго пришествія Господня: Ев. Іоан. V, 17 и Евр. IV, 4 и д. Но естественно, что если послѣдній день—не сутки, а цѣлый періодъ въ тысячи лѣтъ, то таковы же и предшествующіе шесть дней. Правда, А. указываютъ справедливо на то, что „день Господень" не дѣлится обыкновенно на утро и вечеръ. Но Б. находятъ по крайней мѣрѣ одинъ такой случай въ Евангельской притчѣ о равной наградѣ (Мѳ. XX, 1—16), гдѣ день (жизнь человѣка) дѣлится на утро и вечеръ и даже на часы. [1])

в) А. по Б. буквальнымъ пониманіемъ дня создаютъ себѣ трудность непобѣдимую: они обязаны разъяснить, какъ

---

[1]) См. толков. у *Св, Іоан. Златоустаго* въ бес. на Ев. Мѳ. XXIV, по русск. перев. ч. 3-я, стр. 110.

возможны наши сутки до четвертаго дня т. е. прежде солнца? Какъ бы ни были остроумны всѣ приводимыя объясненія, однако они всегда производятъ впечатлѣніе нѣкоторой искусственности и потому не могуть достигать цѣли. Итакъ, если первые три дня не были днями обыкновенными, то это же должно думать и о послѣднихъ дняхъ, которые Библія ничѣмъ не отличаетъ отъ первыхъ, какъ дни.

А. стараются ослабить силу всѣхъ доводовъ Б. заявленіемъ, что „собственно не библейскія основанія служатъ для Б. руководствомъ въ данномъ случаѣ, а основанія внѣшнія, заимствуемыя изъ современныхъ естественно-научныхъ гипотезъ“ (*проф. Рождественскаго* стр. 211). Правильность этого заявленія можно было бы усугубить ссылкою на отсутствіе Б. въ патристическій періодъ, когда не было почти и самой науки геологіи. И такъ, совершенно вѣрно, что идея о громадныхъ періодахъ въ исторіи творенія Б. заимствована изъ науки (геологіи) и что изслѣдованія научныя, а не Библія служили точкою отправленія и возбуждающимъ толчкомъ для богословской мысли Б. За всѣмъ тѣмъ въ основаніи возраженія А. лежатъ односторонне-ригористическое понятіе о наукѣ и человѣческомъ разумѣ и грубое противоположеніе вѣры разуму и откровенія наукѣ вопреки ясному указанію исторіи европейскаго просвѣщенія и Христіанскаго богословія на тѣсное взаимодѣйствіе Откровенія и науки и постоянное свидѣтельство религіозно-христіанскаго сознанія о таковомъ же взаимодѣйствіи и о полной гармоніи разума и вѣры въ живой и истинно-вѣрующей христіанской личности. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ однимъ изъ многихъ случаевъ законнаго и необходимаго согласованія Откровенія и науки, вѣры и разума, законнаго при правильномъ пониманіи разума и его отношеній къ Откровенію. Разумъ есть существеннѣйшая черта образа Божія въ человѣкѣ, и назначеніе его—познавать и изслѣдовать истину; поэтому пренебреженіе къ законамъ разума и истиннымъ его потребностямъ было бы плохою данью прославленія и признательности передъ Перворазумомъ, Виновникомъ разума. Свойственное нашей немощи человѣческой стремленіе къ соглашенію разума и вѣры, исходящее иногда изъ недостаточной вѣры и прекло-

ненія передъ наукою, законный свой источникъ можетъ и должно имѣть въ благоговѣніи передъ Библіею, какъ самымъ воплощеніемъ истины, и въ убѣжденіи, что не противорѣчія, а полное удовлетвореніе въ ней можетъ находить своимъ требованіямъ человѣческій разумъ. Христіански-просвѣщенный разумъ полонъ сознанія этого тождества съ вѣрою и находитъ блаженство свое въ заявленіи его. Б. лишь въ томъ случаѣ могли бы заслуживать упреки въ нарушеніи границъ разума, установленныхъ и въ его природѣ, и Божественномъ Откровеніи, если бы въ Библіи гдѣ-либо ясно и прямо было сказано, что дни творенія слѣдуетъ понимать буквально.

Обвиненія со стороны А. идутъ и дальше. Б, говорятъ, „противорѣчитъ всему вообще духу библейскаго воззрѣнія на твореніе“, представляемое а) „не въ видѣ безконечно-тягучаго мірового процесса, подраздѣленнаго на громадные періоды времени“ (какъ напр. въ языческихъ космогоніяхъ, на что указываетъ употребленіе такихъ изреченій, какъ: „рече Богъ: да будетъ свѣтъ—и бысть свѣтъ“ или: „Той рече—и быша, Той повелѣ—и создашася“ (Псал. XXXII, 9), „а въ видѣ безконечно могучаго проявленія творческой силы“ (*проф. Рождественскій* стр. 215). Б. могутъ видѣть въ этомъ разсужденіи образчикъ заблужденій по способу petitio principii, когда доказательствомъ служитъ доказываемое—б) Б., по А., имѣютъ представленіе о твореніи міра, противное „всему духу Библіи, которая говоритъ намъ о твореніи, какъ о величайшемъ чудѣ творческаго Божественнаго всемогущества“ (тамъ-же). Другими словамя, пониманіемъ дня въ смыслѣ большихъ періодовъ времени ограничивалось бы всемогущество Божіе. Подъ этимъ возраженіемъ кроется своеобразное чистовнѣшнее и довольно дѣтское, понятіе о могуществѣ. Могущество измѣряется *временемъ* совершенія дѣйствія, а не *качествомъ* его: дѣйствіе тѣмъ могущественнѣе, чѣмъ меньше требуется времени для совершенія его. Становясь на эту точку зрѣнія, мы должны были-бы и при буквальномъ пониманіи дня предполагать въ Богѣ невозможное, именно ограниченное могущество: если Богъ всемогущъ, то гораздо приличнѣе было бы творить

каждый видъ не въ день, а въ часъ, въ минуту, секунду— чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше, а весь міръ не въ шесть дней. а въ шесть часовъ, минутъ, секундъ, даже въ одно мгновеніе... Но если бы даже міръ сотворенъ былъ въ одно мгновеніе, то и тогда всемогущество Божіе являлось бы ограниченнымъ: все-таки оно потребовало для своего проявленія времени, какъ-бы ни было мало это время... Идя дальше по пути А., мы едва-ли бы и теперь наслаждались созерцаніемъ всемогущества Божія въ мірѣ, всегда и вездѣ проявляющагося въ условіяхъ времени: растенія не показываются изъ земли сразу въ готовомъ видѣ, плодъ въ матерней утробѣ образуется въ теченіе девяти мѣсяцевъ и т. д., такъ что „всему свое время, и время всякой вещи подъ небомъ“ (Экк. III, 1.).

Положительныя доказательства А. заключаются: а) въ ссылкѣ на историческій характеръ книги. Правда съ историческимъ характеромъ книги болѣе вяжется буквальное толкованіе. Но историческій характеръ книги Бытія не нарушается пониманіемъ дня въ смыслѣ періода, *если это въ дѣйствительности было такъ* б) Въ ссылкѣ на законъ еврейскій о субботѣ или покоѣ седьмого дня и шестидневномъ дѣланіи по образу самаго творенія Божія; но при пониманіи дней Б. „шесть дней, назначенныхъ для труда, лишаются всякаго опредѣленнаго (точнаго?) соотвѣтствія съ днями творенія и послѣдніе изъ образцевъ для первыхъ превращаются въ нѣчто отличное отъ нихъ и по существу, и по объему“ (*проф. Рождественскій* стр. 214). Странное это разсужденіе упускаетъ изъ виду, что требуемаго соотвѣтствія нѣтъ между седьмымъ днемъ творенія и седьмымъ днемъ недѣли, ибо „и по существу и по объему“ седьмый день творенія или день покоя Господня, какъ это признаютъ неизбѣжно и А., есть „нѣчто отличное“ отъ дня человѣческаго покоя или седьмого дня недѣли; между ними такое же отличіе, какое существуетъ между громаднымъ періодомъ времени и однимъ днемъ (сутками). А между тѣмъ законъ о субботнемъ днѣ свою санкцію и основаніе имѣетъ въ субботѣ Господней (Исх. XX, 11). Измышленность этого соотвѣтствія ясно показывается, далѣе, въ Библіи другими ветхозавѣтными учрежденіями: суб-

ботняго года (седьмого) и юбилея (седьмого субботняго года), освященіе свое имѣющихъ опять-таки въ субботѣ творенія (Лев. XXV гл.). Истина въ томъ, что базисъ для этихъ и другихъ учрежденій требуется историческій т. е. шесть періодовъ творенія—и ничего болѣе.

в) Наконецъ, въ ссылкѣ на отцевъ Церкви: Б. противно патристическому воззрѣнію на день творенія. Однако, согласно Б., ссылка эта значительно теряетъ свою силу и вѣсъ, когда обращается вниманіе на слѣдующія обстоятельства: не всѣ отцы и учители понимали день въ смыслѣ А., какъ Оригенъ, Св. Климентъ Александрійскій, Бл. Августинъ и Св. Аѳанасій Великій [1]); далеко не всѣ отцы высказались по вопросу: многіе хранятъ совершенное молчаніе—и ихъ нельзя считать въ числѣ А. или Б.; еще меньше такихъ, которые спеціально занимались бы изъясненіемъ вопроса; и такъ, сколько же отцевъ въ концѣ концевъ А. могутъ считать на своей сторонѣ? Нѣтъ ничего удивительнаго, наконецъ, въ томъ, что Б. не могутъ найти себѣ достаточныхъ данныхъ въ патристическомъ періодѣ, когда не возникало почти самаго вопроса; св. отцы Церкви всегда высказывались по требованіямъ и сообразно съ нуждами времени. И такъ, ссылка на отцевъ въ данномъ случаѣ неумѣстна.

Выводъ: оба воззрѣнія могутъ отстаивать себя, съ одинаковою энергіею и основательностью. Это значитъ, что вопросъ о днѣ творенія есть вопросъ открытый.

## 2. Назначеніе видимаго міра (§ 23).

Высшая и абсолютная цѣль земли, какъ и всего существующаго или сотвореннаго Богомъ, состоитъ въ служеніи славѣ Божіей или въ откровеніи Божественныхъ совершенствъ. Но эта цѣль, въ свою очередь, достигается при помощи другой, низшей или

---

[1]) См. *еп. Сильвестра* „Опытъ прав. догмат. богословія“ т. 3, стр. 101—102 (Кіевъ 1889); ср. *Herzog* Real—Encyclopädie B. XIII, p. 643 (Leipzig 1884).

относительной, цѣли, въ отношеніи къ первой, являющейся средствомъ: земля создана для человѣка, и это — ближайшее ея назначеніе. Только въ человѣкѣ, царѣ своемъ, видимый міръ достигаетъ осуществленія назначенной ему высшей цѣли служенія славѣ Божіей. „Вся тварь въ своихъ красотахъ и совершенствахъ носитъ на себѣ отраженіе совершенствъ Божіихъ, но носитъ безсознательно. Вся земля, исполненная славы Господа Саваоѳа (Ис. 6, 3), повѣдаетъ носимую на себѣ славу человѣку, который одинъ только на землѣ можетъ понимать ея хвалебныя вѣщанія. Такимъ образомъ человѣкъ составляетъ живую связь между небомъ и землею, между Творцемъ и тварью. Чрезъ его сознаніе и свободу приносится Творцу безсознательное славословіе земныхъ тварей“ [1]).

Относительная цѣль земли или ея назначеніе въ жилище человѣку весьма ясно указаны въ Библіи. *Не напрасно* (Богъ) *сотворилъ* (землю); *Онъ образовалъ ее для жительства* (Пр. Ис. 45, 18). На это положеніе человѣка на землѣ, какъ ея хозяина, господина или владыки, прямо указано было при сотвореніи человѣка, когда Богъ, благословляя новосозданную чету, вводитъ ее въ права владычества слѣдующими словами: *И благословилъ ихъ Богъ, и сказалъ имъ Богъ: плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте надъ рыбами морскими (и надъ звѣрями), и надъ птицами небесными, и надъ всякимъ скотомъ (и надъ всею землею), и надъ всякимъ животнымъ, пресмыкающимся по землѣ* (Быт. I, 28 ср. IX, 1—3). Эта же мысль о

---

[1]) *Прот. Ѳ. А. Голубинскаго* „Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка“. Изд. 3-е. Москва, 1885, стр. 73; ср. стр. 66 239.

назначеніи всего въ полное распоряженіе человѣка и на пользу его всѣхъ земныхъ тварей выражается и въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія, какъ: *II Ты поставилъ его* (человѣка) *надъ дѣлами рукъ Своихъ, все покорилъ подъ ноги его* (Псал. VIII, 7 и д.).—*Господь создалъ отъ земли человѣка и далъ ему власть надъ всѣмъ, что на ней* (Спр. XVII. 1 и др. ср. Прем. IX. 1—3).—*Небо—небо Господу, а землю Онъ далъ сынамъ человѣческимъ* (Пс. 113, 24).

Мысль о назначеніи земли для человѣка, впрочемъ, можетъ быть выведена и изъ другихъ мѣстъ Библіи, а также въ связи съ другими истинами ея, какъ изъ посылокъ скрытое въ нихъ заключеніе. *Во-первыхъ*, какъ видѣли, она слѣдуетъ изъ понятія о высшей цѣли земли,—цѣли, неосуществимой безъ посредства человѣка. *Во-вторыхъ*, изъ времени появленія человѣка въ ряду другихъ земныхъ тварей: человѣкъ является послѣднимъ въ ряду земныхъ тварей, и это указываетъ на то, что онъ—цѣль ихъ. Указаніе это заключается въ самомъ понятіи о цѣли, какъ послѣднемъ моментѣ дѣйствія, подготовленномъ цѣлымъ рядомъ всѣхъ предшествовавшихъ ему моментовъ: этотъ выводъ неизбѣженъ для того, кто признаетъ цѣль въ твореніи или вообще въ природѣ. По выраженію митр. *Филарета*, человѣкъ „вводится въ міръ, какъ владыка—въ домъ, какъ священникъ—въ храмъ, совершенно устроенный и украшенный“[1]). *Въ-третьихъ*, мысль о назначеніи земли для чело-

[1]) Записки на кн. Бытія, изд. втор. стр. 32, цт. прот. *Ѳ. А. Голубинскаго* стр. 60. Мысль эта почти въ той же формѣ встрѣчается у многихъ отцевъ, напр. *Григорія Нисскаго* въ „Больш. огласит. словѣ“; *І. Златоустаго* Hom. VIII in Genes., *Лактанція* Inst. Div. II, 9, *бл. Амвросія* Epist. XLIII; опытъ философской формулировки ея см. у *В. Д. Кудрявцева* „Начальныя основанія философіи“. Изд. 2-е Москва 1891, стр. 269.

вѣка, о его господственномъ въ природѣ положеніи ясно заключена въ христіанскомъ ученіи о человѣкѣ,—о душѣ его, созданной по образу Божію, коимъ человѣкъ выдѣляется изъ ряда твореній земныхъ, возвышаясь надъ ними и переставая быть простымъ звеномъ въ цѣпи ихъ. Въ частности, многіе отцы церкви, какъ *Іоаннъ Златоустъ*, связывали самое существо образа Божія въ человѣкѣ съ господствомъ его надъ тварію, уподобляющимъ его Творцу.—*Въ-четвертыхъ*, мысль о назначеніи земли для человѣка скрывается въ христіанскомъ ученіи о тѣсной связи судебъ земли съ судьбами человѣка, въ особенности раскрытомъ въ Новомъ Завѣтѣ: здѣсь *обновленіе твари* или возстановленіе ея въ первоначальное совершенство, какъ ея разстройство, ставятся въ тѣсную связь съ паденіемъ и обновленіемъ человѣка (Римл. VIII, 19—22), земля въ общемъ представляется обстановкою или внѣшнею средою, назначенною для существованія человѣка, измѣняющеюся соотвѣтственно и приспособительно измѣненіямъ въ человѣкѣ по устроенію Божественнаго Промысла [1]).

[1]) Въ библейскомъ воззрѣніи на природу въ отношеніи ея къ исторіи устанавливается ясно полный параллелизмъ между природою и человѣческою исторіею, въ которомъ первая занимаетъ подчиненное мѣсто по отношенію къ послѣдней, какъ средство къ цѣли. Нравственному паденію человѣческому въ лицѣ прародителей соотвѣтствуетъ разстройство во всей природѣ (Б. III 17 и д.), обновленіе (воскресеніе) человѣка—обновленію или появленію новой земли (Рм. VIII, 19—22); нѣсколько разъ ради человѣка измѣняется все лице земли, для чего, кромѣ указаннаго, достаточно еще вспомнить всемірный потопъ; еще многочисленнѣе примѣры частичныхъ измѣненій земли—цѣлыхъ странъ или частей ея (Египетъ во время 10 казней, долина Мертваго моря и т. п.).

## Разъясненія.

1. Должно указать на то, что ученіе о назначеніи или цѣли видимаго міра стоитъ въ тѣсной связи съ ученіемъ о началѣ или происхожденіи видимаго міра. Ученія, приписывающія міръ разумной Высочайшей Причинѣ, естественно признаютъ и разумную цѣль или смыслъ въ существованіи міра (а таково по преимуществу именно христіанское ученіе). Напротивъ, отрицаніе разумной причины міра въ рѣшеніи вопроса о началѣ его неизбѣжно, конечно, сопровождается отрицаніемъ и разумнаго смысла или какой-либо цѣли въ его существованіи; наблюдаемые же въ природѣ отдѣльные факты цѣлесообразности или порядка и разумности должны изъясняться *случаемъ*. Все это легко иллюстрировать примѣрами изъ исторіи естественной религіозно-философской мысли въ ея попыткахъ разрѣшенія вопроса о началѣ міра. Браминско-буддійскою космогоніею, какъ видѣли, міръ въ самомъ началѣ признается случайнымъ и нелѣпымъ продуктомъ какого-то безпорядочнаго движенія въ самозамкнутомъ божествѣ, дѣломъ ошибки или заблужденія; оттого бытіе міра не только не можетъ имѣть какого-либо смысла, но оно само по себѣ уже, какъ только бытіе, есть нарушеніе и отрицаніе всякаго смысла: бытіе—зло, и небытіе лучше бытія. Въ такое же положеніе къ вопросу о концѣ или цѣли міра ставитъ себя и научное односторонне-матеріалистическое міровоззрѣніе, изъясняющее міръ изъ дѣйствія предоставленныхъ случаю силъ и свойствъ вѣчной матеріи. Въ мірѣ со всею его красотою и порядкомъ, въ концѣ концовъ обязанномъ случаю, не можетъ быть какой-либо цѣли въ смыслѣ заранѣе, въ самомъ началѣ его, предопредѣленнаго конечнаго пункта, къ которому должно въ стройномъ порядкѣ направляться все его безконечно-разнообразное и сложное движеніе: съ точки зрѣнія науки, опирающейся на принципъ эволюціи, какъ свой базисъ, можно признать въ природѣ закономѣрное движеніе впередъ, но безцѣльное и безсмысленное, самодовлѣющее движеніе, никого и ничего не имѣющее въ виду.

Объявляя это движеніе впередъ или „развитіе“ безконечнымъ процессомъ въ цѣлой системѣ міра, научное эволюціонно-механическое міропониманіе однако признаетъ неизбѣжнымъ пріостановку движенія этого или умиранье отдѣльныхъ частей его. Понятно, въ какомъ смыслѣ можетъ быть разрѣшенъ наукою вопросъ о концѣ нашей маленькой планеты, этого атома вселенной: падающіе на землю аэролиты и во множествѣ разсѣянныя въ пространствѣ между Марсомъ и Юпитеромъ микроскопическія тѣла или обломки планетъ наглядно рисуютъ впередъ возможный конецъ нашей земли изъ другихъ подобныхъ, въ родѣ замерзанія, вслѣдствіе охлажденія полнаго, паденія на солнце, вслѣдствіе ослабленія силы центробѣжной и превращеніе такимъ образомъ ея въ первобытную огненно-жидкую матерію (вслѣдствіе мгновеннаго развитія необыкновенно-высокой температуры отъ механическаго удара) и т. п. Теорія *палингенезиса*, принимаемая многими въ ученомъ мірѣ, утверждаетъ, что во вселенной непрерывно разрушаются и вновь образуются міры.

И выходитъ, что все въ мірѣ такъ же нелѣпо кончается, какъ нелѣпо начинается, и что міръ этотъ не есть царство разума и добра, а царство случая и рока (слѣпыхъ силъ природы)....

2. *Телеологія или ученіе о премудромъ устройствѣ міра.* Догматъ о назначеніи земли для человѣка со стороны разума имѣетъ опору свою въ философскомъ ученіи о телеологіи или *цѣлесообразности* въ природѣ, а отрицаніе его въ естественно-научномъ міросозерцаніи связано съ отрицаніемъ телеологіи или цѣлесообразности въ природѣ вообще. Для механическаго міропониманія міръ, какъ произведеніе слѣпыхъ силъ природы, а не разума, исключаетъ предположеніе какого-либо плана или порядка въ основаніи цѣлаго или частей его: планъ—тамъ, гдѣ есть назначающій цѣли и избирающій средства разумъ. Поэтому въ мірообъясненіи наука отвѣчаетъ всегда лишь на вопросъ *почему*, а не *зачѣмъ:* она занимается причинами *дѣйствующими* или вторичными и исключаетъ причины *конечныя* или первичныя (цѣли или представленія послѣдняго результата дѣйствія, являющіяся осно-

ваніемъ или причинами самаго дѣйствія; такъ, плодъ дерева есть послѣдняя цѣль дерева со всѣми совершающимися въ немъ органическими процессами, а вмѣстѣ съ тѣмъ и причина ихъ, а эти послѣдніе—средства для достиженія этой цѣли или причины послѣдняго результата (дѣйствующія причины) [1]). Конечно, она не въ силахъ отрицать самыя факты цѣлесообразности въ природѣ или удивительнаго совпаденія въ устройствѣ или формѣ предметовъ и явленій съ ихъ сущностью; но она отрицаетъ цѣлесообразность самымъ пониманіемъ или изъясненіемъ этихъ фактовъ, усиливаясь приписать ихъ дѣйствію однѣхъ причинъ вторичныхъ, а не намѣреніямъ и предначертанію творческаго Разума вселенной.

Наблюденіе открываетъ двоякую цѣлесообразность въ природѣ: *внутреннюю* и *внѣшнюю*. Первая состоитъ въ устройствѣ предмета, цѣлью котораго служитъ самъ предметъ, вторая въ устройствѣ, разсчитанномъ на другой предметъ,—въ соотвѣтствіе съ тѣмъ, что предметы, имѣя отдѣльное существованіе, въ то же самое время связаны такимъ или инымъ образомъ съ другими, ихъ окружающими, предметами. Примѣромъ внутренней цѣлесообразности можетъ служить каждое живое существо во всѣхъ царствахъ природы: разсматриваемое по частямъ, оно представляетъ органы, удивительно приспособленные къ извѣстнымъ функціямъ (глазъ—къ зрѣнію, легкія—къ дыханію, желудокъ—къ пищеваренію и проч.), въ цѣломъ всякое живое существо очевидно организовано въ цѣляхъ наилучшаго его сохраненія. Примѣромъ внѣшней цѣлесообразности прекрасно можетъ служить существованіе въ животномъ царствѣ пола съ его очевиднымъ приспособленіемъ органа одного существа къ органу другого существа въ структурномъ и функціональномъ отношеніяхъ; менѣе очевидно, но несомнѣнно приспособленіе царства неорганическаго къ растительному, растительнаго—къ животному, неорганическаго міра—къ органическому (см. доказ.

[1]) На этомъ основаніи Поль-Жанэ прекрасно опредѣляетъ конечную причину, какъ причину собственной причины; такъ, зрѣніе есть причина глаза съ извѣстнымъ его устройствомъ.

у *Эбрарда* въ его *Апологетикѣ* § 74 положенія, что „законы неорганическаго міра установлены съ тою цѣлью, чтобы возможны были и существовали существа органическія", напр. законъ замерзанія воды при 0° и наибольшей тяжести при 3° Р., законъ расширенія газовъ, распространенія прямолинейнаго свѣтовыхъ и криволинейнаго звуковыхъ волнъ, постоянство въ составѣ атмосфернаго воздуха ($O_1N_4$). Если принять Спенсерово опредѣленіе жизни, что она есть приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ, то самая жизнь является образцемъ внѣшней цѣлесообразности. Въ самомъ дѣлѣ, во-внѣ—свѣтъ, а внутри, еще въ утробѣ матери, образуется оптическая машина для его воспріятія; во-внѣ—звукъ, внутри - акустическая машина; во-внѣ—растенія и животныя, внутри—зубы, реторты и кубы, и т. д

Цѣлесообразность *въ природѣ не есть явленіе спорадическое, но вся природа въ цѣломъ и въ малѣйшихъ частяхъ* представляетъ изъ себя сплошное чудо гармоніи и красоты, одинаковыхъ и въ звѣздномъ небѣ, и въ микроскопическомъ животномъ. Въ природѣ, говоритъ *св. Василій Великій*, „ничто не безъ причины, и ничто не случайно; вездѣ видна какая-то неизглаголанная мудрость" (Бес. на Шестодн. 5). Непосредственное созерцаніе мудраго устройства природы и красоты ея всегда было могущественнѣйшимъ средствомъ къ познанію Бога и къ убѣжденію въ бытіи Его, *ибо*, говоритъ Премудрый, *отъ величія красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ* (Прем. XIII, 5; см. 1—8). Указаніе на существованіе цѣлесообразности въ природѣ мы находимъ въ самой Библіи въ разныхъ видахъ. О закономѣрности въ природѣ говорится; напр., такъ: *Ты все расположилъ мѣрою, числомъ и вѣсомъ* (Прем. XI, 21 ср. Іова XXVIII, 25—27); образцы цѣлесообразности и восхваленіе виновника ея мы находимъ особенно въ книгѣ Іова и Псалтири (напр. 103 пс.). Въ качествѣ образца ея приводится дивное устройство самого человѣка: *Славлю Тебя, потому что я дивно устроенъ* (138, 14). Обозрѣніе чудесъ красоты и мудрости въ твореніи псалмопѣвецъ заключаетъ: *Вся премудростію сотворилъ еси* (ст. 24 ср. Іер. X, 12; Притч.

III, 19). Большею частію въ библіи содержатся общія указанія на красоту и порядокъ въ мірѣ, въ выраженіяхъ, подобныхъ слѣдующимъ: „Дивны дѣла твои“ (Пс. 138, 14 ср. Іов. IX, 10. XXXVII, 14 и др.). Наконецъ, слово Божіе постоянно приглашаетъ насъ къ прославленію Творца въ твари, какъ въ пс. 91, 1—6. Характеръ наибольшей очевидности цѣлесообразность имѣетъ въ области органической; здѣсь она особенно поразительно обнаруживается въ приспособленіи органовъ къ ихъ функціямъ (отправленіямъ) и въ инстинктахъ животныхъ. Изъ всѣхъ явленій приспособленія самое поразительное представляетъ устройство глаза, дѣлающее его лучшимъ оптическимъ инструментомъ (описаніе его см. у *Поль-Жане* „Конечныя причины“ стр. 62—76; тамъ же обзоръ фактовъ цѣлесообразности въ гл. I, ч. 1). Чтобы не перечислять неисчислимыхъ явленій цѣлесообразности, указать можно, далѣе, на „надгортанникъ (epiglotte), служащій какъ-бы дверью къ дыхательному горлу, который опускается на подобіе моста, когда пища входитъ въ пищепріемное горло, и поднимается самъ собою, какъ на пружинѣ, когда пища пройдетъ, чтобы не прерывалась функція дыханія“, на заслонки венъ и лимфатическихъ сосудовъ, не позволяющія крови и лимфѣ, поднявшись вверхъ, опуститься внизъ по закону тяжести [1])....

Дивны дѣла Твои, Господи!
Все премудро сотворилъ Ты.

Но невѣрующій разумъ ложной науки возстаетъ на премудрость Божію въ мірѣ со своими возраженіями противъ цѣлесообразности. Возраженія эти идутъ и отъ философіи, и отъ науки. *Декартъ* отвергаетъ телеологическую точку

---

[1]) Образцы цѣлесообразности въ устройствѣ міра въ изобиліи сообщаются у *св. Василія Великаго* въ его бес. на Шестодневъ, напр. въ бес. 9 изъ области царства животнаго: плодовитость слабыхъ животныхъ, приспособленіе зубовъ и органовъ пищеваренія къ роду пищи животныхъ, длины шеи къ способу добыванія ея, разсматривается цѣлесообразность въ устройствѣ слона и проч. Есть сочиненія популярно-научныя, посвящаемыя цѣлесообразности въ природѣ, какъ *Е. Гартвига* „Единство мірозданія“, *К. Фламмаріона* „Богъ въ природѣ“.

зрѣнія на природу на томъ основаніи, что мы не можемъ знать цѣлей Творца по ограниченности своего ума; но онъ былъ бы правъ, если бы мы претендовали на абсолютное знаніе. Гассенди остроумно возражалъ Декарту, что есть случаи, когда Самъ Богъ не хочетъ скрывать своихъ цѣлей, но открываетъ ихъ и выставляетъ ихъ на показъ всему свѣту (въ примѣръ чего указываетъ на заслонки сердца). Многочисленнѣе возраженія со стороны естествознанія; они заключаются въ указаніи исключеній изъ закона цѣлесообразности въ видѣ существованія *органовъ безполезныхъ* (напр. *селезенки*), такъ назыв. *рудиментарныхъ* органовъ (сосцы у мущины, перепончатый мускулъ шеи, червообразный прибавокъ слѣпой кишки, куда пища не проникаетъ, но, проникнувъ, ведетъ къ болѣзни кишечной системы, оканчивающейся смертью); органовъ даже *вредныхъ* (зубчатое жало пчелы и осы, которое пчела и оса могутъ вырвать изъ тѣла своего врага, вырвавъ вмѣстѣ и свои внутренности [1]).

Но даже, если признать всѣ приводимые факты достовѣрными (правильно указанными), то заключеніе изъ нихъ, выводимое наукою (что нѣтъ цѣлесообразности), было бы неправильно; правильнымъ было бы лишь слѣдующее: въ природѣ есть явленія цѣлесообразныя, есть и нецѣлесообразныя, а потому въ концѣ концовъ цѣлесообразность природы не абсолютна, а относительна. Но она такова отчасти и на самомъ дѣлѣ не только въ этомъ *количественномъ* отношеніи, но и въ *качественномъ*. „Закрученные рога барановъ суть орудія защиты, конечно, менѣе совершенныя, чѣмъ прямые рога быковъ, но все же это орудія защиты; жало пчелы, пожалуй, можетъ причинить ей смерть, но все же есть защита, и въ этомъ отношеніи оно уже не абсолютно безполезно“ (Поль-Жанэ, стр. 279, f.). Въ отношеніи особенно къ рудиментарнымъ органамъ весьма большую силу имѣетъ то соображеніе телеологовъ (приводимое, напр., у *В. Кудряв-*

[1]) Фактъ этотъ однако не считается вполнѣ доказаннымъ: говорятъ, что пчелы могутъ вынимать жала, когда не торопятся (*см. Поль-Жанэ*, стр. 279)

*цева*: „Начальныя основанія философіи“, изд. 2, стр. 264), что „для правильнаго пониманія строя и жизни природы должно брать во вниманіе не одно только ея настоящее состояніе, а и прошедшую ея исторію и будущее развитіе“: безполезное теперь, было или будетъ полезно, и многое въ природѣ имѣетъ значеніе подмостковъ и лѣсовъ строящагося зданія. „Съ теоріею цѣлесообразности ничто такъ не согласно, какъ постепенное исчезновеніе безполезныхъ усложеній (органовъ)“ (Поль-Жанэ, стр. 276). Нельзя отказать въ значеніи и тому обстоятельству, отмѣчаемому иногда въ телеологіи, что безполезность многихъ рудиментарныхъ органовъ— мнимая; такъ, нельзя признать совершенно безполезными грудныя железы у мужчинъ, иногда отдѣляющія молоко, волосы на головѣ, ногти (съ уничтоженіемъ которыхъ ослабѣваетъ необходимая твердость въ конечностяхъ пальцевъ, и даже осязаніе), лобные и ушные мускулы у человѣка, крылья у страуса и т п. (см. *Эбрарда*: „Апологетика“ § 153).— Для правильнаго объясненія нѣкоторыхъ случаевъ кажущейся нецѣлесообразности необходимо также имѣть въ виду, что природа въ своихъ созданіяхъ преслѣдуетъ не одну пользу, но и красоту. „Природа—это не только практически-полезное хозяйство, но и художественное произведеніе“ (*Эбрардъ*, § 153); а потому неосновательно исключать эстетическую точку зрѣнія въ оцѣнкѣ явленій природы вообще, какъ это дѣлается однако въ утилитарно-матеріалистическомъ воззрѣніи на природу, гдѣ хотя и допускается прекрасное въ природѣ, но всегда въ соединеніи съ полезнымъ и притомъ въ видѣ момента, подчиненнаго полезному (такъ, дарвинизмъ различнымъ украшеніямъ животныхъ, какъ ихъ окраска, перья и пѣніе птицъ и т. п., даетъ значеніе лишь агентовъ въ естественномъ подборѣ). Утилитарная точка зрѣнія на природу камень преткновенія встрѣчаетъ въ растительномъ царствѣ, особенно съ безконечнымъ разнообразіемъ въ немъ формъ листьевъ, цвѣтовъ, плодовъ и запаха цвѣтовъ, не стоящихъ ни въ какомъ отношеніи къ пользѣ самихъ растеній; здѣсь эстетическая тенденція природы даетъ себя знать слишкомъ явно. Но она обнаруживается и въ другихъ областяхъ при-

роды, лучше—всюду. Возьмемъ животныхъ и человѣка. Мюллеръ, разсматривая устройство двигательныхъ органовъ животныхъ, открываетъ въ немъ крупный, повидимому, недостатокъ, особенно въ расположеніи рычаговъ ногъ, не вполнѣ согласномъ съ законами рычага, требующими, чтобы при возможно меньшей затратѣ труда достигалось возможно больше движенія: „мускулы вообще оказываютъ на (рычаги ногъ) дѣйствіе очень косвенное, не говоря уже о томъ, что связки ихъ нерѣдко помѣщены слишкомъ близко къ точкамъ опоры“. Но такое расположеніе вызывается какъ пользою въ концѣ концовъ, такъ и требованіями красоты: „если бы природа расположила рычаги всѣхъ членовъ (животныхъ) самымъ благопріятнымъ образомъ, тогда общая структура ихъ тѣла вышла бы гораздо болѣе сложною, угловатою и тяжелою“ (у *П. Жанэ*, стр. 48 f.).

Телеологія, кромѣ того, можетъ выставить общія положенія, пригодныя къ объясненію всѣхъ случаевъ нарушенія цѣлесообразности и для установки правильныхъ отношеній къ нимъ. а) Не слѣдуетъ спѣшить приговоромъ о нецѣлесообразности какого-либо даннаго явленія въ виду ограниченнаго знанія нашего о природѣ, отсутствія „полнаго познанія природы въ цѣломъ и частностяхъ“ съ полнымъ и яснымъ представленіемъ взаимной связи всѣхъ ея частей и явленій. Во всякомъ случаѣ авторитетность приговоровъ должна быть пропорціональна познаніямъ, далеко незаконченнымъ. Очень можетъ быть, что и селезенка имѣетъ какое-нибудь значеніе въ экономіи организма (см. у *П. Жанэ*, 270 и д.); на эти случаи Дарвинъ устанавливаетъ такое положеніе: „Мы слишкомъ мало знаемъ относительно общей экономіи организованнаго существа, чтобы съ достовѣрностью рѣшать, какія модификаціи могутъ имѣть для него бо́льшую и какія меньшую важность“ (ibidem 271 f.).—б) Нелогично вообще отъ незнанія цѣли заключать къ ея отсутствію, особенно въ области явленій органическихъ, гдѣ цѣлесообразность есть явленіе специфически-господствующее, а явленія безполезности—исключеніе. Законами индуктивнаго метода требовалось бы распространеніе и на данныя явленія прин-

ципа, хорошо объясняющаго весь органическій міръ. „Если законъ полезности и приспособленности органовъ оправдывается безконечнымъ числомъ случаевъ, то было бы совсѣмъ нераціонально подвергнуть его сомнѣнію изъ-за того только, что присутствія его не оказывается въ нѣсколькихъ случаяхъ; ибо, по всей вѣроятности, оказывающійся пробѣлъ падаетъ не на сторону природы, а на сторону нашего неполнаго знанія“ (*Полъ Жанэ*, стр. 272).—в) Возраженія противъ цѣлесообразности особенно безсильными оказываются передъ телеологіею, стоящею на почвѣ христіанской религіи, дающей наилучшія средства къ правильному объясненію зла въ мірѣ безъ ущерба принципу конечныхъ причинъ. По смыслу христіанскаго ученія о Божественномъ Промыслѣ разнообразное существующее въ мірѣ зло (физическое и нравственное) не только не нарушаетъ цѣлесообразности, но даетъ случай для особеннаго торжества началу конечныхъ причинъ: чудомъ всемогущества и премудрости Божіей всякое зло, даже грѣхъ, направляется къ добрымъ цѣлямъ и изъ зла превращается въ добро (напр., великое злодѣяніе на Голгоѳѣ); зло, такимъ образомъ, становится въ качествѣ средства для добра цѣлесообразнымъ.—Непротиворѣчіе существующаго зла закону цѣлесообразности вытекаетъ не только изъ ученія о Промыслѣ, но и изъ ученія объ искупленіи особенно, въ связи съ другими ученіями, входящими въ составъ сотеріологіи, и изъ всего христіанскаго міросозерцанія въ цѣломъ. По возрѣнію научно-философской телеологіи природа или весь міръ устроенъ для неизмѣннаго цѣлесообразнаго продолженія своего существованія. Съ точки зрѣнія этой общей цѣли міра (его сохраненія) болѣзни, борьба, страданія, смерть и т. п. суть зло, стоящее въ прямомъ противорѣчіи съ цѣлью міра. Но въ христіанствѣ на эти и подобныя явленія существуетъ и можетъ существовать иная точка зрѣнія въ связи съ отличіемъ въ ученіи о послѣдней общей цѣли міра. Таковою не признается сохраненіе міра въ его status quo; сохраненіе могло быть цѣлью міра лишь первичною—до грѣхопаденія и появленія въ немъ зла. Съ появленіемъ зла первичная цѣль уступаетъ мѣсто вторичной: *она заключается въ освобожде-*

*ніи или искупленіи міра отъ зла*, не одного человѣка, но всей его твари, одинаково съ нимъ раздѣляющей тяготу зла (Рмл. 8, 19 f.). Не сохраненіе этого міра, но новый міръ *съ новымъ небомъ и новою землею* чрезъ постепенное превращеніе этого міра (2 П. III, 13)—вотъ послѣдняя цѣль и задача мірового процесса, указываемыя Откровеніемъ! Съ точки зрѣнія этой цѣли не можетъ быть и рѣчи о нарушеніи принципа цѣлесообразности существованіемъ физическаго зла; напротивъ, самое зло міра, направляемое Премудрымъ Промысломъ, служитъ цѣлямъ трансформаціи міра, подобно тому, какъ смерть человѣка служитъ условіемъ обновленія тѣла (воскресенія), гніеніе зерна въ землѣ—растенія [1]).

Для полноты обзора возраженій противъ цѣлесообразности телеологія должна, наконецъ, оцѣнить довольно ходячее мнѣніе, что дарвинизмомъ или доктриною естественнаго подбора нанесенъ смертельный ударъ телеологіи. Конечно, для телеологіи дарвинизмъ не можетъ быть опасенъ уже по тому одному, что таковой именно ударъ въ лицѣ множества компетентныхъ возраженій получилъ самъ дарвинизмъ. Но не входя пока въ обсужденіе достоинства дарвинизма, какъ доктрины, мы должны сказать, а дарвинисты признать, что цѣлесообразность не только не отвергается, но предполагается самымъ существомъ доктрины естественнаго подбора, какъ ея основа: сущность подбора состоитъ въ сохраненіи и накопленіи полезныхъ органической формѣ измѣненій и въ отбрасываніи и уничтоженіи вредныхъ. Различіе между телеологіею и дарвинизмомъ заключается лишь въ объясненіи этого явленія или въ отсутствіи такового въ дарвинизмѣ, поскольку послѣдній, ставя его внѣ воздѣйствія разумной силы, приписываетъ его олицетвореніямъ пустыхъ абстракцій, какъ „естественный подборъ“, „природа“, въ дѣйстви-

---

[1]) Разъясненіе многихъ недоумѣній, вызываемыхъ существованіемъ зла въ мірѣ, читатели могутъ находить въ прекраснѣйшемъ опытѣ теодиціи прот. *Ѳ. А. Голубинскаго*: „Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка“ (см. особ. письмо 3-е, по изд. 3-му 1885 г., стр. 223 и д.).

тельности же—механическому дѣйствію однѣхъ вторичныхъ причинъ, т. е. простому совпаденію или *случаю* (рядъ безчисленныхъ совпаденій даетъ человѣку глазъ, птицѣ—крылья и т. п.; поэтому—„человѣкъ видитъ, такъ какъ имѣетъ глаза“, а нельзя сказать: „человѣкъ имѣетъ глаза, чтобы видѣть“ и т. п.). Самъ Дарвинъ и его послѣдователи всячески стараются замаскировать истинную природу доктрины, сполна основанной на принципѣ случая; но, конечно, напрасно до тѣхъ поръ, пока не признаютъ въ качествѣ направляющаго естественный подборъ дѣйствіе разумнаго агента въ соотвѣтствіи таковому же въ искусственномъ подборѣ. Вводя въ объясненіе міра органическаго однѣ лишь вторичныя причины, дарвинизмъ является, въ общемъ, грубымъ нарушеніемъ закона причинности, которымъ требуется изъясненіе не только для каждаго явленія отдѣльно, но и для порядка и согласія многихъ явленій, для совпаденія многихъ явленій въ одномъ результатѣ, т. е. самаго факта цѣлесообразности.

Ученіе о человѣкѣ, какъ цѣли природы, и о назначеніи послѣдней для человѣка есть приложеніе *внѣшней цѣлесообразности*, въ которомъ эта послѣдняя получаетъ свой смыслъ и завершеніе Если внутренняя цѣлесообразность природы состоитъ въ устройствѣ ея, требуемомъ интересами ея существованія и сохраненія, то внѣшняя можетъ заключаться не въ чемъ иномъ, какъ въ назначеніи ея для бытія, отличнаго отъ нея. Но такимъ бытіемъ на землѣ представляется одно только существо, человѣкъ, единственное разумно-свободное существо на землѣ (конечно, соображеніе это имѣетъ значеніе не для матеріалистической антропологіи). На такое владычественное положеніе человѣка въ природѣ могутъ *указывать* и при свѣтѣ Откровенія, въ общей своей совокупности, имѣть нѣкоторую доказательную силу нижеслѣдующія обстоятельства.

а) Согласно Откровенію и наукѣ человѣкъ является въ исторіи міра послѣ всѣхъ тварей, какъ завершеніе или конецъ процесса мірообразованія.

б) Если внѣшняя цѣлесообразность существуетъ, то послѣднимъ предметомъ ея въ природѣ долженъ быть человѣкъ,

какъ существо совершеннѣйшее на землѣ: низшее должно быть средствомъ для высшаго; что и видимъ: міръ неорганическій существуетъ для органическаго, особенно растеній, растенія для животныхъ.

в) На это же наводитъ способность и умѣнье человѣка, безконечно совершенствующіяся и отсутствующія почти у животныхъ, дѣйствительно утилизировать природу съ разнообразными цѣлями (въ индустріи и искусствѣ), такъ что фактически уже этимъ природа превращается въ орудіе человѣка, становится къ нему въ такія отношенія, какъ молотъ къ кузнецу, топоръ и пила—къ плотнику и т. п. (ср. у *В. Кудрявцева* цит. соч., стр. 269—272).

Всѣ эти соображенія, при указанномъ ограниченіи (т. е. при свѣтѣ Откровенія и въ своей совокупности), могутъ вести къ мысли о назначеніи природы для человѣка, основывающейся, главнымъ образомъ, на Откровеніи. Это мы должны имѣть въ виду для правильной оцѣнки возраженій и критики на приведенныя основанія ея со стороны считающихъ ученіе о назначеніи земли для человѣка „предразсудкомъ“ (каковы Декартъ, Лейбницъ, Монтэнь съ его извѣстною шуткою о гусѣ, особенно понравившеюся Гёкели, Гётэ, даже защитнику конечныхъ причинъ Поль-Жанэ [1]), Цицеронъ, Бюффонъ, Спиноза и др.). [2]). Противъ основанія *в* въ качествѣ возраженія воздвигаются соображенія, основанныя на принципѣ внѣшней цѣлесообразности. Употребленіе, дѣлаемое человѣкомъ изъ природы, и польза, ею доставляемая человѣку, говорятъ только о дѣйствіи внѣшней цѣлесообраз-

---

[1]) См, стр. 232 прим. 2-е, 232—238, 225—226.

[2]) Чтобы этотъ перечень почетныхъ именъ самъ по себѣ въ чьихъ-нибудь глазахъ не получилъ значенія въ вопросѣ, мы должны сказать, что отрицаніе ученія въ данномъ случаѣ вытекаетъ изъ источниковъ, постороннихъ существу вопроса, напр., у Гётэ и Спинозы объясняется характеромъ ихъ общаго пантеистическаго міросозерцанія, обязательно уравнивающаго всѣ твари своимъ всеобожествленіемъ, у Цицерона—общимъ ему духомъ скептицизма, какъ у Гёкели, у Лейбница стоитъ въ связи съ монадологіею, неблагопріятною для ученія о внѣшней цѣлесообразности, у Поля-Жанэ слѣдуетъ изъ его связи съ Лейбницевскою философіею (см. 281—298, особ. 297, 232 и др.), у Бюффона—изъ его пристрастія къ природѣ, понятаго въ натуралистѣ.

ности по отношенію къ человѣку. Но она имѣетъ мѣсто не въ отношеніи къ нему только, но и въ отношеніи къ другимъ тварямъ; въ силу двоякой цѣлесообразности и своего положенія въ цѣлой системѣ міра въ качествѣ членовъ существа природы бываютъ поперемѣнно то цѣлями, то средствами; такъ животныя созданы для человѣка, но и черви одинаково питаются человѣкомъ. О человѣкѣ можно только сказать, что онъ болѣе другихъ тварей служитъ цѣлью природы, такъ какъ онъ располагаетъ большимъ числомъ средствъ и вещей для своего пользованія; но никакъ нельзя его признать абсолютною цѣлью природы (у *П. Жанэ*, 234—238). Всякое существо есть въ такой мѣрѣ цѣль природы, въ какой оно способно пользоваться ею. Но человѣку недоступна вся природа, во всемъ ея объемѣ: не говоря уже о вселенной, даже и земля не вся во власти человѣка. Если принять при этомъ во вниманіе бѣдствія, встрѣчаемыя человѣкомъ въ природѣ въ видѣ голода, холода, болѣзней, землетрясеній, смерти и т. д., то явно становится, что человѣкъ не былъ исключительною цѣлью природы (Декарта, стр. 231, тамъ же Гётэ, самого П. Жанэ, 233). Въ этомъ отношеніи большою популярностью у противниковъ „иллюзіи“ въ качествѣ „острой“ и „колкой“ ея критики пользуется слѣдующая басня Монтэня о гусѣ: „почему же бы и гусю не разсуждать такимъ образомъ: всѣ части вселенной на меня разсчитаны [1]);— земля служитъ мнѣ мѣстомъ, гдѣ я хожу, солнце меня освѣщаетъ, звѣзды вдохновляютъ своими вліяніями (?): я пользуюсь вѣтромъ, пользуюсь водою, ни къ чему другому небо такъ не благоволитъ, какъ ко мнѣ,—я любимецъ природы. Не человѣкъ ли обо мнѣ заботится, даетъ мнѣ помѣщеніе и услуживаетъ [2])? Это для меня онъ и сѣетъ, и мелетъ: если онъ меня съѣдаетъ, то, когда я обращаюсь въ червей, они его умерщвляютъ и съѣдаютъ“ (стр. 321 f.). Къ этому *П. Жанэ* добавляетъ: „Монтэнь, конечно, правъ, смиряя человѣка иро-

[1]) Какой удивительный гусь, если способенъ разсуждать о вселенной! Законы правды обязательны и для фантазіи во всякомъ родѣ словеснаго творчества, въ томъ числѣ въ басняхъ.

[2]) Напр., гоняетъ меня хворостиною.

ническою рѣчью гуся...“ Истинно гусиная рѣчь и гусиное разсужденіе, извинительныя однако въ глупой птицѣ! Но, разсуждая по-человѣчески, сообразно съ требованіями человѣческой логики, ходъ мыслей гуся долженъ былъ бы представляться, приблизительно, въ слѣдующемъ видѣ: „и зачѣмъ такое множество разныхъ вещей на свѣтѣ! Кому это нужны, наприм., звѣзды и многое другое? Ужъ, конечно, не мнѣ: для меня достаточно одного вотъ этого пруда,—здѣсь есть все, что мнѣ нужно: грязь, вода и черви...“ Но глупый гусь, вѣроятно, не можетъ такъ разсуждать, и Монтэнь вполнѣ успѣваетъ въ своемъ намѣреніи показать намъ глупость гуся, приводя его разсужденіе, въ которомъ онъ претендуетъ на привиллегированное положеніе въ природѣ единственно по гусиной глупости. Если бы вообще въ гусиныхъ разсужденіяхъ принималась во вниманіе нѣкоторая разница между гусемъ и человѣкомъ, то такая же разница соотвѣтственно была бы признана и въ мѣстахъ, занимаемыхъ ими въ природѣ. По человѣческому разсужденію, гусь не можетъ быть цѣлью природы: она не нужна ему во всемъ объемѣ и онъ не въ состояніи пользоваться ею; человѣку нужно все, и изъ всего онъ извлекаетъ свою пользу. То неправда, что область утилизированія природы человѣкомъ ограничена: постоянныя побѣды человѣка надъ природою и постоянно расширяющаяся его власть надъ нею не позволяютъ намъ поставить господству человѣка надъ природою какой-либо предѣлъ и доказываютъ, что, если человѣку *теперь* не вся земля подвластна, то онъ *способенъ* покорить своей власти все и изъ всего извлекать свою пользу. Что касается зла, какъ границы власти человѣка надъ природою, то объ отношеніи его къ цѣлесообразности уже была рѣчь выше.

Остается еще упомянуть объ одномъ маленькомъ возраженіи, основанномъ лишь на недоразумѣніи. „Если принять во вниманіе неизмѣримость міровъ, изъ которыхъ многіе извѣстны намъ только по своему свѣту..., то приходится рѣшительно оставить мысль, что все создано было для чело-

вѣка“ (Поль-Жанэ, 233). Да, эту мысль надо оставить тѣмъ, которые ея держатся; но она, какъ видѣли, не требуется Божественнымъ Откровеніемъ и принадлежитъ геоцентризму (§ 22, разъясн. 2 е).

# IV.

# АНТРОПОЛОГІЯ ИЛИ УЧЕНІЕ О ЧЕЛОВѢКѢ.

## 1. Происхожденіе человѣка и мѣсто его въ природѣ (§ 24).

Естественная религіозно-философская мысль въ ученіи о человѣкѣ всегда шла и идетъ по двумъ направленіямъ: въ одномъ направленіи человѣкъ возводится на высоту Бога или обоготворяется и такимъ образомъ чрезмѣрно возвышается, въ другомъ человѣкъ низводится на степень скота и чрезмѣрно унижается. Сообразно съ этимъ и всѣ ученія религіозно-философскія, несмотря на свое разнообразіе, могутъ быть сведены къ двумъ основнымъ или кореннымъ типамъ.

Человѣку приписываются одинаковыя происхожденіе и природа съ Богомъ, человѣческая родословная и теогонія смѣшиваются, такъ что люди въ буквально-тѣсномъ значеніи слова становятся „родомъ Божіимъ“—„Мы и родъ Его“ (Дѣян. Ап. XVII, 28). Это первый типъ. Выраженіе свое онъ находитъ въ

религіозныхъ миѳахъ и сагахъ о происхожденіи людей, народовъ и всего человѣчества отъ боговъ; такъ, скиѳы вели свое происхожденіе отъ Таргитавуса, сына Тивуса (неба) и Апіи (земли), скандинавскія и германскія племена—отъ Одина, чрезъ посредство его сыновей; всего же человѣчества отъ трехъ боговъ: Одина, Гонира и Ладура или Локи, изъ которыхъ первый далъ людямъ душу, второй—разумъ, третій—тѣло. Мысль о божественномъ происхожденіи и природѣ человѣка имѣетъ многія и другія выраженія: она лежитъ въ основаніи общераспространеннаго въ древности обоготворенія или культа героевъ, царей (напр., императорскаго культа въ Римѣ, начавшагося еще обоготвореніемъ Цезаря и продолжавшагося включительно до Діоклитіана), лицъ царской фамиліи (напр., Друзиллы, сестры Калигулы, Ливіи, бабки Клавдія) и частныхъ лицъ (напр. апоѳеоза Антиноя въ царствованіе Адріана, дочери Цицерона, самимъ Цицерономъ и др.). Чистѣйшее свое выраженіе мысль эта получила въ греко-римской антропоморфической религіи, отождествляющей человѣка съ Богомъ. Кромѣ того, она вообще принадлежитъ всѣмъ религіознымъ и философскимъ пантеистическимъ системамъ, указывающимъ въ человѣкѣ крайнее и наивысшее воплощеніе Божественной сущности міра, такъ что въ гегельянствѣ, напр., человѣкъ обоготворяется не меньше того, чѣмъ въ антропоморфизмѣ древней греко-римской религіи.

Соотвѣтственно второму направленію естественной мысли въ ученіи о человѣкѣ, вообще унижающему человѣка, по вопросу о началѣ человѣка существуетъ второй, противоположный первому, типъ теорій. Начало человѣка указывается въ самомъ лонѣ природы, общей матери всего существующаго, на-

равнѣ со всѣми тварями земными, наравнѣ со скотами; человѣкъ всецѣло и вполнѣ мыслится произведеніемъ природы и частью ея, какъ и все въ ней существующее. Въ человѣкѣ *не признается ничего*, что выдѣляло бы его изъ ряда другихъ тварей въ качествѣ совершенно отличной по существу и особенной твари: въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ тварей земли человѣкъ есть совершеннѣйшая ея тварь, и только эта *количественная*, а не *качественная* разница можетъ быть указана между человѣкомъ и животнымъ. По образному выраженію китайской религіи, человѣкъ—„цвѣтокъ природы"—и только. Воззрѣніе это наибольшее развитіе получило не столько въ религіозныхъ, сколько въ философскихъ ученіяхъ древности и нашего времени. Въ древней Греціи большою популярностью пользовался натуралистическій взглядъ о самопроизвольномъ зарожденіи людей, какъ и другихъ органическихъ существъ, изъ земли, полное развитіе получившій въ европейскомъ матеріализмѣ XIX в. По заявленію дарвинизма „господствующая тенденція человѣческаго ума" въ настоящее время „состоитъ въ томъ, чтобы засыпать всѣ пропасти", отдѣляющія человѣка отъ природы въ теоріяхъ перваго типа, снова ввести человѣка „въ тотъ міръ, изъ котораго онъ самопроизвольно себя выдѣлилъ", и показать „въ другихъ существахъ—существа, вполнѣ ему подобныя и родственныя, хотя и гораздо менѣе совершенныя" [1]). Тенденція эта въ дарвинизмѣ осуществляется ученіемъ о животномъ происхожденіи человѣка.

Односторонность этихъ двухъ крайнихъ воззрѣній на происхожденіе и природу человѣка, состоя-

[1]) *Вопросы психологіи и философіи*, годъ III, кн. 13, стр. 45, въ ст. „Гёксли и современное научное міровоззрѣніе".

щая въ преувеличеніи одного какого-либо начала въ немъ въ ущербъ другому (въ первомъ преувеличеніе духовнаго или Божественнаго начала въ ущербъ низшему—тѣлесному, во второмъ—наоборотъ), сразу очевидна для здраваго разума, опирающагося на опытъ. Опытъ не даетъ опоры этимъ воззрѣніямъ: онъ говоритъ, что человѣкъ и не богъ, и не червь, и истину указываетъ въ срединѣ,—въ воззрѣніи, являющемся результатомъ взаимнаго ограниченія этихъ двухъ крайнихъ воззрѣній. Человѣкъ безмѣрно *выше* всего въ природѣ по Божественной сторонѣ своей природы, говоритъ первое воззрѣніе. Но при всемъ томъ, ограничиваетъ второе, онъ не *внѣ* природы, поскольку связанъ съ нею и принадлежитъ ей другою стороною своего существа—тѣломъ. Примиряющее и объединяющее эти крайности воззрѣніе представляется въ слѣдующемъ видѣ. Человѣкъ—высшая земная тварь не только по степени своего совершенства или въ *количественномъ* отношеніи, но и по *качеству* своей природы: своею духовною стороною онъ противостоитъ природѣ, какъ начало новаго высшаго бытія; въ то же время низшею стороною своего бытія онъ связанъ съ природою, какъ и все въ ней. Въ концѣ концовъ человѣкъ есть гражданинъ неба и земли и, заключая въ себѣ всѣ элементы всего существующаго въ двухъ его видахъ—духа и матеріи, онъ есть сокращеніе всего міра, онъ есть какъ бы малый міръ (микрокозмъ). Въ виду этой двойственности человѣка, въ его природѣ, очевидно, должна быть признана соотвѣтственная двойственность и въ его происхожденіи (это отчасти и выражается древними религіями въ разныхъ сказаніяхъ, производящихъ тѣло человѣка изъ земли, деревьевъ и т. п., а душу—отъ боговъ).

Но такого, чуждаго недостатковъ естественныхъ теорій, ученія мы нигдѣ не находимъ, кромѣ Библіи. Въ самомъ повѣствованіи своемъ о способѣ сотворенія человѣка Богомъ она заключаетъ всѣ черты указаннаго воззрѣнія на происхожденіе человѣка.

Все, кромѣ человѣка, Богъ творитъ изъ ничего однимъ словомъ Своимъ; но передъ сотвореніемъ человѣка происходитъ совѣщаніе (1, 26), а самое сотвореніе совершается не однимъ словомъ, но и сопровождается дѣйствіями (2, 7). Всѣмъ этимъ *наглядно* выражается идея о важности творенія и несравненномъ превосходствѣ новаго творенія (человѣка) передъ всѣми другими тварями; но всего болѣе и въ особенности она выражается въ сотвореніи человѣка по образу и подобію Божію (1, 26—27), которые даны единственно только человѣку. Всѣ преимущества человѣка передъ другими тварями, напр., передъ ближайшими къ нему,—передъ животными, связаны именно съ образомъ Божіимъ или съ душею, въ которой начертанъ образъ Божій; душа (дыханіе жизни) сообщается человѣку непосредственно отъ Бога, какъ бы вдыхается въ него Богомъ или изводится изъ Него въ человѣка (символъ божественности души), между тѣмъ какъ по тѣлу человѣкъ подобенъ всѣмъ животнымъ и одинаково съ ними созданъ изъ земли (2, 7. 19). Тѣломъ онъ принадлежитъ землѣ, т. е. сполна подчиненъ всѣмъ законамъ, дѣйствующимъ въ природѣ, и въ тѣлесномъ отношеніи онъ—земля, т. е. состоитъ изъ тѣхъ же стихій, какъ и всѣ другія твари земныя; но душа, вдохнутая Богомъ, возвышаетъ человѣка надъ природою и препятствуетъ ему существовать въ качествѣ простой составной части цѣлаго природы, каковою являются животныя, дѣлая

его членомъ міра сверхчувственнаго,—неба (Б. III, 19; Еккл. XII, 7; Сир. XVII, 1; XLI, 13).

## Разъясненія.

1. *Происхожденіе человѣка по ученію дарвинизма.*—Дарвинистическою зоологіею человѣкъ не выдѣляется изъ царства животнаго, но только поставляется во главѣ его; онъ всецѣло принадлежитъ и по природѣ, и по происхожденію животному міру въ качествѣ одного изъ животныхъ (высшихъ). Онъ животное изъ класса позвоночныхъ млекопитающихъ, изъ отдѣла приматовъ, изъ отряда обезьянъ и есть одно изъ семействъ этого отряда, въ которомъ ближайшими родственниками его являются человѣкообразныя, какъ горилла, шимпанзе, отъ которыхъ и слѣдовало бы ему, по требованію гипотезы естественнаго подбора, вести свою родословную; но въ виду различій между человѣкомъ и нынѣшними человѣкообразными обезьянами дарвинизмъ находитъ возможнымъ вести начало человѣка отъ какой-нибудь высшей переходной человѣкообразной формы, вполнѣ вымершей и затерявшейся въ пластахъ земли. Эта вымершая форма усердно, но совершенно тщетно изыскивается дарвинистами—палеонтологами, и въ настоящее время потеряна уже ими надежда когда-либо найти искомое. Между тѣмъ, обстоятельство это въ глазахъ всѣхъ понимающихъ дѣло такого рода, что оно имѣетъ рѣшающее значеніе въ судьбахъ дарвинизма вообще и гипотезы о животномъ происхожденіи человѣка въ частности: теорія естественнаго подбора основою своею имѣетъ предположеніе о крайней постепенности въ переходѣ одной формы въ другую, опытъ же указываетъ на бездну между человѣкомъ и совершеннѣйшимъ приматомъ. Очевидно, здѣсь не только какая-нибудь Ахиллесова пята, здѣсь—смерть дарвинизма. Гдѣ тѣ формы, гдѣ тотъ цѣлый міръ, который отдѣляетъ теперь человѣка отъ обезьяны? Откройте и покажите намъ его; а безъ того не имѣете права и думать о своемъ родствѣ съ обезьяной. Очевидно также, что дарвинисты для защиты своего дѣла должны будутъ усердно сглаживать эту бездну между человѣкомъ и высшей

обезьяной въ маленькія различія небольше и даже меньше, напр., тѣхъ, которыя отдѣляютъ гориллу отъ низшихъ обезьянъ. Но уже съ зоологической точки зрѣнія для безпристрастной науки различія анатомическія между обезьянами и человѣкомъ настолько значительны, что въ зоологіи отводится человѣку особый отрядъ въ отдѣлѣ приматовъ, не говоря уже о другихъ отличіяхъ. Бездна эта обусловливается собственно психическими различіями, хотя существуютъ различія и въ тѣлесномъ отношеніи между человѣкомъ и животнымъ. Различія послѣдняго рода не могутъ быть существенны (по тѣлу человѣкъ и животное однаково принадлежатъ землѣ), но они такого рода, что указываютъ и на существенное (духовное) отличіе человѣка отъ животныхъ и на особенное положеніе его какъ въ царствѣ животныхъ, такъ и во всей природѣ вообще. Таковыми издавна почитаются: вертикальное положеніе человѣка, освобождающее ему руки, и большіе пальцы рукъ, противополагающіеся другимъ пальцамъ, дѣлающіе изъ рукъ орудіе господства надъ природою. „Скоты суть животныя земныя“, говоритъ *Василій Великій*, „и поникли къ землѣ; но человѣкъ—насажденіе небесное, отличенъ сколько видомъ тѣлеснаго состава, столько и достоинствомъ души. Какой видъ у четвероногихъ? Голова ихъ наклонена къ землѣ, смотритъ на чрево и всѣми мѣрами ищетъ пріятнаго чреву. Твоя голова поднята къ небу; очи твои взираютъ горѣ“, ибо истинное отечество человѣка—небо (Кол. 3, 1; Флп. 3, 20; Евр. 12, 22) [1]). „Изъ всѣхъ животныхъ одному человѣку далъ Богъ прямое положеніе тѣла, чтобы по самому наружному виду могъ ты разумѣть, что жизнь твоя ведетъ начало свыше. Всѣ четвероногія смотрятъ въ землю и потуплены къ чреву, а у человѣка взоръ обращенъ къ небу, чтобы онъ не предавался чреву и плотскимъ страстямъ, но имѣлъ всецѣлое стремленіе къ горнему шествію“ [2]). Что касается премуществъ, доставляемыхъ руками, то они настолько громадны, что нѣкоторые, напр., въ древности Анаксагоръ, а потомъ Гель-

[1]) Бес. на Шестодн. 9.

[2]) Бес. 3 на слова: *Внемли себѣ.*

вещій, думали на однѣхъ рукахъ основать все превосходство человѣка надъ животными. *Галліенъ* такъ говоритъ о значеніи рукъ: „Природа дала человѣку, надѣленному разумомъ, руки вмѣсто роговъ и т. п. орудій защиты, руки, пригодныя въ то же время для всякаго рода дѣятельности; ими онъ куетъ копья, стрѣлы..., ими пишетъ законы..., возвышаетъ храмы и статуи богамъ; руками увѣковѣчиваетъ въ письмѣ свои познанія,—идеи и открытія; благодаря рукамъ, теперь мы можемъ бесѣдовать съ Платономъ, Аристотелемъ, Гиппократомъ и другими древними“ (см. у *Flourens'a* „De l'instinct et de l'intelligence des animaux“ Ed. 5. Paris. 1870, p. 108). Конечно, такое значеніе руки получаютъ лишь благодаря разуму (у обезьянъ четыре руки) и, опровергая мнѣніе Анаксагора, Галліенъ справедливо говоритъ, что „не руки изобрѣли искусства, а разумъ, пользующійся руками, какъ музыкантъ лирой“... Прекрасно его замѣчаніе: „Не потому человѣкъ есть умнѣйшее животное, что имѣетъ руки, какъ думаетъ Анаксагоръ, но наоборотъ—потому природа дала ему руки, что онъ есть умнѣйшее изъ всѣхъ животныхъ, какъ это еще точнѣе выражено у Аристотеля“ (*Flourens*, p. 109).

Впрочемъ, дарвинизмъ ничего не выиграетъ, если бы ему удалось доказать совершеннѣйшее тождество человѣка и животнаго въ тѣлесномъ отношеніи; тождество это не отрицается и догматомъ творенія, допускающимъ лишь различіе въ степени совершенства. Поэтому всѣ аргументы въ пользу животнаго происхожденія, основанные на сходствѣ тѣлесной организаціи человѣка и животнаго, должны быть признаны не попадающими въ цѣль; никакими аргументами этого рода не затрогивается существенное различіе между человѣкомъ и животнымъ, лежащее въ иной психической области (въ интересахъ своихъ, конечно, дарвинизмъ отождествляетъ психическую жизнь животнаго и человѣка, но насколько удачно,—см. ниже). Объ аргументахъ этого рода достаточно упомянуть. Еще Дарвинъ приводилъ три аргумента, которыми и теперь пользуются его продолжатели. Они состоятъ въ указаніи на: 1) тождество анатомическое человѣка и обезьяны и физіологическое между человѣкомъ и всѣми жи-

вотными; 2) на существованіе *рудиментарныхъ* органовъ у человѣка, т. е. мало развитые и атрофированные отъ неупотребленія органы, прежде развитые, какъ сосцы у мужчины, волосы головы и т. п. (упускается изъ виду, что безапелляціоннымъ признаніемъ этихъ органовъ рудиментарными, рудиментарность которыхъ слѣдовало бы впередъ доказать, предполагается самая гипотеза рѣшенною истиною); на 3) сходство зародыша человѣческаго въ начальныхъ фазисахъ съ животными зародышами и на то *мнимое*, многими отвергнутое обстоятельство, что будто человѣческій зародышъ въ своемъ развитіи послѣдовательно проходитъ черезъ всѣ формы животнаго царства отъ зоофита до млекопитающаго (разум. такъ наз. филогеническая теорія Геккеля). Въ качествѣ единственной опоры ученія дарвинизма о происхожденіи человѣка отъ животныхъ остается въ концѣ концевъ самая гипотеза естественнаго подбора служащая въ дѣйствительности посылкою ученія. Но какова эта опора?

А) Несостоятельность теоріи естественнаго подбора въ ея основаніяхъ.

Исходною точкою и основаніемъ теоріи послужили для Дарвина наблюденія надъ измѣненіями, производимыми *искусственнымъ подборомъ* въ прирученныхъ или домашнихъ животныхъ. Пользуясь способностью организмовъ къ *измѣненіямъ* подъ воздѣйстіемъ различныхъ условій (какъ климатъ, пища, образъ жизни, скрещиваніе двухъ видовъ формъ и др.) и *наслѣдственностью*, закрѣпляющею въ организмахъ эти измѣненія до передачи ихъ потомству, человѣкъ, ради своихъ цѣлей, производитъ и сохраняетъ въ организмахъ такія измѣненія, какія ему желательны, путемъ *искусственнаго* методически-сознательнаго подбора и комбинаціи вышеуказанныхъ условій. Этотъ искусственный подборъ у Дарвина и служитъ основаніемъ *естественнаго подбора въ природѣ* въ качествѣ посылки для слѣдующаго аналогическаго заключенія: если организмы способны къ измѣненіямъ въ искусственномъ подборѣ, то таковыя же и даже большія измѣненія организмовъ (природа могущественнѣе человѣка) необходимо признать и въ дикомъ состояніи ихъ. Однако изъ этой посылки

(искусственный подборъ) выводится въ заключеніи больше того, что въ ней содержится.

1. Большинство породъ отличается неподатливостью и неспособностью къ измѣненіямъ (къ прирученію), и искусственный подборъ имѣетъ дѣло именно съ самыми измѣнчивыми видами.

2. Измѣнчивость и этихъ способнѣйшихъ къ измѣненіямъ видовъ колеблющаяся и относительная; это видно изъ весьма обычнаго *одичанія* ихъ или возвращенія къ первоначальному типу съ прекращеніемъ воздѣйствія на нихъ человѣка, объяснимаго не дѣйствіемъ внѣшнихъ вліяній (они не могли быть тождественны съ прежними), а природною устойчивостью и упругостью типа.

3. Искусственный подборъ даетъ лишь *разновидности*, а не *виды* (разновидности способны къ плодородному скрещиванью).

Выводъ: *Степень измѣнчивости организмовъ и значеніе искусственнаго подбора непозволительно преувеличиваются.*

Б) Несостоятельность или невозможность теоріи естественнаго подбора въ ея существѣ.

Факторомъ естественнаго подбора, замѣняющимъ въ природѣ человѣческое разумное воздѣйствіе, служитъ дѣйствительно существующая въ природѣ *борьба за существованіе* или взаимное соперничество организмовъ въ предѣлахъ одного и того же вида (*внутренняя* борьба) или съ другими видами *(внѣшняя)*. Кромѣ нея другой факторъ—*наслѣдственность*.

1. Борьба за существованіе совершенно лишена необходимыхъ для подбора свойствъ: большой напряженности, непрерывности и постоянства или единства въ направленіи; отсутствіе ихъ не позволяетъ образованіе сколько-нибудь охарактеризованныхъ разновидностей.

2. Въ борьбѣ за существованіе коренные виды или формы всегда должны имѣть перевѣсъ надъ формами переходными и вытѣснять собою ихъ по большей способности (въ силу самыхъ законовъ *наслѣдственности*) передавать свои признаки потомству, такъ что наслѣдственностью парализуются дѣй-

ствія подбора, а самая наслѣдственность перестаетъ быть подбирающимъ факторомъ.

3. Старыя формы имѣютъ несомнѣнныя преимущества надъ новыми—промежуточными въ борьбѣ за существованіе и въ силу своей большей приспособленности, зависящее отъ опредѣленности признаковъ; недостаточно же охарактеризованныя признаки или начальныя незначительныя измѣненія могутъ быть только или *безполезны* или *вредны* для вида. Кромѣ того, такія частныя измѣненія организма, будто бы полезныя ему, немыслимы безъ соотвѣтственнаго измѣненія всей органической формы, необходимо предполагаемаго *законамъ органическихъ соотношеній*, открытымъ въ біологіи и формулированнымъ Кювье: „всякое организованное существо представляетъ собою всегда нѣчто единое, цѣлое, замкнутую систему, которой части соотвѣтствуютъ другъ другу"; поэтому съ измѣненіемъ одной части должны измѣняться и другія (см. у *Эбрарда* „Апологетика", § 153, длинную выдержку изъ Кювье съ иллюстраціею этого закона, также о законѣ у *Поль-Жанэ* „Конечныя причины", стр. 51). Законъ этотъ роковой для всей теоріи.

4. Результаты подбора въ природѣ неизбѣжно ослабляются скрещиваніемъ переходныхъ формъ со старыми, при численномъ превосходствѣ и перевѣсѣ поглощающей силы коренныхъ формъ сравнительно съ переходными, такъ что вновь возникающая форма неизбѣжно поглощается господствующею (старою).

Выводъ. *Естественный подборъ невозможенъ или немыслимъ.*

В) Несостоятельность теоріи естественнаго подбора въ примѣненіи къ объясненію фактовъ дѣйствительнаго органическаго міра.

1. Съ точки зрѣнія теоріи невозможно и необъяснимо существованіе въ организмахъ признаковъ *вредныхъ* и *безразличныхъ* (послѣдніе потому уже самому, что безполезны и требуютъ лишь непроизводительной затраты въ организмѣ для своего сохраненія, принадлежатъ къ безполезнымъ).

2. Теорія не въ состояніи выполнить свою прямую задачу, ради которой она и существуетъ: объяснить переходъ низшихъ формъ, какъ болѣе простыхъ и болѣе приспособленныхъ, въ высшія, какъ болѣе сложныя и потому менѣе приспособленныя; съ ея точки зрѣнія этотъ переходъ не былъ бы прогрессомъ, но регрессомъ. Признавъ же высшіе организмы болѣе приспособленными, теорія лишается возможности объяснить существованіе низшихъ, т. е менѣе приспособленныхъ, организмовъ, которые, по теоріи, должны бы быть вытѣснены въ борьбѣ за существованіе высшими, какъ болѣе приспособленными...

3. Необъяснимо съ точки зрѣнія теоріи полнѣйшее отсутствіе всякихъ слѣдовъ естественнаго подбора, т. е. промежуточныхъ формъ на поверхности земли и въ землѣ констатированное палеонтологіею,—тѣмъ болѣе, что эти формы неизмѣримо превосходятъ своею численностью установившіяся существующія формы. Если принять отношеніе между ними въ 1000: 1000, то даже и въ такомъ случаѣ ненахожденіе промежуточныхъ формъ въ землѣ было бы не менѣе странно, чѣмъ ненахожденіе елей въ лѣсу, состоящемъ поровну изъ сосенъ и елей.

4. Вымираніе видовъ въ животномъ царствѣ не слѣдуетъ тому единственному пути, который требуется существомъ теоріи естественнаго подбора (вытѣсненіе старой формы новою).

Выводъ. *Теорія естественнаго подбора не только не объясняетъ фактовъ, но опровергается фактами, какъ ей противорѣчащими; такимъ образомъ она не выдерживаетъ пробы, обязательной для каждой научной гипотезы, т. е. провѣрки фактами, а потому въ концѣ концовъ не можетъ быть признана научною гипотезою*: это — фантазія въ научной оправѣ, и послѣдняя есть единственное, пожалуй, преимущество ея передъ древними трансформистскими фантазіями въ родѣ Эмпедокловой.

Все вышесказанное даетъ право привести здѣсь назидательное предостереженіе противъ всякихъ теорій трансформизма, высказанное еще *св. Василіемъ Великимъ:* „Убѣгай

бредней угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою, и говорить о себѣ, что они были нѣкогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, бывали ли они когда рыбами, однакоже со всѣмъ усиліемъ готовъ утверждать, что, когда писали сіе, были безсмысленнѣе рыбъ" (изъ 8 бес. на Шестодн. *О птицахъ*).

Строгость этого приговора объясняется по преимуществу большимъ практическимъ вредомъ теорій въ родѣ Дарвиновой, ихъ вліяніемъ на религію и нравственность. Всякая доктрина имѣетъ практическую сторону, и по безпристрастномъ обсужденіи дарвинизма, только какъ доктрины, необходимо указать ея практическую сторону. Эта сторона и вредъ теоріи, обыкновенно, тщательно маскируются приверженцами дарвинизма, но тщетно: жизнь показала уже достаточно, въ какомъ направленіи пошло это вліяніе [1]). Оно не могло и не можетъ быть инымъ. Теорія естественнаго подбора провозглашаетъ началомъ и сущностью жизни для всѣхъ живыхъ существъ *эгоизмъ* или борьбу за существованіе, не оставляя никакого мѣста для любви или *альтруизма* (по терминологіи научной); основанія для послѣдняго заимствуются со стороны вопреки теоріи. Борьба за существованіе всегда остается конкретнымъ выраженіемъ *эгоизма*, въ какомъ бы направленіи и какими бы средствами она ни велась,—на почвѣ ли грубой физической силы, или просвѣщенія и денегъ; измѣняется только форма или внѣшность эгоизма, а сущность его остается неизмѣнною. Другая антиморальная сторона теоріи состоитъ въ томъ, что лучшимъ она считаетъ „приспособленнѣйшаго" къ жизни. Къ сожалѣнію, всякому хорошо извѣстно, что значитъ быть „приспособленнѣйшимъ", и кто эти „приспособленнѣйшіе"... Дарвинъ своимъ ученіемъ о борьбѣ за существованіе, конечно, ничего не говоритъ новаго сравнительно съ тѣмъ, что говоритъ ежедневный опытъ, дающій всюду разнообразныя картины торжества

[1]) См. въ „Прав. Обозр." 1890 г., кн. III, ст. „Современный конфликтъ научнаго разума и простой совѣсти" С—т—а.

приспособленности надъ неприспособленностью, и наглядно подтверждающій, что „сыны вѣка сего догадливѣе сыновъ свѣта въ своемъ родѣ“ (Луки XVI, 8). Знаютъ и христіане эти картины, и для нихъ онѣ имѣютъ большій смыслъ, чѣмъ для другихъ. Но есть громадная разница во впечатлѣніяхъ, которыя *должны* производить эти картины на дарвиниста и на христіанина: въ первыхъ онѣ должны вселять ужасъ и отчаяніе за судьбу менѣе приспособленныхъ, а во вторыхъ онѣ должны производить отвращеніе. Нѣтъ утѣшенія и надежды для неприспособленныхъ съ точки зрѣнія теоріи! Но мы вѣруемъ вопреки этимъ картинамъ со всею силою въ то, что въ дѣйствительности, подъ мнимо-реальною поверхностію вещей, только и доступной для грубыхъ умовъ, истинная побѣда и истинное (прочное) торжество на землѣ принадлежитъ всегда тому, что наименѣе приспособлено: истинѣ, добру, христіанству, наконецъ. Мы—христіане, послѣдователи Христа, Распятой Истины и Распятой Правды, Креста, торжествующаго надъ всѣми мнимыми силами міра мнимымъ безсиліемъ. За насъ—сердце, совѣсть, разумъ и исторія. Будущее и вѣчность принадлежатъ намъ, наименѣе приспособленнымъ въ мірѣ.

Дарвинизмъ душитъ и убиваетъ нравственную энергію, развивая скептицизмъ и отчаяніе, ученіемъ о переживаніи приспособленнѣйшихъ [1]).

Менѣе очевидно, повидимому, вредное вліяніе дарвинизма на религіозное чувство. Оно не затрогивается прямо, и въ системѣ оставляется мѣсто для Верховной Причины; по крайней мѣрѣ Дарвинъ находитъ возможнымъ объяснить происхожденіе самой жизни или первоначальной органической клѣточки твореніемъ. Можно и должно было бы допустить и дальнѣйшее участіе Верховной Причины въ образованіи орга-

---

[1]) Даже глава эволюціонизма Томасъ Гёксли не скрываетъ вредныхъ моральныхъ послѣдствій теоріи развитія въ ст. „Эволюція и этика“ (*Русская Мысль* 1893 г., кн. IX). По нему „этическій прогрессъ общества“ и „космическій процессъ въ природѣ“ враждебны другъ другу, и мораль вырабатывается не въ подражаніи космическому процессу, не естественнымъ подборомъ, а вопреки ему, борьбою съ нимъ (стр. 127).

ническихъ формъ въ качествѣ Разумной направляющей Силы, въ замѣнъ ничего не объясняющаго случая. Но и въ данномъ видѣ теорія по существу оставляетъ мѣсто для вѣры въ бытіе Высочайшаго Существа. Однако же эта вѣра подрывается не прямо, а косвенно: дарвинизмъ подрываетъ внутреннія субъективныя основы для вѣры въ Бога, заключающіяся въ нравственномъ чувствѣ, въ совѣсти (см. о связи религіознаго чувства съ общими внутренними состояніями § 2, разъясн. 5-е). Все, что понижаетъ вѣру въ добро и истину, эти слабыя копіи истиннаго Добра и подлинной Истины, подрываетъ и вѣру въ Бога (также и наоборотъ). Несовмѣстимость теоріи съ *христіанскою* религіею, конечно, очевидна, въ виду особенно грубаго противоположенія ея Библіи. Но ею отрицается и нравственная сущность христіанства: самоотверженная и смиренная любовь (это не однородно съ такъ назыв. *альтруизмомъ*). Коротко сказать, ею отрицается Крестъ [1]).

Сказанное вообще о доктринѣ въ большей мѣрѣ приложимо, въ частности, къ ученію о происхожденіи человѣка отъ обезьяны. Униженіе человѣческаго достоинства, предполагаемое этою теоріею, состоитъ не въ оскорбленіи его самолюбивыхъ чувствъ (къ которому стараются свести его дарвинисты), но въ отрицаніи самаго его человѣческаго существа, въ отрицаніи „человѣка“ или того общечеловѣческаго идеала, которымъ только и обусловливается истинно-человѣческая жизнь. Если бы теорія эта не требовала отождествленія человѣка со скотомъ и отреченія отъ человѣческихъ идеаловъ, если бы она не предполагала отрицанія въ человѣкѣ человѣческой души съ ея человѣческимъ разумомъ, стремленіями къ красотѣ, истинѣ, добру, Богу, къ небу, съ

---

[1]) По библейскому словоупотребленію, слово Крестъ служитъ указаніемъ не только на орудіе спасительной смерти Христовой, но и на самое существо христіанства, какъ религіи искупленія (1 Кор. I, 17, 18; Гал. V, 11; VI, 12; VI, 14; Флп. III, 18; Кол. I, 20 ср. Мр. VIII, 34; Л. IX, 23 и др. Въ этомъ отношеніи слово „Крестъ“ можетъ употребляться, какъ краткое и точное обозначеніе сущности всего христіанства, его религіозно-нравственнаго ученія (см. мою брош. *Православное ученіе объ искупленіи*, Кіевъ, 1894, стр. 31).

ея безсмертіемъ, свободою и т. п., то теорія эта не была бы вредна для насъ; все, что содѣйствуетъ намъ въ человѣчности и позволяетъ быть людьми, полезно. Правда, теоріею этою не требуется, чтобы люди, въ силу своего происхожденія, лаяли, ползали и т. п., но и безъ прямыхъ требованій въ такой или иной формѣ они непремѣнно будутъ продѣлывать всѣ эти вещи: у каждаго ученія, какъ у каждаго дерева, свои плоды. Скотская жизнь и скотскія чувства—неизбѣжное дѣйствіе пониженія человѣческаго самосознанія и человѣческихъ идеаловъ въ человѣкѣ [1]).

2. *Человѣкъ и животное* (въ психическомъ отношеніи). Слово Божіе не отрицаетъ души у животнаго и приписываетъ ее какъ человѣку, такъ и животному (Б. 1, 21. 24 и др.); но оно утверждаетъ существенное различіе между душою животнаго и душою человѣка. Указаніе на такое различіе содержится въ Библейскомъ повѣствованіи о происхожденіи души животнаго изъ земли (1, 24) а души человѣка отъ Бога (II, 7). „Для чего земля“, пишетъ *Василій Великій*, „изводитъ душу живу? Чтобы ты зналъ различіе между душою скота и душою человѣка. Поелику, по Писанію, *душа всякаго животнаго кровь его есть* (Лев. 17, 11), а сгустившаяся кровь обыкновенно превращается въ плоть, и истлѣвшая плоть разлагается въ землю; то, по всей справедливости, душа скотовъ есть нѣчто земное“ (изъ бес. на *Шестодн.* 9). Различіе это выражается въ различныхъ названіяхъ для души человѣка и души животнаго въ подлинномъ еврейскомъ, а также греческомъ и латинскомъ текстахъ Библіи. Главнѣй-

[1]) Для желающихъ опредѣлить свои отношенія къ дарвинизму полезно имѣть въ виду *Н. Я. Данилевскаго:* „Дарвинизмъ. Критическое изслѣдованіе“, I—II. 1885; библіогр. ст. къ этой книгѣ съ подробнымъ рефератомъ существеннаго содержанія—„Къ вопросу о дарвинизмѣ“ въ „Правосл. Обозр.“ 1887, кн. III—IV, *В. Д. Кудрявцева*—„Начальныя основанія философіи“; *Эбрарда*—„Апологетика. Научное оправданіе христіанства“, т. I, §§ 156—159; статьи г. *Страхова* въ *Русск. Вѣстникѣ*, съ XII кн. 1886 и, съ перерывами, до 1889 г. включительно и вообще всю полемику съ русск. учеными дарвинистами, вызванную книгою Данилевскаго (Тимирязевъ—въ *Русск. Мысли*, Фаминцынъ—въ *Вѣстн. Европы*); также *Дютоа-Галлера* „Библейское ученіе о твореніи міра и естественно-научная теорія міровой эволюціи“ въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1897, № 7.

шими названіями здѣсь служатъ или *нéфеш* (евр.), ψυχή (греч.), anima (лат.), или *рýах*, πνεῦμα, spiritus. Слово *нéфеш* по преимуществу (особ. въ Ветхомъ Завѣтѣ) употребляется для обозначенія жизненнаго принципа и въ соединеніи съ прилагательнымъ *хайя* (живой), т. е. *нéфеш хайя* = живое существо; кромѣ того, *нéфеш* служитъ принципомъ и элементарныхъ психическихъ актовъ, какъ чувства (Б. XXXIV, 3; Пс. LXXXV, 4; LV, 2), память (Втор. IV, 9), воля (Б. XXIII, 8; 2 Цар. III, 21), знаніе (Пс. CXXXVII, 14; Пр. XIX, 2; Іов. XXXVI, 33). *Нéфеш* приписывается какъ животному, такъ и человѣку; но *оно есть преимущественное названіе души животнаго*; собственно же названіе человѣческой души, особенно тамъ, гдѣ душа животныхъ и человѣка сопоставляется другъ съ другомъ (напр. Іов. XII, 10), есть *рýах*. Это слово въ психологическомъ значеніи никогда не приписывается животнымъ и всегда употребляется по отношенію только къ человѣку и Богу (исключеніе единственное, имѣющее свое объясненіе,—въ Еккл. III, 21, гдѣ, впрочемъ, въ ст. 19 *рýах*=дыханіе); по отношенію къ животнымъ *рýах* употребляется исключительно въ физическомъ значеніи—*дыханія*. Изъ этого слѣдуетъ, что по ученію Св. Писанія душа животнаго существенно отличается отъ души человѣческой,—оно ограничиваетъ душу животнаго только вышеуказанными простѣйшими психическими актами чувствованія, желанія, памяти, далеко не исчерпывающими психическаго богатства человѣка. Св. Писаніе отказываетъ животнымъ въ разумѣ, называя ихъ безсловесными, въ свободѣ, въ религіи, при чемъ подъ разумомъ разумѣетъ не логическую способность познавательную—разсудокъ, но способность высшаго знанія, объектомъ котораго служитъ высшій духовный міръ: Пс. XXXI, 9; XLVIII, 21; 2 П. 2, 12; въ Пс. LXXII, 22 указывается кромѣ того и на отсутствіе религіозной способности въ животномъ. Указанныя различія настолько велики, что, напр., *Лактанцій* уступаетъ животнымъ всѣ человѣческія способности, исключая религіозной, и при всемъ томъ на основаніи одного этого различія настаиваетъ на существенномъ отличіи животнаго и человѣка.

Въ смыслѣ Св. Писанія *Григорій Великій* говоритъ о животныхъ: „Человѣкъ со всѣми существами имѣетъ нѣчто общее. *Бытіе*—съ камнями, *жизнь*—съ деревьями, *разумъ*—съ ангелами“ (на Еванг. бес. 29).

Но Библія заключаетъ въ себѣ достаточно данныхъ для опроверженія Декартовскаго взгляда на животныхъ, отказывающаго имъ даже въ простомъ чувствѣ боли и считающаго ихъ автоматами. Животнымъ приписываются чувства *благодарности* (Ис. I, 3), *страха* (Іов. XXXVI, 33), *боли и страданія* (Римл. VIII, 22) и др. На этомъ основаніи мы находимъ въ Моисеевомъ кодексѣ цѣлый рядъ весьма *гуманныхъ* установленій, направленныхъ къ охраненію животныхъ и запрещающихъ въ отношеніи къ нимъ жестокость (Исх. XX, 10; XXIII, 12; Втор. XXV, 4; XXII, 6; Исх. XXIII, 19. XXXIV, 26; Лев. XXII, 24). Къ мягкому обращенію съ животными Библія призываетъ насъ указаніемъ на Промыслъ Божій, предметомъ котораго служатъ не одни люди, но и животныя (Пс. XXXV, 7; CIII, 14 21; CXLVI, 9; Іов. XXXVIII, 41; Б. VI, 19; Мѳ. VI, 26; X, 29); грубое обращеніе съ животными объявляется признакомъ жестокости сердца и наоборотъ (Пр. XII, 10; Числ. XXXII, 32). При всемъ томъ, Св. Писаніе не приписываетъ личнаго безсмертія животнымъ (Еккл. III, 18—21), потому что признаетъ ихъ безличными; „душа безсловесныхъ“, говоритъ *Василій Великій*, „одна, потому что одинъ отличительный признакъ—безсловесіе“ (Бес. 9 на Шестодн.). На основаніи того, что о существующихъ животныхъ упоминается въ Библіи и по отношеніи къ новой землѣ по концѣ міра (Ис. XI, 6...; XLIII, 20; LXV, 25; Ос. II, 18 и др.), можно предполагать лишь безсмертіе рода или вида, а не индивидуума. Безсмертіе вовсе не требуется понятіемъ о животномъ: со смертію каждаго индивида родъ ничего не теряетъ, уменьшаясь лишь въ числѣ экземпляровъ, опять возстановляемомъ; другое дѣло смерть человѣка, т. е. существа единственнаго въ своемъ родѣ, ни въ комъ изъ другихъ не повторяющагося, смерть его производитъ въ родѣ невознаградимую убыль (см. у *прот. Голубинскаго* „Премудрость и благость Божія“ стр. 240—242. 157—158). По-

этому встрѣчающіяся въ литературѣ какъ древней, такъ и новой мнѣнія объ индивидуальномъ безсмертіи животныхъ не имѣютъ за себя никакихъ основаній (образцы этихъ мнѣній см. у *Watson* „The reasonning Power in Animals“ London. 1867, p. 465 f.) [1]).

## 2. Духовно-тѣлесная природа человѣка или двойственный составъ его (§ 25).

Въ отличіе отъ ангеловъ, существъ духовныхъ, человѣкъ по своей природѣ есть существо духовно-тѣлесное или, по обычному слововыраженію, чувственно-разумное: онъ состоитъ изъ тѣла и души, двухъ отличныхъ другъ отъ друга началъ. Библія весьма ясно учитъ о двойственномъ составѣ человѣка, противополагая другъ другу, какъ различныя части или начала въ человѣкѣ, тѣло и душу въ тѣхъ многочисленныхъ случаяхъ, когда говоритъ о *сотвореніи, смерти* и *воскресеніи* людей. Въ одномъ изъ двухъ параллельныхъ повѣствованій Библіи о сотвореніи человѣка, именно Б. II, 7, ясно различаются два эти начала въ человѣкѣ, изъ которыхъ одно (душа) дается какъ-бы непосредственно отъ Бога, а второе (тѣло) создается изъ земли, и которыя только въ своей совокупности составляютъ то живое существо, какое мы называемъ человѣкомъ *(и бысть человѣкъ въ душу живу)*. Еще очевиднѣе различеніе этихъ началъ въ мѣстахъ, изображающихъ *смерть* человѣческую, какъ отлученіе души отъ тѣла, напр. Пс. CIII, 29. 2 Кор. V, 1—8; особ. Еккл. XII, 7: *И возвратится персть въ землю, яко же бѣ, и духъ*

---

[1]) См. подр. ст. въ дух. журн. *Вѣра и Разумъ* за 1892 г. №№ 21 и 23 „Человѣкъ и животное въ психическомъ отношеніи“.

*возвратится къ Богу, Иже даде его;* а также—въ мѣстахъ, изображающихъ *воскресеніе* мертвыхъ подъ видомъ возвращенія души въ тѣло, напр. пр. Іез. XXXVII: Лук. VIII, 55. Вообще въ Св. Писаніи тѣло и душа часто противополагаются другъ другу по разнымъ случаямъ, напр. Лук. XXIV, 39; Еф. VI, 12; Іов. XIV, 22; Пс. XV, 9; Мѳ. XXVI, 41 и др. Наконецъ, истина двучастнаго состава человѣка ясно засвидѣтельствована въ Новомъ Завѣтѣ устами Самого Господа І. Христа и св. ап. Павла: *Не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити: убойтеся же паче могущаго и душу и тѣло погубити въ геенну* (Мѳ. X, 28).—*Прославите убо Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ, и въ душахъ вашихъ, яже суть Божія* (1 Кор. VI, 20; также V, 3—5 VII, 34).

Изъ самаго ученія Библіи о сотвореніи человѣка (Б. I, 27. II, 7) слѣдуетъ, что духъ или душа въ человѣкѣ есть высшее и господственное, а тѣло—низшее и служебное начало. Но въ смыслѣ составныхъ частей человѣческой природы оба начала одинаково важны: человѣкъ есть существо, образуемое единствомъ духа и тѣла (Б. II, 7), и безъ тѣла онъ былъ бы не человѣкъ, а ангелъ, равно какъ съ однимъ тѣломъ безъ Божественнаго духа онъ былъ бы животное, а не человѣкъ.

## Разъясненія.

1. *Слѣдствія догмата о двухчастномъ составѣ человѣка для понятій:* а) *о тѣлесной сторонѣ природы его* и б) *о душѣ.* Догматъ этотъ имѣетъ громадное нравственно-практическое значеніе, поскольку служитъ базисомъ для здравыхъ нравственныхъ понятій, отвѣчающихъ природѣ человѣка. а) Не говоря уже о томъ, что ученіемъ о двухчастномъ составѣ человѣка не допукается пагубное во всѣхъ

отношеніяхъ матеріалистическое воззрѣніе на человѣка, отрицающее въ немъ душу и приравнивающее его къ животному, въ этомъ ученіи находитъ себѣ приговоръ и другая вредная крайность ложнаго спиритуализма или псевдо аскетизма древнихъ языческихъ религій, напр., буддизма, и философскихъ системъ древности, напр., платонизма и неоплатонизма, а также гностицизма. Ложный спиритуализмъ считаетъ тѣло случайнымъ и внѣшнимъ добавленіемъ къ душѣ, болѣе для нея вреднымъ и стѣснительнымъ, чѣмъ полезнымъ: тѣло для души—камень, подвѣшенный къ крыльямъ, тѣсная темница, грязная скорлупа или одежда, ее скрывающая и стѣсняющая и т. п. Какія бы формы ни принимало въ жизни и знаніи это воззрѣніе, оно всегда найдетъ себѣ приговоръ въ догматѣ о двухчастномъ составѣ человѣка, говорящемъ, что тѣло, какъ и душа, есть составная часть нашей природы, которая, хотя и ниже души по достоинству, но сотворена Богомъ и составляетъ необходимый аттрибутъ, болѣе даже—половину нашей природы. Человѣкъ безъ тѣла не есть еще полный человѣкъ или человѣкъ вообще. Вотъ почему загробное состояніе душъ, даже праведныхъ, до времени всеобщаго воскресенія Православная Церковь признаетъ временемъ *предначатія блаженства*, относя полное блаженство ко времени полнаго, т. е. и тѣлеснаго возстановленія человѣка или, словомъ, его воскресенія. Такимъ образомъ псевдо-аскетизмъ усиленное себѣ ограниченіе находитъ и въ догматѣ воскресенія мертвыхъ. Но онъ не допускается и другими догматами христіанской религіи, каковы: догматъ воплощенія самого Сына Божія, догматъ освященія, дѣлающаго возможнымъ, что *тѣла* людей *суть храмъ живущаго въ* нихъ *Святаго Духа* (1 Кор. VI, 10), догматъ нетлѣнія святыхъ мощей, догматъ св. Евхаристіи, догматъ о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, въ которомъ мы со своими тѣлами—члены (1 Кор. VI, 15), въ христіанской религіи и *тѣло.... для Господа и Господь для тѣла* (1 Кор. VI, 13), и Богъ прославляется *и въ тѣлахъ, и въ душахъ* вѣрующихъ (ст. 20).

Ученіемъ о двойственномъ составѣ человѣка не допускается такое понятіе о природѣ души, которымъ признается въ ней

нѣкоторая вещественность или матеріальность, только болѣе тонкая сравнительно съ грубою матеріальностью тѣла. Понятіемъ этимъ предполагается, что чистая и совершеннѣйшая духовность можетъ принадлежать одному только Богу; поэтому даже ангелы, какъ души человѣческія, признаются духами лишь относительно міра видимаго, матеріальнаго; „относительно же Бога, Единаго Духа, ангелы, демоны и души суть тонкія, эѳирныя существа, подчиненныя законамъ времени и пространства, имѣющія видъ и образъ человѣка“ (*монаха Митрофана* „Какъ живутъ наши умершіе“ т. 3, стр. 519 по изд. С.-Петербургъ. 1889). Неблагопріятная этому ученію сторона догмата о двухчастномъ составѣ заключается въ томъ, что имъ ясно выдѣляются и даже противополагаются, какъ два различныя начала въ человѣкѣ, тѣло и душа. Постоянныя вообще въ словѣ Божіемъ противопоставленія души и тѣла скорѣе могутъ безъ надлежащаго руководства вести къ дуалистическому воззрѣнію, рѣзко противополагающему душу и тѣло (что и видимъ въ католичествѣ), чѣмъ къ матеріалистическому воззрѣнію своего рода, здѣсь разсматриваемому; таковы, напр., мѣста: Лук. XXIV, 39. Ефес. VI, 12. Мѳ. XXII, 30 (ср. Мр. XII, 25 и Лук. XX, 35). Основанія для него получаются не изъ Св. Писанія, а на сторонѣ—изъ другихъ источниковъ, напр., изъ невѣрнаго понятія о духовности, какъ аттрибутѣ только абсолютнаго совершенства. Не входя въ пространное объясненіе происхожденія этого понятія, не трудно замѣтить, что оно имѣетъ цѣлію огражденіе Божественнаго величія и достоинства отрицаніемъ въ Его твари принадлежащаго Ему совершенства. Путь этотъ къ прославленію Бога неудобенъ, и цѣль здѣсь не достигается: на этомъ пути неизбѣжно отрицается въ человѣкѣ образъ Божій. Если Богъ есть Духъ, то и человѣку должно быть дано подобіе Бога въ его духовной природѣ, въ душѣ, ибо образъ Божій можетъ относиться только къ душѣ; но душа въ томъ видѣ, какъ ее представляетъ себѣ воззрѣніе, совершенно лишена духовности и не есть душа, а только утонченная матерія, и какъ бы ни утончали эту матерію или составъ души, всегда остается непро-

ходимая бездна между ею и тѣмъ, что называется духомъ. Воззрѣніе ссылается въ свое подкрѣпленіе на явленія ангеловъ, душъ умершихъ и на случаи видѣнія собственныхъ душъ, при ихъ исходѣ изъ тѣла, въ образѣ человѣческомъ (см. *монаха Митрофана* т. 3, стр. 514, 523—527, 530); но оно забываетъ что въ Ветхомъ Завѣтѣ Самъ Богъ являлся людямъ въ образѣ человѣческомъ и въ другихъ чувственныхъ образахъ, даже въ неодушевленныхъ стихіяхъ (напр. въ огнѣ). Всѣ подобнаго рода явленія или видѣнія суть лишь субъективныя отраженія въ нашемъ духѣ или его воображеніи возбужденій и воздѣйствій по отношенію къ нему со стороны высшаго невидимаго міра, видѣніе котораго нашими земными очами пока невозможно (1 Іоан. III, 2; 2 Кор. XII, 4).

2. *Трихотомія или ученіе о тройственномъ составѣ человѣка.* Трихотомія состоитъ въ дѣленіи человѣка на три части: высшую, Божественную и безсмертную, или душу, низшую, земную и смертную, или тѣло, и среднюю, служащую связью между низшею и высшею частями. Трихотомія имѣетъ двѣ формы въ зависимости отъ того, какъ представляется ею средняя часть,—въ видѣ ли матеріальнаго, или въ видѣ духовнаго начала. Образцы первой формы трихотоміи въ изобиліи представляютъ намъ древнія религіи и философскія системы Востока; такъ, мы находимъ ее у Индусовъ, у Персовъ, у Китайцевъ и у нынѣшнихъ Ламаистовъ (желающіе могутъ см. подр. въ книгѣ *іер. Митрофана*: „Какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить и мы по смерти по ученію естественной религіи, по предчувствію общечеловѣческаго духа и выводамъ науки“, С-Петерб., 1889, I—III т., т. III, стр. 204—205, 334 f., 433 f., 288). Общій типъ ихъ можно представить въ слѣдующей схемѣ: если вообразимъ себѣ три концентрическихъ круга, то центральный будетъ соотвѣтствовать высшей части или душѣ, слѣдующій—средней части, которая у Индусовъ называется Раджасъ-гуна, у Китайцевъ—Ци и пр.; а послѣдній соотвѣтствуетъ тѣлу; тѣло служитъ оболочкою средней части, а средняя часть—тѣломъ или матеріальною оболочкою высшей части. Въ древнихъ религіяхъ и философіи, а отчасти въ

*

христіанской патристической литературѣ чисто-духовною признается только высшая часть, а средняя часть представляется подобіемъ тѣла или внѣшней фигуры человѣка, въ отличіе отъ внѣшняго грубаго тѣла, составленнаго изъ тончайшей эфирной матеріи; высшая часть представляется заключенною въ это утонченное подобіе внѣшняго тѣла и способною отъ него отдѣляться, какъ то бываетъ при смерти. Съ Востока это воззрѣніе перешло въ болѣе тонкой формѣ въ древнюю грекоримскую философію, получивъ наибольшую обработку въ школахъ платонической и стоической. Здѣсь подъ среднею частью разумѣются низшія функціи или отправленія души, неразрывно связанныя съ тѣлеснымъ организмомъ и уничтожающіяся со смертью тѣла, какъ-то: ощущенія, эмоціи или чувствованія, желанія и страсти; подъ высшею частью разумѣются высшія душевныя отправленія, особенно разумъ (названія высшей части, соотвѣтствующія нашему русскому *духъ*,—πνεῦμα, νοῦς, spiritus;—среднейили, по-русски—*души*,—θυμός, ψυχή, τὸ ἐπιθυμητικόν, anima). Вліяніе этого трихотомическаго воззрѣнія сказывается еще и доселѣ въ трихотомическихъ теоріяхъ, предлагаемыхъ и въ христіанскомъ богословіи; нельзя не обратить вниманія и на то, что ея держались нѣкоторые древніе и новые отцы и учители Церкви, какъ еп. Ириней Ліонскій, св. Игнатій Богоносецъ, Григорій Нисскій, св. Димитрій Ростовскій. Русское богословіе держится болѣе дихотомическаго воззрѣнія, находящагося въ согласіи съ научно-психологическимъ понятіемъ о единствѣ души и всѣхъ ея функцій. (Одному и тому же дѣятелю приписываются не только высшія и низшія психическія отправленія, но и всѣ жизненныя отправленія организма—растительныя и животныя безъ посредства особой *жизненной силы* или vis vitalis, къ которой прибѣгала біологія еще не такъ давно для объясненія самой органической жизни и ея явленій; такъ что по современно-научному спиритуалистическому воззрѣнію душа представляется началомъ, оживляющимъ и самое тѣло). Для правильной оцѣнки трихотоміи неизлишне замѣтить, что роль ея въ философіи—дать лучшій исходъ изъ дуализма тѣла и души примиреніемъ ихъ въ посредствующемъ какомъ-либо

началѣ—едвали можно признать значительною. Цѣль трихотоміи не достигается вполнѣ ни въ какой изъ ея формъ, какъ въ первой, удвояющей тѣло, такъ и во второй, удвояющей духъ [1]): пропасть между тѣломъ и духомъ остается всетаки незаполненною. Кромѣ того, трихотомія повидимому противорѣчитъ показаніямъ простого эмпирическаго сознанія, говорящаго намъ о существованіи двухъ только частей или сущностей въ нашемъ составѣ: о духѣ или нашемъ *я* и о тѣлѣ, его орудіи. Молчаніемъ *нашего сознанія* въ данномъ случаѣ надо дорожить, какъ свидѣтельствомъ истины, *вопреки желанію* трихотомистовъ *лишить его значенія на томъ основаніи*, что сознаніе наше можетъ, напр., молчать о благодатныхъ дѣйствіяхъ въ нашей душѣ Духа Святаго или о вліяніяхъ темныхъ силъ, и однакоже эти дѣйствія и вліянія существуютъ (см. ст., перев. съ англ., въ духов. журн. *Чтенія въ Общ. Любит. духовн. просвѣщ.* Мартъ—Апрѣль 1892: „О трехчастномъ составѣ человѣческаго существа“, стр. 157). Аналогія избрана невѣрная: трихотомическаго сознанія ни у кого нѣтъ, а сознаніе благодатныхъ дѣйствій и темныхъ вліяній въ духѣ человѣческомъ всегда существуетъ въ тѣхъ, у кого они есть. Въ самопознаніи, никакъ нельзя обойтись безъ показаній собственнаго сознанія, и потому можно отрицать психологическую реальность всего того, что никѣмъ никогда не сознавалось и не сознается. Впрочемъ, здѣсь мы въ области тайны, а потому рѣшительный приговоръ надъ трихотоміею преждевременъ.

Единственнымъ теологическимъ основаніемъ трихотоміи остается ссылка на два мѣста въ Св. Писаніи, именно 1 Сол. V, 23 и Евр. IV. 12 (въ связи съ паралл. м., какъ: 1 Кор. XV, 44. II, 14—15; Іу. ст. 19), гдѣ упоминаются духъ (πνεῦμα), душа (ψυχή) и тѣло (σῶμα). Первое мѣсто читается такъ: *Самъ же Богъ міра да освятитъ васъ во всей полнотѣ, и вашъ духъ и душа и тѣло во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа нашего Іисуса*

[1]) Что въ трихотоміи второго рода удвоается духовная субстанція, см. доказательства и образчикъ въ ст. съ англійск. ж. *Чт. въ Общ. Любит. дух. просв.* „О трехчастномъ составѣ“, Мартъ—Апрѣль 1892 г., стр. 159—160.

*Христа*. Второе: *Ибо слово Божіе живо и дѣйственно, и острѣе всякаго меча обоюдоостраго: оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судитъ помышленія и намѣренія сердечныя*. Однако основаніе сіе—мнимое. Смыслъ терминологіи Св. Писанія въ данномъ случаѣ достаточно выясненъ экзегетикою. Выяснено, что слово Божіе, приписывая человѣку *духъ* (πνεῦμα) и *душу* (ψυχή), разумѣетъ подъ ними не два отдѣльныхъ начала или двѣ субстанціи (сущности), но одно и то же нематеріальное начало въ человѣкѣ или душу съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ отношеніяхъ. Въ такомъ существѣ, какъ человѣкъ, гражданинъ неба и земли, середина между ними, душа естественно должна имѣть двѣ стороны и представляться въ двухъ видахъ. Она имѣетъ сторону низшую, обращенную къ землѣ и къ міру чувственно-конечному; она имѣетъ высшую сторону, обращенную къ небу или сверхчувственному, къ міру невидимаго и безконечнаго или къ Богу (ср *F. Vigouroux*: Dictionnaire de la Bible. Päris. 1892. Fasc. II, artcl. *Ame*, n. 4°, p. 458 f.). Духовное начало въ человѣкѣ называется *душою* и *духомъ* въ зависимости отъ того, чѣмъ болѣе оно бываетъ: оно называется душою, если въ немъ сильнѣе проявляется низшая сторона (нечуждая и животнымъ: см. разъясн. 2, § 24); духомъ,—если въ немъ господствуетъ высшая сторона. У животнаго душа почти совпадаетъ съ тѣмъ, что называется ψυχή. У человѣка, пока онъ на землѣ, есть и πνεῦμα, и ψυχή, но въ истинномъ человѣкѣ высшая сторона господствуетъ надъ низшей, и послѣдняя просвѣтляется и возвышается высшею, становясь съ ней едино; наоборотъ чаще случаи господства ψυχη надъ πνεῦμα и порабощенія духа душѣ, т. е. именно тѣ случаи, въ которыхъ Св. Писаніе уподобляетъ человѣка животнымъ. Въ настоящемъ естественномъ состояніи паденія душа человѣческая есть болѣе ψυχή, чѣмъ πνεῦμα; она дѣлается πνεῦμα или духомъ въ состояніи благодатнаго возрожденія (1 Кор. II, 10—15),—въ Церкви Христовой, возвращающей и возносящей ее снова къ міру сверхчувственному, невидимому, къ Богу. Нечего и говорить, что ссылка на троичность Лицъ въ Богѣ, сотворившемъ человѣка по Сво-

ему образу, нерѣдко дѣлаемая защитниками трихотоміи, не можетъ быть названа доказательствомъ; нашъ *арх. Иннокентій Херсонскій* справедливо замѣчаетъ, что „троичность Божескихъ Лицъ могла отразиться другимъ чѣмъ-либо въ человѣкѣ“ („Сборникъ изъ лекцій бывшихъ профессоровъ Кіевск. Дух. Ак.“ Кіевъ. 1869 г., стр. 98).

## 3. О природѣ человѣческой души и образѣ Божіемъ въ человѣкѣ (§ 26).

Уже самымъ ученіемъ о двухчастномъ составѣ человѣка или человѣческомъ естествѣ, какъ соединеніи двухъ различныхъ субстанцій, духа и тѣла, не допускается мысль о какомъ-либо только количественномъ, а не качественномъ различіи между духомъ и тѣломъ, лежащая въ основаніи ученія о вещественности души (душа имъ представляется подъ образомъ утонченной матеріальности). Слово Божіе признаетъ душу качественно-отличнымъ отъ тѣла и даже противоположнымъ ему началомъ (Еф. IV, 12; Лк. XXIV, 39 и др.). Это коренное отличіе души отъ тѣла выражается терминомъ *духовности,* въ силу которой душа лишена извѣстныхъ общихъ свойствъ матеріи, каковы: протяженность, дѣлимость, непроницаемость, доступность внѣшнимъ чувствамъ и проч.; душа же непротяженна, недѣлима или проста, невидима, невѣсома и проч.

Свойствомъ духовности предполагается другое свойство души—ея *самостоятельность* или *независимость* отъ тѣла или матеріальнаго начала въ человѣкѣ: источникомъ или причиною душевныхъ явленій никакъ не можетъ быть тѣло; они могутъ имѣть источникъ свой только въ душѣ. Но независимость души отъ тѣла идетъ дальше: душа, хотя и постав-

лена въ тѣсную связь съ тѣломъ, можетъ существовать внѣ и безъ тѣла, что предполагается ученіемъ христіанскимъ о безсмертіи и загробной жизни (Мѳ. X, 28; Екк. XII, 7). Впрочемъ, независимость души отъ тѣла, въ силу самаго догмата о двухчастномъ составѣ человѣка (§ 25), не есть безусловная: духъ связанъ въ человѣкѣ съ тѣломъ, если не какъ съ *причиною,* то какъ съ *условіемъ* своего нормальнаго существованія и развитія.

*Разумность* души есть свойство, приписываемое человѣческой душѣ Библіею, какъ ея специфическое отличіе отъ души животныхъ (см. § 24, разъясн. 2-е). Ближайшее опредѣленіе содержанія библейскаго понятія о разумности открываетъ, что разумность полагается не въ способности познанія вообще и имѣетъ свое выраженіе не въ умѣ, отчасти данномъ и животному, но въ чемъ-то еще другомъ. Въ чемъ же? Во-первыхъ, въ *самосознаніи*, въ силу котораго душа человѣческая, въ отличіе отъ души животнаго, есть существо *личное*. Во-вторыхъ, въ разумѣ въ тѣснѣйшемъ значеніи слова, какъ способности высшаго *идеальнаго* или религіознаго, въ концѣ концовъ знанія. Слово Божіе объявляетъ истинно-разумными только благочестивыхъ и вѣдающихъ Бога, а мудрѣйшихъ „міра сего“ признаетъ безумными и приравниваетъ къ скотамъ безсмысленнымъ (см. 2 II. II, 12; Рм. I, 22; 1 Кор. I, 19—20. 25; II, 14—16 ср. Еф. IV, 18; Іу. ст. 10). [1]). Въ-третьихъ, въ *дарѣ слова* или членораздѣльной рѣчи. Способность членораздѣльной рѣчи признается въ Библіи выраженіемъ и признакомъ ра-

---

[1]) Отрицаніе Бога признается высшимъ выраженіемъ неразумности или безумія въ словахъ Пс.: *Рече безуменъ съ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ.*

зумности человѣческой души и ея существеннымъ отличіемъ отъ души животныхъ, которыхъ Библія часто называетъ бозсловесными (см. § 24, разъясн. 2). Такое значеніе даръ человѣческаго слова получаетъ уже и потому, что самъ Сынъ Божій, по образу Котораго, какъ учатъ многіе отцы Церкви (наприм., св. Ириней Ліонскій, св. Аѳанасій Великій и др.), сотворенъ человѣкъ, называется въ Библіи Словомъ (Λόγος).

Способность *самоопредѣленія* или *свобода* есть новое отличіе духовнаго начала въ человѣкѣ отъ тѣла или матеріальнаго начала, раздѣляющаго всѣ свойства съ матеріею, каковы, кромѣ безсознательности, *инертность* или неспособность проявлять себя въ дѣйствіи или движеніи безъ внѣшняго толчка или возбудителя. Душа, въ противоположность всему матеріальному, обладаетъ способностью самодвиженія и къ дѣйствующимъ на нее посторонимъ возбужденіямъ различнаго рода (мотивамъ) относится не пассивно и рабски, но активно и самостоятельно, то подчиняясь, то не подчиняясь имъ. Но матеріальный предметъ сполна подчиненъ возбудителямъ, всецѣло и непреодолимо двигаемый ими; поэтому, надъ дѣятельностью и жизнью въ мірѣ матеріальномъ царитъ законъ *необходимости;* а дѣятельностью и жизнью души управляетъ законъ *свободы* или *законъ нравственный*, въ силу чего душа должна быть опредѣлена не просто только, какъ разумное существо, но какъ существо, разумно-нравственное. Въ этомъ опредѣленіи полнѣе выражается идея о существеномъ отличіи человѣка отъ животныхъ: нравственность служитъ однимъ изъ существенныхъ моментовъ разумности человѣка и вообще его отличія отъ животнаго. Какъ видѣли, слово Божіе отказываетъ животнымъ въ свобо-

дѣ, а потому и въ нравственности. Надъ животнымъ, какъ и надъ всѣмъ міромъ матеріальнымъ, господствуетъ законъ необходимости: и въ произвольныхъ своихъ желаніяхъ оно слѣпо слѣдуетъ сильнѣйшимъ побужденіямъ безъ власти имъ противиться. При всемъ томъ свобода человѣческая должна быть признана ограниченной и относительной. Направленіе и способъ дѣятельности человѣческой свободы опредѣляются или указываются отвнѣ ей данными безчисленными мотивами какъ въ природѣ человѣческой духовно-тѣлесной организаціи, такъ и во внѣшихъ условіяхъ человѣческаго существованія. Только Богъ одинъ никѣмъ и ничѣмъ отвнѣ не опредѣляется и *вся дѣйствуетъ по совѣту воли Своея* (Еф. I, 11); поэтому только одинъ Богъ въ истинномъ смыслѣ свободенъ.

Наконецъ *безсмертіе* души есть то послѣднее свойство, коимъ она отличается отъ души животныхъ. Обыкновенно это свойство выводятъ изъ другого— изъ простоты или недѣлимости души. Смерть есть разрушеніе или распаденіе цѣлаго на части; въ душѣ нѣтъ частей; слѣдовательно она неразрушима или безсмертна. Но эта, столь простая метафизическая дедукція, должна быть рѣшительно оставлена, какъ непригодная ни для опредѣленія, ни для доказательства безсмертія души. Она основана на крупныхъ недоразумѣніяхъ. Прежде всего она страдаетъ логическимъ промахомъ, взявъ за исходное начало аналогію между тѣломъ и духомъ въ вопросѣ о безсмертіи: эта аналогія и основанный на ней способъ рѣшенія вопроса въ томъ случаѣ были бы законны, если бы смерть и жизнь тѣла были бы однаковы со смертью и жизнью души, что невозможно при ихъ субстанціальномъ различіи. Отсюда дедукція можетъ говорить только, что душа лишена той смерти,

какая свойственна тѣлу; но вѣдь она можетъ имѣть свою смерть, т. е. можетъ уничтожаться какимъ-нибудь ей свойственнымъ и намъ неизвѣстнымъ образомъ. Очевидно также, что въ дедукціи совершенно отсутствуетъ опредѣленное понятіе о безсмертіи души, безъ чего и самая рѣчь о предметѣ является незаконною.

Но богословіе христіанское не нуждается на сей разъ въ философскихъ дедукціяхъ безсмертія души: само слово Божіе ясно говоритъ о безсмертіи души своимъ ученіемъ о загробномъ существованіи души и по отдѣленіи отъ тѣла: ученіемъ этимъ признается субстанціальная неуничтожаемость души. Конечно, въ данномъ случаѣ не дается прямого отвѣта на многіе частные вопросы, сюда относящіеся; напр., о томъ, на чемъ основывается такая неуничтожаемость души, въ какой степени душа обладаетъ безсмертіемъ въ смыслѣ этой субстанціальной неуничтожимости и др. Но на эти вопросы можно находить косвенныя указанія и отвѣты въ Св. Писаніи. Изъ способа происхожденія души (Б. I, 27. II, 7) вполнѣ явствуетъ, что основанія для ея безсмертія или, лучше, возможность къ тому даны душѣ въ самомъ ея происхожденіи или, слѣдовательно, природѣ; при всемъ томъ понятіе о тварности души, въ связи съ ученіемъ о сохраненіи всего сотвореннаго Промысломъ Божественнымъ, не позволяетъ говорить, что безсмертіе души основывается единственно на ея природѣ: оно столько же дѣло естества или природы души, сколько благого изволенія Промысла или благодати Божіей.

Изъ этого слѣдуетъ, что безсмертіе человѣческой души условно или относительно: душа не имѣетъ жизни въ себѣ самой и зависитъ въ своемъ бытіи

отъ Бога, почтившаго ее Своимъ образомъ, а вмѣстѣ— и безсмертіемъ, въ отличіе отъ души животныхъ. Вотъ почему Богъ называется въ Св. Писаніи *единымъ безсмертнымъ* (1 Тм. 6, 16).

Условность безсмертія души, далѣе, слѣдуетъ и изъ того, что Св. Писаніе признаетъ возможность и дѣйствительность смерти для души не въ вышеуказанномъ метафизическомъ смыслѣ субстанціальной уничтожимости, а въ этико-психологическомъ смыслѣ отсутствія въ ней полноты жизни, т. е. совершенства и счастія,—въ смыслѣ мучительнаго состоянія, полнаго мрака, скорби и отчаянія.

Таковы главнѣйшія свойства, опредѣляющія природу человѣческой души; душа есть существо духовное, самостоятельное относительно тѣла, разумно-нравственное, свободное и безсмертное.

Душа сотворена по образу Божію (Б. I, 27)[1]), и нѣтъ сомнѣнія, что образъ Божій имѣетъ Свое выраженіе во всей совокупности этихъ свойствъ, а не въ какомъ нибудь изъ нихъ въ отдѣльности. Правда, для такого утвержденія нѣтъ прямыхъ указаній въ Св. Писаніи; но при всемъ томъ, въ Св. Писаніи ясно намѣчается вѣрный путь къ такому представленію объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ. Путь этотъ слѣдующій: Св. Писаніе признаетъ образъ Божій принадлежностью только человѣческой души, обусловливающею ея существенное отличіе отъ души животныхъ; но о различіяхъ между человѣческою и животною душою Св. Писаніе говоритъ ясно и часто, слѣдовательно, задача рѣшается просто: остается ука-

---

[1]) Даже язычники естественнымъ путемъ, т. е. силою одного своего ума, приходили къ мысли, что образъ Божій напечатлѣнъ въ душѣ человѣка, напр., Цицеронъ въ *De natura deorum* Lb. II cap. XXXIV, p. 69 и I, 32 c. (ср. Diog. Laërt. 8, 119 и Ovid. *Metam.* I, 83).

зать на основаніи Св. Писанія различія между человѣкомъ и животнымъ, вытекающія изъ различій природы человѣческой и животной души (Б. 2, 7). Какъ мы видѣли (§ 26, разъясн. 2-е), всѣ существенныя различія между человѣкомъ и животнымъ сводятся къ разсмотрѣннымъ здѣсь пяти основнымъ свойствамъ души. Препятствіемъ къ представленному здѣсь понятію объ Образѣ Божіемъ не можетъ быть, какъ нѣкоторые думаютъ, отсутствіе совершеннаго согласія по этому предмету въ мнѣніяхъ отцовъ и учителей Церкви, указывающихъ, то въ одномъ, то въ другомъ изъ свойствъ человѣческой души образъ Божій: не давая всеисчерпывающаго рѣшенія вопроса въ отдѣльности, патристическія мнѣнія даютъ его въ своей совокупности, не противорѣча другъ другу, но взаимно себя восполняя.

Человѣкъ сотворенъ не только по образу, но и по подобію Божію (Б. 1, 26—27 ср. Ефес. IV, 22—24), Св. Писаніе употребленіемъ слова подобіе наряду со словомъ образъ даетъ основаніе къ различенію въ человѣкѣ между образомъ и подобіемъ Божіимъ въ Св. Писаніи, какъ словѣ Божіемъ, все полно смысла и значенія и это словоупотребленіе не можетъ быть случайно. Оно, по единогласному разъясненію отцовъ, употребленіемъ двухъ словъ указываетъ на частные оттѣнки или, на двѣ стороны богодареннаго сходства человѣка съ Богомъ. Образомъ Божіимъ называется сходство, данное человѣку уже въ самой природѣ его души или въ вышеразсмотрѣнныхъ ея пяти основныхъ свойствахъ; подобіемъ Божіимъ называется сходство, пріобрѣтаемое самимъ человѣкомъ посредствомъ дѣятельнаго упражненія и совершенствованія данныхъ ему отъ природы свойствъ и способностей. Отсюда возникаютъ слѣдующія частныя различія ме-

жду образомъ и подобіемъ Божіимъ. Образъ Божій есть въ каждомъ человѣкѣ, даже въ развращенныхъ грѣхомъ людяхъ (Б. IX, 6), а подобіе принадлежитъ не всѣмъ. Образъ Божій, принадлежа всѣмъ, не можетъ быть совершенно уничтоженъ даже на самой низкой степени человѣческаго паденія, поскольку и въ такомъ состояніи остаются у человѣка разумъ, свобода, личность, хотя получаютъ ложное направленіе (даже полное уничтоженіе идеи о Богѣ или атеизмъ представляется весьма сомнительнымъ): но полное отсутствіе подобія есть постоянное и обычное явленіе. Образъ Божій, наконецъ, есть неподвижная и неизмѣнчивая сторона человѣческой души, а подобіе можетъ безконечно разнообразиться и измѣняться, то возвышая, то затемняя въ душѣ образъ Божій: *будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный* (Мѳ. V, 48)—вотъ безконечная цѣль, указываемая подобію Божію или измѣнчивой сторонѣ нашей души, въ силу которой человѣкъ можетъ и долженъ безконечно стремиться къ своему Божественному Первообразу!

Разъясненія.

1. *Смерть и безсмертіе души.* Св. Писаніе не сообщаетъ никакихъ подробностей о безсмертіи души въ метафизическомъ смыслѣ ея субстанціальной неуничтожимости; но зато оно много говоритъ о безсмертіи души въ этико-психологическомъ смыслѣ, равно какъ въ этомъ же смыслѣ говоритъ о смерти и жизни души. Жизнь души состоитъ въ ея общеніи съ Богомъ, источникомъ жизни, т. е. совершенства и счастія, а смерть въ отдѣленіи души отъ источника жизни, т. е. отъ Бога, осуществляющемся посредствомъ грѣха. Вотъ почему Св. Писаніе указываетъ смерть не тамъ, гдѣ ее усматриваетъ плотскій человѣкъ,—не во внѣшнемъ чувственномъ явленіи разрушенія и тлѣнія тѣла (наступающаго съ отлу-

ченіемъ души отъ тѣла), но въ самой душѣ: смерть плотская есть лишь видимое выраженіе и окончательное завершеніе той истинной смерти, которую человѣкъ всю жизнь носитъ въ своей душѣ, зараженной грѣхомъ (Рм. VI, 23; 1 Кор. XV, 56). Вотъ почему также Св. Писаніе объявляетъ мертвыми живыхъ людей, преданныхъ грѣху, живыхъ только для плотскаго грубаго ума, непроникающаго за видимую поверхность вещей (Лук. XIII, 1—6; Іак. V, 20; 1 Іо. III, 14; Рм. VIII, 13; Еф. II, 1. 5. ср. IV, 18; Б. II, 17). Очевидно, что съ точки зрѣнія этого понятія о жизни и смерти души, термину безсмертіе въ Св. Писаніи является совершенно равнозначущимъ другой: *жизнь вѣчная;* равнымъ образомъ подъ смертію души, смертію дѣйствительной, Св. Писаніе разумѣетъ вѣчныя муки грѣшной души (Мѳ. XXV, 46); состояніе вѣчнаго мученія, имѣющаго послѣдовать во всей полнотѣ за Всеобщимъ Судомъ, прямо называется смертію,—и притомъ *второю смертью* (первая—отлученія души отъ тѣла) (Апок. II, 11. XX, 6. 14, XXI, 8). Св. Писаніе, конечно, весьма подробно учитъ о безсмертіи души въ этомъ смыслѣ,—о его сущности, основаніяхъ и условіяхъ. Основаніемъ безсмертія служитъ общеніе съ Богомъ, открывающееся намъ единственно во Христѣ, Искупителѣ нашемъ; Іисусъ Христосъ есть Жизнь и Источникъ или „Начальникъ жизни“ нашей (Іо. I, 4; XII, 50; 1 Іо. I, 2; Кол. III, 4; Д. А. III, 15); въ дарованіи людямъ жизни заключается цѣль самаго пришествія Христова (Іо. X, 10; XVII, 2; V, 40) и эта жизнь дѣйствительно дарована во Христѣ, давшемъ намъ всѣ средства къ ней: *Яко вся намъ Божественныя силы Его, яже къ животу и благочестію, подана разумомъ призвавшаго насъ славою и добродѣтелію*—2 П. I, 3 (Іо. 10, 28; 1 Іо. V, 11—16; 2 Тѳ. I, 10). Онъ принесъ на землю животворящее слово Божіе,—„глаголы живота вѣчнаго“; Онъ научилъ насъ всему тому, безъ чего человѣкъ пребываетъ во смерти: любви къ ближнимъ (1 Іо. III, 14—15), презрѣнію къ плоти и господству надъ ней духомъ (Рм. VIII, 6; Іо. VI, 63), соблюденію заповѣдей Божіихъ (Іо. XIV, 6; Лк. X, 28; Рм. VII, 10); познанію Бога, въ которомъ и состоитъ истинная жизнь (Іо. XVII,

3; 1 Io. V, 20). Отселѣ только вѣрою въ I. Христа, Сына Божія, снова прививается жизнь къ душѣ человѣческой, потерявшей жизнь черезъ грѣхъ, а всякій невѣрующій въ Сына Божія добровольно осуждаетъ себя на истинную страшную смерть: смерть души (Io. VI, 40. 47; XI, 25; XX, 31; III, 15—16. 36; V, 24).

2. *Важность и значеніе догмата объ образѣ и подобіи Божіемъ.* Нѣкоторые не находятъ основаній для различія между образомъ и подобіемъ Божіимъ въ человѣкѣ; напротивъ, приводится даже основаніе къ тому, чтобы не различать ихъ: „само Писаніе", говорится въ одномъ руководствѣ по догматическому богословію, „употребляетъ оба слова въ одномъ значеніи (ср. Быт. 1, 26. 27; 5, 1; 9, 6; Іак. 3, 9; Кол. 3, 10)" (*пр. Н. Ѳаворова* „Очерки догматическаго православно-христіанскаго ученія", изд. 3. Кіевъ. 1873 г., стр. 97). Конечно, различеніе *подобія* отъ *образа* Божія не составляетъ того, что называется собственно догматомъ; но оно принадлежитъ большинству отцовъ Церкви и имѣетъ за себя основаніе въ понятіи о Св. Писаніи, которое, какъ слово Божіе, исключаетъ мысль о случайномъ и лишенномъ значеніи употребленіи двоякаго термина для обозначенія богодареннаго сходства человѣческой души съ Богомъ. Ни откуда не слѣдуетъ (и это еще надо прежде доказать), что Св. Писаніе „употребляетъ оба слова *въ одномъ значеніи*": оно употребляетъ ихъ часто *одно вмѣсто другого*, потому что эти слова синонимы; но это далеко не то же, что разумѣется подъ употребленіемъ „въ одномъ значеніи". Кромѣ того, различеніе между образомъ и подобіемъ Божіимъ и во всѣхъ отношеніяхъ желательно,—по важности какъ въ догматическомъ, такъ и въ нравственно-христіанскомъ отношеніи. Примѣръ протестантскаго богословія достаточно показываетъ, что неудовлетворительное различеніе между образомъ и подобіемъ Божіимъ ведетъ къ большимъ неудобствамъ въ понерологіи (отд. догматич. ученія о прародительскомъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ): оно ведетъ къ неправильному ученію объ уничтоженіи въ человѣкѣ по паденіи *образа* Божія, которое можетъ относиться только къ *подобію* Божію (Б. IX, 6; Іак.

III, 9; 1 Кор. XI, 7). Различеніе между образомъ и подобіемъ Божіимъ съ вытекающимъ изъ него слѣдствіемъ о неповрежденности и даже неуничтожимости образа Божія въ падшемъ человѣкѣ, какъ ни было велико его паденіе, служитъ, наконецъ, основаніемъ христіанской любви къ ближнимъ. Мы любимъ въ ближнемъ, созданномъ по образу Божію, славу и отраженіе Божества; но какъ мы могли бы любить его, если бы грѣхъ уничтожалъ въ немъ совершенно *образъ* Божій? Неоспоримо, излагаемое ученіе обезпечиваетъ нашу любовь и уваженіе къ людямъ, требуемыя Евангеліемъ, даже на самой низшей ступени ихъ паденія: они достойны любви и способны къ возрожденію, пока въ нихъ тлится искра Божества, способная, при благопріятныхъ условіяхъ, разгорѣться въ пламя. Будемъ помнить о распятомъ разбойникѣ!...

## 4. Происхожденіе и единство человѣческаго рода (§ 27).

Весь родъ человѣческій ведетъ свое происхожденіе отъ одной четы и составляетъ изъ себя одну великую семью, главою и родоначальникомъ которой является Адамъ. Библія возвѣстила эту великую истину народу Божію еще въ то время, когда она не была достояніемъ даже образованнѣйшихъ, передовыхъ народовъ древности языческой, раздѣлявшихъ общее всѣмъ языческимъ народамъ вѣрованіе въ свое высшее происхожденіе и превосходство своей природы сравнительно съ прочими народами. Въ то время, какъ Аристотель, Платонъ и даже Сократъ съ пренебреженіемъ называли всѣхъ чужеземцевъ „варварами“, и всякій народъ велъ свое происхожденіе отъ высшаго изъ божествъ, производя прочіе отъ низшихъ божествъ, темному еврейскому народу было извѣстно, что всѣ люди—братья и дѣти одной

семьи. Языческіе народы хранили лишь смутную память о единствѣ человѣческихъ племенъ въ своихъ религіозныхъ миѳахъ и легендахъ; между тѣмъ еврейскій народъ въ своихъ священныхъ книгахъ читалъ подробное и точное бытописаніе исторій человѣческаго рода отъ первыхъ до послѣднихъ дней его. Онъ читалъ въ Библіи даже объясненіе происшедшаго въ родѣ человѣческомъ разнообразія племенъ въ повѣствованіи о столпотвореніи Вавилонскомъ (Б. XI) и подробныя родословныя человѣчества допотопнаго и послѣпотопнаго по нисходящей линіи отъ одного корня—отъ Адама (Б. V, X, XI ср. Лк. III. 23—28 и 1 Парал. I). Ему не надо было искать косвенныхъ указаній на истину единства рода человѣческаго, ясно изложенную уже въ первыхъ главахъ книги Бытія: Моисей прямо говоритъ, что кромѣ Адама не было человѣка на землѣ: *человѣкъ не бяше дѣлати* землю (II, 5), а Еву называетъ матерью всѣхъ живущихъ: *И нарече Адамъ имя женѣ своей жизнь, яко та мати всѣхъ живущихъ* (III, 20). Что касается двухкратнаго повѣствованія о сотвореніи человѣка (сначала въ 1 гл., а потомъ во II), то указанія на два различныя творенія здѣсь можетъ находить лишь предвзятая мысль: 1-я глава говоритъ о твореніи человѣка въ общихъ чертахъ въ одномъ ряду съ другими тварями, а II-я глава, въ виду важности предмета, посвящается отдѣльно человѣку. Другія богословскія возраженія противъ очевидной истины, проходящей черезо всю Библію, не стоятъ и упоминанія. Въ Новомъ Завѣтѣ торжественнымъ свидѣтелемъ ея предъ лицемъ образованнѣйшаго народа древности является ап. Павелъ въ рѣчи своей въ Аѳинскомъ ареопагѣ: *Богъ*, говоритъ онъ, *сотворилъ есть отъ единыя крове весь языкъ человѣчъ жити*

*по всему лицу земному* (Д. Ап. XVII, 26); древній міръ въ это время уже былъ подготовленъ къ воспріятію этой великой истины, бывшей почти все время ему чуждой, отчасти объединяющимъ дѣйствіемъ политическихъ событій (объединеніемъ всѣхъ народовъ въ одной Римской монархіи), отчасти общеніемъ съ *іудеями разсѣянія:* проповѣдь о всеобщемъ братствѣ и равенствѣ начинаетъ раздаваться въ самомъ языческомъ Римѣ, въ нѣдрахъ стоической школы, изъ устъ современниковъ св. Апостола (Сенеки, Эпиктета). Но то, что „мудрые“ міра сего узнали такъ поздно, давно было свыше открыто „младенцамъ“ (Лк. X, 21); практическимъ же осуществленіемъ истины или проведеніемъ ея въ жизнь міръ обязанъ одному только христіанству.

## Разъясненія.

1. *Отношеніе догмата о единствѣ человѣческаго рода къ разуму.* Научныя доказательства этой истины, представляемыя исторіею, этнографіею, психологіею, языкознаніемъ и пр., аккуратно, обыкновенно, помѣщаются въ курсахъ догматическаго богословія, хотя теперь, когда эта истина сдѣлалась уже достояніемъ и науки, нѣтъ надобности въ ея апологіи; напротивъ, монистическая тенденція, проникающая современное естественно-научное міросозерцаніе, вызываетъ въ наукѣ другую крайность и другія задачи ставитъ богословію: эта крайность—дарвинизмъ. Эта доктрина показываетъ наглядно, что наука теперь не находитъ никакого затрудненія для принятія истины о единствѣ человѣческихъ племенъ, если даже весь органическій міръ для нея—плодъ послѣдовательныхъ преобразованій клѣточки. А еще такъ недавно эта истина библейская была предметомъ ожесточенныхъ и увѣренныхъ нападокъ! Здѣсь еще разъ дается урокъ невѣрующему разуму,—быть осторожнѣе и не спѣшить въ своихъ приговорахъ о библейскихъ истинахъ; еще разъ этотъ случай напоминаетъ

ему, что въ вихрѣ измѣнчивыхъ и круговращающихся человѣческихъ идей и понятій одна Библія стоитъ несокрушимою скалою человѣческаго знанія и разума и одна „истина Господня пребываетъ во вѣкъ!“ (Пс. 116, 2).

2. *Значеніе догмата.* Догматъ о единствѣ человѣческаго рода занимаетъ важное мѣсто въ христіанской религіи по своей связи съ основными истинами ея, какъ а) въ области вѣроученія, такъ и б) въ области нравственной. а) Онъ служитъ основаніемъ догмата о первородномъ грѣхѣ, объясняющаго происхожденіе зла путемъ наслѣдственной передачи отъ Адама къ его потомству; онъ служитъ основаніемъ и обратнаго догматическаго ученія объ искупленіи или оправданіи человѣчества чрезъ новаго Адама его—І. Христа (Рмл. V, 12—21), въ Которомъ какъ въ своемъ Первенцѣ и Главѣ, снова соединяется человѣческій родъ съ Богомъ, разъединенный съ Нимъ въ ветхомъ Адамѣ; онъ служитъ психологическою основою догматическаго ученія о Церкви или Царствіи Божіемъ, или же христіанствѣ, данномъ для всего человѣчества,—для всѣхъ мѣстъ, временъ и народовъ, что было бы невозможно безъ единства или тождества всѣхъ племенъ и народовъ. б) Нѣтъ надобности также доказывать, что истина о единствѣ рода человѣческаго имѣетъ громадное значеніе въ христіанской этикѣ, какъ реальная основа для ея ученія о всеобщей любви, братствѣ и равенствѣ. Наконецъ, догматъ о единствѣ человѣческаго рода и независимо отъ христіанскаго вѣро-нравоученія имѣетъ свое самостоятельное значеніе въ смыслѣ *истины исторической.* Въ какую бездну зла и тьмы ввергнуто было бы человѣчество безъ живого сознанія этой истины, это показываетъ намъ древнее язычество, сознавшее ее слишкомъ поздно. Оно было временемъ дикой международной вражды, вѣчной войны, ненужнаго братоубійства, насилія и рабства. Современный культурный міръ ослабленіемъ этихъ соціальныхъ золъ обязанъ не своему просвѣщенію, а гонимой имъ Библіи, изъ которой онъ почерпнулъ эту умиротворяющую идею о родствѣ народовъ: недавнія нападки науки на нее показываютъ, что она не отъ нея получила жизнь и силу. Справедливость требуетъ также

выставить на видъ, что и наука, именно исторія, обязана многимъ Библіи, давшей ей идею о единствѣ человѣческаго рода: безъ этой идеи нѣтъ всемірной исторіи, а есть только національныя исторіи. Всемірная исторія есть чистѣйшій продуктъ христіанства и древнему міру она не была извѣстна. Геродотъ, Фукидитъ, Ксенофонтъ и др. не были всемірными историками: они были историками своего народа, а другими народами интересовались постольку, поскольку жизнь ихъ соприкасалась съ жизнью ихъ народа. Основателемъ всемірной исторіи былъ Моисей, и первый лучшій образчикъ ея Библія, заключающая въ себѣ исторію всего человѣческаго рода (а не еврейскаго народа) съ момента его появленія на землѣ (Кн. Бытія гл. 1) включительно до послѣдней минуты опредѣленнаго ему существованія здѣсь, на землѣ (Апокалипсисъ). Съ грандіозностью, стройностью и правдивостью этой исторіи человѣчества не можетъ идти въ сравненіе никакая близорукая человѣческая исторія: эта исторія написана Самимъ Богомъ.

3. *Образъ происхожденія человѣческихъ душъ.* Противоположность души тѣлу заставляетъ предполагать для нея иной способъ происхожденія въ человѣкѣ, чѣмъ тотъ, какой существуетъ для тѣла. Правда, лучше было бы мысли человѣческой не касаться тайны происхожденія души, когда даже происхожденіе физической жизни или тѣлесное рожденіе есть загадка для науки; но вліяніе уже существующихъ мнѣній по вопросу на понятія о сущности и происхожденіи зла и связь самого вопроса съ христіанскимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ дѣлаютъ неизбѣжнымъ вниманіе богослова къ тремъ—четыремъ типамъ существующихъ теорій въ рѣшеніи вопроса объ образѣ происхожденія человѣческихъ душъ.

а) *Предестинизмъ* или *преэкзистенизмъ*, изъ нѣдръ Азіи перешедшій и въ древнюю Грецію, и въ частности въ философію Платона, учитъ о предсуществованіи душъ (въ разныхъ формахъ). Души человѣческія—это падшіе ангелы, нѣкогда наслаждавшіеся блаженною близостью къ Богу и посланные на землю въ тѣла для своего очищенія. По ученію браминско буддійской религіи и другихъ религій, допускавшихъ метемпсихозисъ (душепереселеніе), души заключаются

не въ одни человѣческія, но и въ тѣла животныхъ (до 89 разъ), постоянно переселяясь изъ одного тѣла въ другое во время процесса очищенія. По ученію персидской религіи сообщается иной смыслъ душепереселенію представленіемъ о душѣ человѣческой, какъ одномъ изъ ферверовъ, добрыхъ ангеловъ Ормузда, добровольно сходящихъ съ неба на землю въ моментъ рожденія и соединяющихся съ тѣломъ человѣка—для того, чтобы споспѣшествовать осуществленію на землѣ царства Ормузда въ его борьбѣ съ Ариманомъ. Ученіе это отжившей языческой древности, преданное забвенію самымъ временемъ и, очевидно, не согласное съ Св. Писаніемъ, не можетъ, за рѣдкими исключеніями и конечно, въ протестантскомъ богословіи (напр., Ю. Мюллеръ), имѣть сторонниковъ [1]).

б) *Традуціанизмъ* (traducere—переводить), не полагая бездны между душою и тѣломъ человѣка, предполагаетъ, что

---

[1]) Въ трогательно-поэтическую форму облечено ученіе Платона о происхожденіи души въ знаменитомъ стихотвореніи нашего Лермонтова, говорящемъ уму и сердцу даже христіанина, по скольку и въ философіи Платона выражена прекрасно часть истины (остатки добра или образа Божія въ человѣкѣ, отзвуки въ его душѣ неба и рая, имъ потерянаго, или смутное сознаніе прекраснаго и Божественнаго, живущее въ его душѣ). Это стихотвореніе „Ангелъ“ достойное упоминанія здѣсь:

По небу полуночи ангелъ летѣлъ
И тихую пѣсню онъ пѣлъ;
И мѣсяцъ, и звѣзды, и тучи толпой
Внимали той пѣснѣ святой.
Онъ пѣлъ о блаженствѣ безгрѣшныхъ духовъ
Подъ кущами райскихъ садовъ,
О Богѣ великомъ онъ пѣлъ—и хвала
Его непритворна была.
Онъ душу младую въ объятіяхъ несъ
Для міра печали и слезъ,
И звукъ его пѣсни въ душѣ молодой
Остался безъ словъ, но живой.
И долго на свѣтѣ томилась она,
Желаніемъ чуднымъ полна,
И звуковъ небесъ замѣнить не могли
Ей скучныя пѣсни земли.

Дивно-глубокое и по своему философскому содержанію стихотвореніе, особенно послѣднія шесть строкъ (въ строкахъ 5—6 снизу разрѣшается вопросъ о такъ называемыхъ прирожденныхъ идеяхъ: какое мѣткое рѣшеніе!...).

душа одинаково и въ одно время съ тѣломъ рождается или передается отъ душъ родителей ихъ дѣтямъ. Основанія для этого мнѣнія указываются и въ Библіи, напр., Бытія V, 3 („Адамъ родилъ сына по подобію своему и по образу своему“...); Д. Ап. XVII, 26 (Богъ „отъ одной крови произвелъ родъ человѣческій“); Іо. III, 6 (гдѣ подъ плотью разумѣется весь человѣкъ съ душою и тѣломъ). Изъ выдающихся представителей этой теоріи въ древнее время должно указать на *еп. Иринея Ліонскаго*, *Григорія Нисскаго* и особенно *Тертулліана;* а изъ русскихъ богослововъ она раздѣляется *арх. Херсонскимъ Иннокентіемъ* (см. „Сборникъ изъ лекцій бывшихъ профессоровъ Кіев. Д. Ак.“ 1885 г., стр. 123 и д.) и *арх. Черниговскимъ Филаретомъ* (см. Догматическое Богословіе, т. 1, стр. 320). Традуціанизмъ хорошо объясняетъ сохраненіе родоваго и видоваго человѣческаго типа (семьи, племени, человѣчества) даже въ согласіи съ біологическимъ закономъ наслѣдственности; онъ хорошо объясняетъ также наслѣдственную передачу грѣха, но совсѣмъ не объясняетъ и даже дѣлаетъ невозможнымъ происхожденіе и существованіе индивидуума составляющее несомнѣнный фактъ (Іоан. XVI, 21).

в) *Креатинизмъ* приводитъ изъ Св. Писанія многочисленныя изреченія въ доказательство того, что душа каждый разъ вновь творится Богомъ при рожденіи человѣка и вводится въ тѣло, какъ нѣкогда она была вдохнута Богомъ въ тѣло Адама (Быт. II, 7). Одни изреченія говорятъ о сотвореніи вообще всего человѣка Богомъ (какъ, напр., Д. Ап. XVII, 25; Пс. 118, 73; 138, 15; Іер. I, 5; Іов. XXXIII, 4), другія—о сотвореніи именно души (Еккл. XII, 7; Зах. XII, 1; Ис. XLII, 5; Пс. XXXII, 15). Креатинизмъ свободенъ отъ недостатковъ традуціанизма; но зато онъ не имѣетъ достоинствъ послѣдняго, и это дѣлаетъ его непригоднымъ. Очевидно, что послѣднія двѣ теоріи взаимно пополняютъ другъ друга и въ своей совокупности даютъ новую, болѣе близкую къ истинѣ.

г) *Большинство* богослововъ принимаютъ эту *смѣшанную* теорію. Она можетъ быть формулирована, приблизительно, слѣдующимъ образомъ: души человѣческія творятся Богомъ

изъ душъ родителей, а не вновь или изъ ничего, и не прямо, а посредствомъ продолжающагося дѣйствія творческаго благословенія людямъ („раститеся и множитеся“ etc.), въ отличіе отъ первоначальнаго творенія въ собственномъ смыслѣ (ex nihilo).

Въ смыслѣ гипотезы эта теорія есть одна изъ лучшихъ возможныхъ теорій: она соединяетъ въ себѣ всѣ хорошія стороны традуціонизма и креатинизма и свободна отъ недостатковъ, присущихъ каждой изъ этихъ теорій въ отдѣльности.

## 5. Назначеніе человѣка (§ 28) [1]).

Есть истина, въ признаніи которой сходятся умы самыхъ разнообразныхъ и даже противоположныхъ направленій. Всѣ согласны, что всякое живое существо стремится къ счастію и что счастіе есть цѣль, къ которой стремится и человѣкъ. Однако же согласіе это въ сущности мнимое и заключается лишь въ словѣ „счастіе“, которое представляется крайне различно. Различія здѣсь обусловливаются различіями въ представленіи о тѣхъ средствахъ или о тѣхъ благахъ, которыя ведутъ человѣка къ достиженію счастія. Впрочемъ, какъ бы ни были разнообразны этого рода представленія, всѣ они умѣщаются безъ остатка въ двухъ группахъ, совпадающихъ съ гуманистическимъ и съ религіозно-этическимъ мировоззрѣніями.

Первая этическая группа ищетъ счастіе человѣка въ такихъ или иныхъ земныхъ и относитель-

---

[1]) Вопросъ о назначеніи человѣка разрѣшается уже въ ученіи, выше излож. (§ 15), объ общей цѣли всего сотвореннаго Богомъ; но въ виду особенной своей важности онъ разсматриваться долженъ и отдѣльно.

ныхъ благахъ,—то въ матеріальныхъ, то въ духовныхъ,—даже и тогда, когда она указываетъ цѣль человѣку въ развитіи и усовершенствованіи всѣхъ благороднѣйшихъ и лучшихъ сторонъ его природы: и въ этомъ случаѣ источникъ счастія она ищетъ въ самой человѣческой природѣ, въ самомъ человѣкѣ, не выходя за предѣлы его ограниченнаго бытія. Вторая, религіозно-этическая, группа въ исканіи истиннаго блага или счастія для человѣка поднимается надъ всею областью ограниченнаго бытія къ бытію безконечно-совершенному,—къ Божеству, въ Немъ указывая источникъ всяческаго блага, а въ человѣкѣ и окружающей его внѣшней природѣ ищетъ и указываетъ не самое благо, а лишь условія къ его воспріятію или усвоенію,—не свѣтъ, не жизнь и т. д., а способность получать и отражать свѣтъ и жизнь Того, Кто есть наша Жизнь и нашъ Свѣтъ (Ев. Іо. 1, 4. 9), *о Немъ же живемъ, движемся и есмы* (Д. Ап. XVII, 28). Религія христіанская, въ частности, это внутреннее условіе видитъ въ богоподобной природѣ человѣка, сотвореннаго по образу и подобію Божію (Сир. XVII, 8—11): самымъ устройствомъ своей души человѣкъ влечется къ Богу и стремится всѣмъ существомъ своимъ къ Нему, какъ искра къ небу. Опредѣляя точнѣе цѣль человѣка, или его высшее благо, разсматриваемая религіозно-этическая группа выставляетъ положеніе, что послѣдняя цѣль или высшее благо человѣка, достойныя Творца и соотвѣтственныя самой природѣ человѣка, есть слава Божія или отображеніе совершенствъ Божіихъ въ немъ; а такъ какъ эта цѣль можетъ быть осуществляема лишь черезъ дѣятельное богоуподобленіе и черезъ постоянное и тѣсное общеніе человѣка съ

Богомъ, то богоуподобленіе и союзъ человѣка съ Богомъ употребляются, какъ термины синонимическіе для выраженія одного и того же понятія о цѣли человѣка. Прекраснымъ выразителемъ этого религіознаго воззрѣнія на цѣль человѣческой жизни въ христіанствѣ является *бл. Августинъ*, когда говоритъ: „Богъ есть источникъ нашего блаженства; Онъ есть цѣль всѣхъ нашихъ стремленій... Мы стремимся къ Нему любовью, чтобы, когда достигнемъ, намъ успокоиться [1]). По стольку мы и блаженны, поскольку достигаемъ сей цѣли. Другого блага у насъ нѣтъ никакого, кромѣ того, чтобы соединиться съ Богомъ“ (De civitate Dei. Lib. X, cap. III). И такъ, коротко говоря, Богъ, слава Божія—есть высшая и послѣдняя цѣль человѣка, а поскольку она конкретно осуществляется въ дѣятельной любви человѣка къ Богу, то можно сказать также, что человѣкъ созданъ для любви къ Богу, для служенія Ему. Не въ себѣ самомъ, не въ своемъ счастіи онъ долженъ видѣть свое назначеніе, а въ Богѣ, въ славѣ Его. Въ этой любви къ Богу, заставляющей забыть самого себя, человѣкъ обрѣтаетъ и счастіе свое,—обрѣтаетъ его именно тогда, когда менѣе всего его домогается. И это понятно. Его счастіе обусловливается его внутреннимъ совершенствомъ; совершенство же состоитъ въ его вѣрности и соотвѣтствіи богоподобной природѣ, въ отраженіи совершенствъ Божіихъ и уподобленіи Богу. Но *Богъ есть любовь*, а потому эгоизмъ въ человѣкѣ исключаетъ его совершенство, а вмѣстѣ и счастіе.

---

[1]) „Ты сотворилъ насъ для Тебя Самого; потому и мятется наше сердце, пока не обрѣтетъ Тебя“ (въ др. мѣстѣ *бл. Августинъ*, именно въ „Исповѣди“, кн. I, гл. I).

Внѣ всякаго сомнѣнія, что религіозное воззрѣніе на цѣль человѣческой жизни представляетъ собою логическій выводъ изъ религіознаго ученія о природѣ человѣка, равно какъ гуманистическія понятія о цѣли человѣка связаны съ соотвѣтственными антропологическими понятіями. Отсюда было бы ошибкою бороться съ этими понятіями этическими, пока цѣлы ихъ теоретическіе устои, представляемые антирелигіозною антропологіею. Но шаткость этихъ устоевъ уже показана выше (§ 24), а потому преимущества религіознаго воззрѣнія передъ гуманистическимъ на цѣль жизни не требуютъ разъясненій: ученія, не признающія въ человѣкѣ богоподобнаго духа или начала, возвышающаго его надъ всѣмъ его окружающимъ, не могутъ указать вѣрной цѣли и путей жизни его. На путяхъ, указываемыхъ здѣсь человѣку съ его безсмертною, небесною душою, ожидаетъ человѣка скорбь, разочарованіе, пустота, и пессимизмъ есть дитя всѣхъ ученій, дающихъ человѣку камень вмѣсто хлѣба, и скорпіона вмѣсто рыбы (Лк. XI, 11—12). Внѣ указываемой религіею цѣли, естественно, всѣ попытки сообщить полную цѣнность и смыслъ жизни окажутся безсильны и напрасны передъ требованіями человѣческаго духа, влекущаго человѣка къ небу, къ Богу. Въ настоящее время думаютъ утопить жажду безконечности въ душѣ человѣческой въ ученіи, замѣняющемъ для гуманизма религію съ истиннымъ Богомъ: ученіе это называется альтруизмомъ, который изъ любви къ ближнему дѣлаетъ культъ, а изъ человѣка—бога; служеніе человѣчеству выставляются высшею цѣлью человѣка. Жалкая фальсификація въ завѣтной области сердца, грустная форма *любленія твари*, хотя и высшей на землѣ, *паче Творца!* И человѣкъ съ его несовершенствами не

можетъ быть предметомъ всецѣло удовлетворяющей любви и поклоненія. Людямъ нужно нѣчто лучшее и большее,—*служеніе Безконечному*. Только мысль, что мы своею жизнью служимъ Богу, можетъ поднять на недосягаемую высоту смыслъ и цѣнность, повидимому, ничтожной нашей личной жизни,—поднять на такую высоту, съ которой каждый шагъ, каждое наше дѣйствіе и душевное движеніе пріобрѣтаютъ высшее значеніе и истинный смыслъ.

Въ естественныхъ религіозно-философскихъ ученіяхъ о цѣли жизни, относящихся ко второй группѣ, можно, конечно, находить лишь нѣкоторые элементы истиннаго ученія, даннаго въ Христіанствѣ: древній языческій міръ не обладалъ потребною для этого религіозною и нравственною зрѣлостью. Однако въ нѣкоторыхъ религіяхъ идея о назначеніи жизни человѣческой для славы Божіей проведена и выставляется весьма выпукло. По ученію древней брамінской религіи конечная цѣль бытія человѣка заключается въ его соединеніи или сліяніи съ Брамою, изъ котораго онъ произошелъ и котораго часть заключена въ его душѣ; цѣль эта достигается путемъ прекращенія личнаго бытія, къ которому ведутъ настойчивые подвиги самоумерщвленія въ себѣ своего „я“ и особенно подвиги борьбы съ чувственностью, съ тѣломъ. Это пантеистическое воззрѣніе на цѣль жизни человѣческой мало общаго по существу имѣетъ съ христіанскимъ воззрѣніемъ, началами котораго не требуется это духовное самоубійство: имъ отрицается не личность вообще, а эгоизмъ, и самоотреченіе является въ немъ какъ подвигъ свободной любви къ Богу, а не какъ дѣло неизбѣжности и требованіе холоднаго разума, пришедшаго къ сознанію роковыхъ законовъ бытія съ

ихъ желѣзною необходимостью, о которые разбиваются всѣ иллюзіи неумудреннаго человѣческаго сердца и разума... Богъ Христіанскій, Личный и Живой, не требуетъ Себѣ такого служенія, и истинною въ браманизмѣ остается лишь самая мысль о служеніи Божеству, какъ цѣли человѣческой жизни[1]). Гораздо чище и ближе къ истинѣ представленіе о цѣли жизни въ древне-персидской религіи (имѣвшее вліяніе и на ученіе Ст. Милля о цѣли человѣческой жизни, выраженное въ его „Опытѣ о религіи“). По ученію ея, человѣкъ нуженъ Ормузду для Его борьбы съ Ариманомъ: человѣкъ обязанъ любить и чтить Ормузда, участвовать въ Его борьбѣ съ тьмою и зломъ на землѣ и всячески содѣйствовать осуществленію на землѣ царства и славы Ормузда, наиболѣе всего личною побѣдою надъ зломъ въ себѣ самомъ. Прекрасна и трогательна мысль этого ученія, но не бросаетъ-ли оно нѣкоторой тѣни на могущество Божіе? Наибольшей высоты и чистоты мысли естественный разумъ по этому вопросу достигнулъ въ ученіи знаменитаго философа Платона, провозгласившаго Божество или Высшее Благо верховною цѣлью человѣческой жизни. Человѣкъ долженъ уподобляться Богу добродѣтелью (мудростью, умѣренностью, храбростью и справедливостью) и сремиться къ соединенію съ Нимъ чрезъ побѣду духа надъ тѣломъ, его темницею. Платонъ облекъ въ трогательно-поэтическую форму ученіе Востока о предсуществованіи душъ, ихъ паденіи и переселеніи въ тѣла на землю; онъ провозгласилъ, что истинное наше отечество, къ которому мы должны

[1]) Христіанская идея о служеніи Божеству, какъ цѣли человѣческой жизни, нашла себѣ художественное выраженіе въ повѣсти *гр. Л. Н. Толстого* „Хозяинъ и работникъ“.

стремиться, не земля, а небо. Ученіе Платона дѣлаетъ честь человѣческому (естественному) разуму; въ тоже время своею близостью къ христіанскому ученію оно свидѣтельствуетъ въ пользу послѣдняго, показывая, что Божественное Откровеніе не противорѣчитъ разуму и дается не для устраненія его, но для восполненія его немощей. А немощь разума сказывается и въ ученіи великаго служителя его, философа-Платона.

Прежде всего, его ученію не достаетъ той авторитетности и твердости, столь необходимыхъ въ данномъ случаѣ, которыя могутъ принадлежать лишь слову Самого Бога: какой человѣческій разумъ можетъ претендовать на безошибочное рѣшеніе такого вопроса, какъ вопросъ о назначеніи или цѣли человѣческаго существованія? Можетъ ли онъ приписать себѣ знаніе мыслей и намѣреній Творца? Только Самъ Творецъ можетъ сообщить намъ истину о назначеніи тварей. Такое авторитетное слово заключаетъ въ себѣ христіанская Библія,—слово Бога: *Каждаго* (изъ сыновъ Израиля)... *Я сотворилъ для славы Моей, образовалъ и устроилъ* (Ис. XLIII, 7).— *Все сдѣлалъ Господь ради Себя* (Притч. XVI, 4). И человѣкъ призывается къ прославленію имени Божія во всемъ: и въ благочестіи или добрыхъ дѣлахъ (Мѳ. V, 16 ср. 1 II. II, 12), и въ общественной жизни и дѣятельности (1 II. II, 13 и д.) въ качествѣ гражданина, и церковно-христіанской дѣятельности въ качествѣ члена Церкви (1 II. IV, 11 и д.), и въ простыхъ и повседневныхъ актахъ будничной жизни (1 Кор. X, 31), и въ молитвѣ (молитва Господня); всѣмъ существомъ своимъ,—и тѣломъ, и душею человѣкъ долженъ быть органомъ славы Божіей на землѣ (1 Кор. VI, 20).

Затѣмъ, ученіе христіанское о славѣ Божіей, какъ цѣли человѣка, предлагается въ такой совершенной и новой формѣ, въ какой мы не встрѣчаемъ его не только въ язычествѣ, но и въ подзаконномъ іудействѣ. Оно раскрывается здѣсь въ видѣ ученія о *жизни, какъ всецѣлой жертвѣ Богу,* приносимой отвѣтной любовью человѣка на безконечную любовь Бога, Сына Своего не пощадившаго по любви своей къ людямъ (Іо. III, 16; 1 Іо. IV, 9—11). Эта идея о жизни, какъ самопожертвованіи Богу, конечно, во всей полнотѣ могла раскрыться только съ пришествіемъ на землю Христа, и только чрезъ посредство Его могла войти въ сознаніе и въ сердце человѣческое, какъ и было дѣйствительно. Подзаконные люди средняго или общаго духовнаго уровня стояли въ тѣхъ внѣшнихъ отношеніяхъ человѣка къ Богу, которыя называются юридическими, когда въ основу ихъ полагается начало одной строгой справедливости, а не начало несчитающейся съ Богомъ и самоотверженной любви,—служенія Богу по одной любви къ Нему, какъ Онъ Самъ далъ на служеніе роду человѣческому Сына Своего единственно по любви къ людямъ. Такія новыя отношенія открылись въ Новомъ Завѣтѣ съ явленіемъ Сына Божія на землю. Только на почвѣ этихъ новыхъ отношеній человѣка къ Богу и могла возникнуть разсматриваемая идея, которая и сдѣлалась центральною и господствующею въ христіанскомъ самосознаніи и настроеніи. Истинно-христіанское настроеніе вытекаетъ изъ сознанія, что въ насъ нѣтъ ничего, что было бы отъ насъ, а потому—наше, *для насъ* (1 Кор. IV, 7, III, 23): все отъ Бога, и потому—все для Бога, и наши дѣла, и наши чувства, и наши слова,

и наши мысли и намѣренія—все должно быть неумолкаемымъ гимномъ Богу, благоухающимъ ароматомъ жертвы Ему. Идеальное осуществленіе такого христіанскаго настроенія мы видимъ и въ св. ап. Павлѣ, сказавшемъ и осуществившемъ въ своей дивно-великой жизни слѣдующія слова: *Азъ закономъ закону умрохъ, да Богови живъ буду: Христови сораспяхся. Живу же не къ тому Азъ но живетъ во мнѣ Христосъ* (Гал. II, 19—20). *Мнѣ бо еже жити, Христосъ: и еже умрети, пріобрѣтеніе есть* (Фил. I, 21).... *Вмѣняю вся въ тщету быти за превосходящее разумѣніе Христа Іисуса, Господа моего* (Фл. II, 8). *Христосъ за всѣхъ умре, да живущіи не къ тому себѣ живутъ, но Умершему за нихъ и Воскресшему* (2 Кор. II, 15). Ап. Павелъ смотритъ на всякаго христіанина, какъ на человѣка, который принадлежитъ не себѣ, а Христу (1 Кор. 3, 23: „мы—Христовы“); всякій шагъ его жизни, всякое дѣло его имѣетъ свою цѣль не въ немъ самомъ, а во Христѣ, и получаетъ значеніе постольку, поскольку всѣмъ этимъ выражается стремленіе жить для славы Христа,—для Христа (Рм. XIV, 6—9). И ѣсть, и пить, и иное что дѣлать человѣкъ долженъ дѣлать такъ, какъ бы это нужно было не ему лично, а Богу (1 Кор. X, 31). Вотъ принципъ, котораго долженъ держаться христіанинъ по слову ап. Павла: ...„Все, что вы дѣлаете словомъ или дѣломъ, все дѣлайте отъ души, какъ для Господа, а не для человѣковъ, зная, что въ воздаяніе отъ Господа получите наслѣдіе: ибо вы служите Господу Христу“ (Кол. 3, 17. 23—24). „Господу служите“ (Рм. XII, 11). Поэтому, „Говоритъ ли кто, говори, какъ слова Божіи; служитъ ли кто, служи по силѣ, какую даетъ Богъ, чтобы во всемъ про-

славлялся Богъ чрезъ Іисуса Христа“ (1 II. IV, 11 ср. Рм. XII, 1—2); рабы должны повиноваться и служить господамъ, какъ если бы они служили не людямъ, а Самому Христу (Еф. VI, 5—8 ср. Кол. III, 22). Вообще, мы должны изображать изъ себя „жертву живую, святую и благоугодную Богу для разумнаго служенія Ему“ (Рмл. XII, 1 ср. 1 II. II, 5), такъ какъ все произошло отъ Бога, а потому и принадлежитъ Богу, въ томъ числѣ и мы съ тѣломъ и душой (Рм. XI, 36; Кол. 1, 16; Евр. II, 6; Апок. IV, 11 и др.).

## Разъясненія.

1. *Нравственно-практическія слѣдствія догмата.* а) Это сознаніе, повышая личное самочувствіе и жизненную энергію вообще, надѣляетъ всякаго необходимою нравственною и умственною энергіею къ тому дѣлу, къ которому онъ призванъ по своему соціальному положенію: въ немъ даются силы должнымъ образомъ проходить свое земное призваніе.

б) Только при такомъ сознаніи жизнь человѣческая во всемъ объемѣ своихъ проявленій становится не шуткою, а серьезнымъ дѣломъ, *долгомъ*: легкомысленное отношеніе къ себѣ невозможно въ томъ, кто считаетъ свою жизнь служеніемъ Богу. Жизнь должна быть достойна Бога.

в) Сознаніе это, кладя печать серьезности на жизнь, въ то же время даетъ человѣку необходимый въ тяжелой жизненной борьбѣ запасъ мужества, самообладанія, спокойствія. Не можетъ быть не спокоенъ за всякое дѣло тотъ, кто видитъ въ немъ дѣло Божіе; неудачи не отнимутъ у него увѣренности и бодрости духа: только эгоизмъ плачетъ, горюетъ, отчаивается, потому что за него некому заступиться.

г) Идеею жизни, какъ жертвы, обусловливается типъ истинно-христіанскаго самосознанія, которое не есть исключительно ослабляющее и уничтожающее смиреніе и не есть самоувѣренность. Въ ней находитъ свое разрѣшеніе антиномія смиренія и увѣренности: безъ нея смиреніе переходило бы въ забитую пассивность, а чувство силы и увѣренности въ непріятную самоувѣренность. Такимъ-то образомъ создается типъ христіанина твердаго и увѣреннаго въ смиреніи и смиреннаго въ твердости и увѣренности. И смиреніе, и увѣренность равно дѣйствуютъ въ его жизни—только такъ, что первое относится имъ къ его жизни или служенію постольку, поскольку это служеніе—его лично служеніе, человѣка ограниченнаго и слабаго, а второе относится къ тому же служенію постольку, поскольку оно сознается служеніемъ великому дѣлу, истинѣ, добру,—служеніемъ Богу. Типъ такого самосознанія мы укажемъ, напр., въ апостолѣ Павлѣ (см. относящіяся къ его характеристикѣ слѣдующія изъ многихъ мѣстъ: 1 Кор. II, 16; VII, 40; XI, 1—2; Фил. III, 12—14; 1 Кор. XV, 10; 2 Кор. I, 12; V, 13; X. 1. 8; X, 9—18; XI, 5—6. 23—30; XII, 1—7, особ. 5; XII, 11—13 и др.).

д) Сознаніе своей жизни, какъ жертвы Богу, обусловливаетъ дѣйствительность и истинность молитвы. Правильно молиться научилъ людей только Христосъ, потому что совершенная молитва стала возможна лишь тогда, когда утвердилась идея о совершенномъ нашемъ единствѣ съ Богомъ (1 Іо. 3, 18—24) и о нашей жизни, какъ служеніи Богу. Сущность молитвы—*Да будетъ воля Твоя*: но такъ можно стало молиться тогда, когда человѣкъ замѣнилъ свою волю волею Бога и сталъ исполнять ее по любви къ Нему. Необходимая при молитвѣ вѣра въ исполненіе просимаго вытекаетъ изъ сознанія гармоніи нашей воли съ Божественною; а сознаніе это дается только любви къ Богу (къ ученію о христіанской молитвѣ см. слѣд. м.: Рмл. VIII, 26—28; Мѳ. XXVI, 39; Іак. V, 15—16; Мѳ. VI, 7—13; Іо. XIV, 13—14; XVI, 23—24. 26—27).

2. *Абсолютная и относительная цѣль человѣческой жизни.* Высшая и послѣдняя цѣль человѣческой жизни—служеніе Богу и соединеніе съ Нимъ. Но съ поврежденіемъ человѣческой природы эта цѣль нѣсколько видоизмѣняется или даже уступаетъ мѣсто другой, которая, собственно говоря, представляетъ въ отношеніи къ первой средство. Падшій человѣкъ можетъ осуществить свое назначеніе не иначе, какъ только освобожденіемъ отъ зла, вошедшаго въ него; отсюда искупленіе или освобожденіе отъ зла для падшаго человѣка становится ближайшею, временною цѣлью его существованія на землѣ. Точнѣе, эта временная и относительная цѣль человѣческой жизни состоитъ въ возможномъ для каждаго усвоеніи всѣхъ плодовъ спасительнаго явленія Сына Божія чрезъ пріобщеніе къ основанному Имъ на землѣ благодатному обществу или царству (Церкви), чрезъ покорность дѣйствующей въ мірѣ и постепенно все себѣ покоряющей благодати евангельской. Въ этомъ—весь смыслъ жизни отдѣльныхъ лицъ, цѣлыхъ народовъ и всей человѣческой исторіи: все и всѣхъ Промыслъ Божественный ведетъ къ покорности Христу, Царю великаго благодатнаго Царства; все должно быть покорено Ему. А когда все покорится Ему и будутъ низложены всѣ враги Его царства, включая сюда и смерть, тогда конецъ исторіи человѣческой,—конецъ—землѣ, конецъ—земнымъ царствамъ: будетъ одно царство,—царство Христово. вездѣ будетъ небо и *будетъ Богъ всяческая во всемъ* (см. 1 Кор. XV, 24—28)!

3. *Апоскопіологія* въ области этической или отрицаніе цѣли и смысла человѣческой жизни можетъ быть выводомъ изъ общаго философскаго миросозерцанія, въ родѣ матеріализма или эволюціонизма, отрицающихъ Разумъ въ мірѣ; или же, какъ по большей части бываетъ, слѣдствіемъ цѣлаго ряда житейскихъ неудачъ и разочарованій, давленія на впечатлительную и чуткую душу зла жизни. Выразителемъ этого настроенія является, напр., нашъ Пушкинъ въ своемъ извѣстномъ стихотвореніи, вызвавшемъ, въ видѣ критики, от-

вѣтное стихотвореніе *Моск. митроп. Филарета*. Пушкинъ писалъ:

Даръ напрасный, даръ случайный,
Жизнь, зачѣмъ ты мнѣ дана?
Иль зачѣмъ судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?

Кто меня враждебной властью
Изъ ничтожества воззвалъ,
Душу мнѣ наполнилъ страстью,
Умъ сомнѣньемъ взволновалъ?..

Цѣли нѣтъ передо мною,
Сердце пусто, празденъ умъ,
И томитъ меня тоскою
Однозвучный жизни шумъ.

*Моск. митр. Филаретъ* исправилъ и передѣлалъ это стихотвореніе, въ духѣ христіанскомъ, слѣдующимъ образомъ:

Не напрасно, не случайно
Жизнь отъ Бога мнѣ дана,
Не безъ Бога воли тайной
И на казнь осуждена.

Самъ я своенравной властью
Зло изъ темныхъ безднъ воззвалъ,
Самъ наполнилъ душу страстью,
Умъ сомнѣньемъ взволновалъ.

Вспомнись мнѣ, Забвенный мною!
Просіяй сквозь сумракъ думъ—
И созиждется тобою
Сердце чисто, свѣтелъ умъ.

Прекрасное выраженіе нашло себѣ христіанское ученіе о цѣли человѣческой жизни у великаго нашего свѣтскаго писателя-христіанина Гоголя. „Я“, говоритъ онъ, „убѣждаюсь ежедневнымъ опытомъ всякаго часа и всякой минуты, что здѣсь, въ этой жизни, мы должны работать *не для себя, но для Бога*... Даже въ минуты увеселеній нашихъ не должны мы отлучаться мыслью отъ Того, Который глядитъ на насъ и въ минуты увеселеній нашихъ... Будемъ стараться, чтобы всѣ наши занятія были устремлены на прославленіе имени Его, и вся наша жизнь была неумолкаемымъ Ему гимномъ“ (Изъ письма къ гр. М. А. Віельгорской, отъ 1849 г. апр. 16, въ В. Е. 1889 г. XI, стр. 143).

# V.

# ТВАРЬ ВЪ ЕЯ ЗАВИСИМОСТИ ОТЪ ТВОРЦА

или

# УЧЕНІЕ О ПРОМЫСЛѢ БОЖІЕМЪ.

## 1. Понятіе о Промыслѣ Божіемъ и связь его съ твореніемъ міра (§ 29).

Шестымъ днемъ закончилось твореніе міра и „въ седьмый день Богъ почи отъ дѣлъ Своихъ" (Б. 2, 1—3); но дѣятельность Божія въ отношеніи къ міру не прекратилась, а лишь видоизмѣлась—въ промышленіе о мірѣ.

Промыслъ или Провидѣніе (Πρόνοια, Providentia) [1]) есть дѣйствіе всемогущей и премудрой Любви Божіей, непрестанно оберегающей (сохраняющей) все ею созданное и всякое созданіе Свое направляющей къ назначенной ему цѣли многоразличными способами, какъ-то: содѣйствіемъ добру, противодѣйствіемъ злу,

[1]) Слово это употребляется въ Библіи лишь въ кн. Іова (XXXVIII, 2; XXXIV, 13; XLII, 3) и въ Прем. XIV, 3. XVII, 2 f. въ отношеніи къ Богу.

обращеніемъ послѣдствій зла въ добро,—и многими другими невѣдомыми и неисповѣдимыми путями. Самъ Господь І. Христосъ засвидѣтельствовалъ въ непререкаемо-ясныхъ выраженіяхъ непрестанную промыслительную дѣятельность Божію въ мірѣ передъ іудеями: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іо. V, 17), а св. евангелистъ Іоаннъ открываетъ свое благовѣстіе ученіемъ о происхожденіи и зависимости всего существующаго (κόσμος) отъ Слова, Сына Божія, Который, давъ начало всему сущему, какъ Творецъ, и потомъ продолжалъ быть источникомъ и опорою его, какъ Промыслитель, невидимо соприсутствуя міру скрытою Силою жизни и свѣта даже въ то время, когда великая тьма зла окутывала міръ, т. е. въ дохристіанскій періодъ исторіи: *Въ Томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ. И свѣтъ во тьмѣ свѣтится, и тма его не объятъ... Въ мірѣ бѣ, и міръ тѣмъ бысть* (I, 4—5. 10).

Не безъ особеннаго намѣренія слово Божіе поставляетъ рядомъ твореніе и промышленіе Божіе, когда говоритъ: *Въ мірѣ бѣ, и міръ тѣмъ бысть* [1]). Не раздѣляя творенія и промышленія, оно тѣмъ самымъ указываетъ на ихъ тѣсную взаимную связь,—настолько тѣсную, что въ христіанскомъ сознаніи они должны сливаться въ одинъ цѣльный великій актъ откровенія Божественной любви въ мірѣ, въ которомъ твореніе есть начало, а промышленіе—неизбѣжное его продолженіе (см. § 22, разъясненіе 3-е). Если вникнемъ въ сущность христіанскаго ученія о происхожденіи міра или сотвореніи его, то поймемъ, что ученіе о промышленіи должно являться единствен-

[1]) Это сопоставленіе въ Библіи обычно, см., напр., Пс. 103, кн. Іова, гл. XXXVII—XXXVIII: здѣсь промышленіе и твореніе не раздѣляются.

нымъ выводомъ изъ него. Ученіемъ о сотвореніи міра изъ ничтожества (§ 15) не оставляется мѣста для автономіи (самоуправленія) міра, которая еще понятна была бы нѣсколько въ дуалистической космогоніи, допускающей независимость матеріальнаго субстрата міра, но не въ христіанскомъ ученіи: истинное, т. е. самосущее, бытіе принадлежитъ одному Богу, и міръ, вызванный къ бытію изъ ничтожества, можетъ сохранять свое бытіе лишь въ зависимости отъ Самосущаго Бытія. Если бы въ немъ отсутствовало это Бытіе, то и міра не было бы. Изъ ученія о побужденіяхъ и цѣли сотворенія міра (§ 16) также необходимо слѣдуетъ промышленіе Бога о мірѣ. Присутствіе Бога въ мірѣ логически неизбѣжно предполагается тѣми воззрѣніями, которыя отрицаютъ случайность происхожденія міра (напр., сотвореніе міра Богомъ для забавы, для безцѣльнаго упражненія могущества и т. п.) и допускаютъ его необходимость. Пантеистическія воззрѣнія представляютъ эту необходимость міра въ такомъ видѣ, что не остается мѣста самой идеѣ Божественнаго Промысла, и правильное пониманіе ея дается лишь въ христіанскомъ ученіи. Міръ ненуженъ для Бога, но вмѣстѣ съ тѣмъ его бытіе имѣетъ разумный и серьезный смыслъ; твореніе его не есть событіе въ дѣятельности Божественной случайное, мимолетное, внѣшнее въ отношеніи къ Бытію Божественному, но стоитъ во внутреннемъ и близкомъ отношеніи къ Божественному бытію уже по тому самому, что Богъ создаетъ міръ не въ шутку, не для забавы и т. п., а по нѣкоторымъ внутреннимъ требованіямъ Своего разумнаго Существа. И человѣкъ всегда поставляетъ свое бытіе въ тѣсную связь съ произведеніями своего духа, выражающими его внутреннія требованія, и

не можетъ поставить себя внѣ всего того, что въ его дѣятельности имѣетъ характеръ серьезности и разумности: художникъ живетъ въ своихъ картинахъ, поэтъ—въ книгахъ, политическій дѣятель—въ своихъ дѣяніяхъ и т. п.; вездѣ истинно-разумные плоды духа не забываются ихъ виновниками. Созданіе міра есть дѣло величайшей премудрости, а общеніе Бога съ міромъ—естественное послѣдствіе этого. Богъ, такъ сказать, навсегда пріобщается міру въ самомъ актѣ премудраго созданія міра, который есть мысль и дѣло Божіе: будучи мыслью и дѣломъ Божіимъ, міръ не можетъ быть мыслимъ въ разобщеніи съ Верховнымъ Разумомъ, вдали отъ Бога, брошеннымъ и забытымъ... И люди не забываютъ и не бросаютъ своихъ великихъ произведеній, но живутъ въ нихъ и чрезъ нихъ... Побужденіе для творенія міра Богомъ, намъ открытое, есть любовь Бога къ твари (§ 16, ст. 2). Спрашивается, какъ возможны были бы для любви забвеніе и отчужденіе отъ міра безъ противорѣчія природѣ любви, сущность которой есть стремленіе къ самосообщенію и общенію съ другими? Наконецъ, промышленіе о мірѣ вытекаетъ и изъ ученія о цѣли сотворенія міра—прославленія или откровенія Бога въ твари чрезъ единеніе ея съ Творцемъ. По смыслу этого ученія, указанная цѣль достигается тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе единеніе твари съ Творцемъ; близость Живого Бога къ жаждущей Его твари или Промыслъ Божій есть посему прямой выводъ изъ ученія о цѣли міра.

## 2. Предметы Божественнаго Промысла (§ 30).

Предметомъ Божественнаго Промышленія служитъ все существующее или сотворенное Богомъ—великое и „малое", цѣлое и части, родовое и индивидуальное бытіе. Богъ промышляетъ о всей вселенной и о всей землѣ (Пс. 92, 1 ср. 95, 9—10: Іов. XXXIV, 13), о народахъ (Іов. XII, 23—25; Пс. XXXII, 10—12: Дан. II, 21. IV, 14; Притч. VIII, 15—16 и мн. др.), объ отдѣльныхъ людяхъ или о каждомъ человѣкѣ, о всѣхъ живыхъ существахъ, даже объ отдѣльныхъ экземплярахъ каждаго вида существъ (Мѳ. X, 29—31), и не только о живыхъ существахъ, но и о самомалѣйшей неодушевленной вещи (Лк. XVIII, 18: Мѳ. X, 29).

*Всеобщность* Промысла есть принадлежность только Христіанскаго ученія: естественный разумъ въ языческихъ религіяхъ древности и въ философіи, проникнутый языческимъ духомъ, не идетъ далѣе признанія *общаго Промысла* (Providentia generalis), т. е. того его вида, который относится къ родовому бытію, и отрицаетъ *частный* Промыслъ, предметомъ котораго служатъ отдѣльныя существа (Providentia specialis vel specialissima). Богъ, такимъ образомъ, по смыслу этого воззрѣнія, можетъ промышлять: а) о цѣломъ человѣчествѣ—такъ, что цѣлые народы и тѣмъ болѣе отдѣльные люди должны являться уже средствомъ для промышленія или устроенія судебъ цѣлаго человѣчества; или б) объ отдѣльныхъ народахъ, причемъ средствами становятся одни индивидуумы. Мысль объ универсальномъ характерѣ Промысла Божественнаго въ исторіи принадлежитъ болѣе европейскому языческому разуму, усвоившему

христіанскую идею о человѣчествѣ (Гердеръ, Лессингъ, Гегель и др.), а вторая мысль—языческой древности, не возвышавшейся почти надъ узкимъ національнымомъ (§ 27, разъясн. 1—2). Это стоитъ вообще въ связи съ разширеніемъ умственнаго кругозора, обусловленнаго болѣе широкимъ знакомствомъ новаго времени съ природою: для древняго человѣчества весь міръ Божій сходился въ одну маленькую группу, занимаемую нашею солнечною системою, илидаже въ одну точку, занимаемую землею; но микроскопъ и телескопъ раздвинули границы бытія въ безпредѣльность (§ 22, разъясн. 2-е о возможности представлять міръ безграничнымъ по пространству и населеннымъ разумными существами). Точно также раздвинулись и историческія перспективы разширеніемъ историческаго опыта и историческаго поля, на которомъ не только отдѣльное маленькое „я“, но и цѣлые народы являются нашему сознанію, въ вереницѣ исчезнувшихъ и исчезающихъ царствъ и народовъ, какимъ-то ничтожествомъ. Современный языческій разумъ, добровольно погрузившійся въ созерцаніе чувственно-конечнаго бытія, чувствуетъ себя подавленнымъ и приниженнымъ этою громадою („природа“), которой онъ позволилъ поглотить себя. Если для древнихъ людей самая земля и многое на землѣ было чѣмъ-то великимъ, достойнымъ вниманія боговъ, то для современнаго язычника, прозрѣвшаго необъятность придавливающей его громады, уже не можетъ быть ничего великаго на землѣ, и самая земля, на которой онъ живетъ,—для него ничтожный атомъ, затерянный въ безбрежномъ океанѣ мірозданія, а человѣческая исторія—минутная драма или комедія въ темной безднѣ вѣчности. Magna dii curant, parva negligunt (боги заботятся о великомъ и

пренебрегаютъ малымъ), любилъ повторять въ древности *Цицеронъ* (De natura deorum lb. XI, 36 etc,): но и *Аристотель* не находилъ ничего великаго и достойнаго вниманія боговъ на землѣ, когда ограничивалъ Промыслъ небомъ (*Diog. Laërtii* Vita Arist· и *Eusevii* Praeparatio evangelica). Современный человѣкъ нигдѣ не находитъ великаго и не хочетъ искать Провидѣнія и на небѣ, не надѣясь найти его. Тѣмъ болѣе онъ не способенъ усвоить христіанскую мысль, что въ очахъ Божественнаго Провидѣнія дорого каждое человѣческое существо, приписывая ее невѣжеству и эгоистической иллюзіи. Онъ еще можетъ, пожалуй, допустить Бога, „Который управлялъ бы міромъ посредствомъ общихъ законовъ, и имя Котораго произносилось бы только въ великихъ событіяхъ исторіи. Но, чтобы маленькое, бѣдное, земное существо пользовалось въ свою очередь попеченіемъ Предвѣчнаго; чтобы оно допускало Его участіе уже не въ великихъ событіяхъ міра, а въ скромныхъ размѣрахъ своего жалкаго существованія; чтобы оно мнило себя предметомъ Его любви и внимательныхъ заботъ? Вы можете быть увѣрены, что такой человѣкъ возбудитъ въ другихъ только удивленіе или даже смѣхъ. Наиболѣе снисходительные перенесутъ эту наивную самоувѣренность вѣрующаго человѣка, потому что она для него служитъ источникомъ утѣшенія; большинство же будетъ издѣваться надъ нею. Какъ! скажутъ они, не странно-ли предполагать что Всемогущій вмѣшивается въ событія такой ничтожной цѣны? Развѣ связывать Его имя съ обыденными мелочами жизни не значитъ унижать Его? Покажите намъ Его вмѣшательство въ великіе законы природы или въ исторію, соединяйте Его имя съ великими событіями жизни или съ религіозными

обрядами: но не оскверняйте Его, пріобщая Его къ вашимъ планамъ, къ вашимъ обыденнымъ заботамъ, скоротечнымъ радостямъ или же къ вашимъ маленькимъ печалямъ, которыя до Него не достигаютъ„ [1]). Такъ еще и въ языческой древности разсуждалъ *Плиній*, когда писалъ: „Смѣшно воображать, чтобы Высочайшее Существо заботилось о человѣческихъ дѣлахъ и унижалось такимъ скучнымъ и мелкимъ занятіемъ". Конечно, эта необъятная громада мірозданія стоитъ и передъ христіанскимъ сознаніемъ, но не подавляющимъ чудовищемъ, а картиною необъятнаго могущества, величія и благости Творца, соединившаго Свое безпредѣльное величіе (наглядно отразившееся въ безпредѣльности міра) съ любовью къ маленькому и ничтожному существу, какъ человѣкъ. *Когда взираю я на небеса Твои, дѣло Твоихъ перстовъ, на луну и звѣзды, которыя Ты поставилъ: что что есть человѣкъ, что Ты помнишь его, и сынъ человѣческій, что Ты посѣщаешь его?* (Пс. VIII, 4—5). *Господи, что есть человѣкъ, что Ты знаешь о немъ, и сынъ человѣческій, что обращаетъ на него вниманіе? Человѣкъ подобенъ дуновенію, дни его, какъ уклоняющаяся тѣнь* (П. CXLIII, 3—4)—вотъ что возбуждаетъ въ сердцѣ христіанина созерцаніе величія мірозданія! Но въ современномъ языческомъ сердцѣ оно вызываетъ тѣ мысли и чувства, которыя прекрасно изображены еще мудрецомъ Ветхаго Завѣта: *„я скроюсь отъ Господа; неужели съ высоты кто вспомнитъ обо мнѣ? Во множествѣ народа меня не замѣтятъ; ибо что душа моя въ неизмѣримомъ созданіи? Вотъ небо и небо небесъ — Божіе бездна и земля колеблются отъ посѣщенія Его. Равно сотрясаются*

---

[1]) Берьсе „Бесѣды", т. 2: *Фатализмъ.*

*отъ страха горы и основанія земли, когда Онъ взираетъ. И этого не можетъ понять сердце; а пути Его кто постигнетъ? Какъ вѣтеръ, котораго человѣкъ не можетъ видѣть, такъ и большая часть дѣлъ Его сокрыты. Кто возвѣститъ о дѣлахъ правосудія Его? или кто будетъ ожидать ихъ? ибо далеко это опредѣленіе". Скудный умомъ думаетъ такъ,* замѣчаетъ мудрецъ, *и человѣкъ неразумный и заблуждающійся размышляетъ такъ глупо* (Сир. XVI, 16—23). Къ разряду скудныхъ умомъ—увы!—приходится отнести и тѣхъ мудрыхъ сего міра, которые принимаютъ одинъ только всеобщій Промыслъ: отрицаніе частнаго Промысла равносильно отрицанію Промысла вообще. Съ этой точки зрѣнія на отношеніе Верховнаго Разума къ міру теряетъ самостоятельное значеніе и цѣнность все частное и индивидуальное: оно приносится въ жертву всеобщаго и цѣлаго и служитъ его средствомъ. Индивидуумы и цѣлые народы — это подмостки и лѣса въ возводимомъ десницею Верховнаго Зодчаго зданіи исторіи, воздвигаемые на время и убираемые по мѣрѣ надобности; они—то же, что цифры въ выкладкахъ, нужныя пока лишь производится вычисленіе, стираемыя и зачеркиваемыя по полученіи искомаго итога... Эта безсердечная и мрачная философія настолько же безсмысленна, насколько и безсердечна: она утверждаетъ цѣлое посредствомъ отрицанія этого же цѣлаго, т. е. составляющихъ его частей; она на словахъ признаетъ разумность историческаго процесса, но на дѣлѣ лишаетъ его всякаго смысла и значенія, превращая въ служеніе пустой абстракціи и принося въ жертву ей все живое и дѣйствительное; она зачеркиваетъ человѣка ради отвлеченнаго понятія!...

Корни этой языческой философіи глубоко лежатъ въ общемъ языческомъ настроеніи ума и сердца и въ ложныхъ языческихъ понятіяхъ о Богѣ, о человѣкѣ, о добрѣ и т. д.

Во-первыхъ, въ основаніи этой философіи лежитъ ложное понятіе о Богѣ, о Его велиніи и достоинствѣ, о достоинствѣ вообще. Язычество не возвысилось до истиннаго понятія обо всемъ этомъ и не можетъ понять того достоинства и того величія въ Богѣ, о которомъ намъ возвѣщено въ Евангеліи: величіе Бога не въ Его недоступности, а наоборотъ въ безпредѣльной любви къ человѣку. Кромѣ того мы пріучены пріурочивать достоинство и величіе не къ гордости и высокомѣрію, но къ простотѣ и смиренію. У насъ, въ нашемъ сердцѣ и умѣ, нѣтъ никакихъ препятствій къ убѣжденію въ необыкновенной близости Божества къ намъ, къ каждому изъ насъ, съ тѣхъ поръ, какъ Оно сошло къ намъ безпредѣльною любовью въ Лицѣ Сына Божія І. Христа и открыло намъ, что Богъ—Отецъ нашъ, и напечатлѣло въ душѣ нашей невѣдомый прежде образъ Божества, слившъ его съ любвеобильнымъ и кроткимъ ликомъ Распятаго Христа.

Язычеству, во-вторыхъ, всегда не доставало истиннаго понятія о цѣнности человѣческой личности, которую оно всегда приносило и приноситъ въ жертву обществу и государству, какъ простое средство,— какъ въ политикѣ, такъ и въ этикѣ. Въ этомъ случаѣ оно руководствуется внѣшнею чисто-количественною мѣркою цѣнности: цѣлое больше части, общество— больше индивидуума, и индивидуумъ существуетъ исключительно для общаго, не имѣя никакой самостоятельной цѣнности. Если бы оно болѣе жило внутреннею жизнью, то, можетъ быть, въ безсмертномъ

богоподобномъ духѣ каждаго человѣка увидѣло бы основаніе къ признанію абсолютной цѣнности человѣческой личности. Но у язычества, если можно такъ выразиться, отсутствуетъ чувство души, а вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютной цѣнности личности, потому-то оно ищетъ достоинство человѣка внѣ его, качество размѣниваетъ на количество и не рѣшается признать какую-либо цѣнность за единицами внѣ образуемаго или общаго итога или общества. Мы узнаемъ объ абсолютной цѣнности человѣческой личности изъ христіанскаго Божественнаго откровенія, изъ Евангелія. Самъ Господь научилъ насъ уважать каждую человѣческую личность, какъ бы ни казалась она намъ ничтожною, ибо Онъ пришелъ взыскать и спасти всякую погибшую душу; изъ краткаго и драгоцѣннаго времени Своего пребыванія на землѣ Онъ удѣлялъ часы и цѣлые дни любвеобильному общенію и спасительной бесѣдѣ со всякою душою, искавшею истины: Онъ бесѣдуетъ съ простою женщиною Самарянкою, съ фарисеемъ Никодимомъ и т. д., не нуждаясь въ обширной и избранной авдиторіи: какъ Пастырь, Онъ ищетъ всякую заблудшую овцу; всѣхъ призываетъ на пиръ небесный къ вѣчной неизреченной славѣ Отца Своего. И Онъ словомъ также училъ о достоинствѣ и цѣнности каждой отдѣльной человѣческой личности, когда говорилъ, что по цѣнности въ сравненіи съ нею ничто не можетъ идти въ мірѣ, и самый міръ: *Кая бо польза человѣку, аще міръ весь пріобрящетъ, душу же свою отщетитъ? Или что дастъ человѣкъ измѣну за душу свою?* (Мѳ. XVI, 26 и Лк. IX, 25 ср. Мѳ. XII, 12; Л. XII, 24; Мѳ. X, 31; VI, 25. 26. 30). Кто не знаетъ также притчъ о драхмѣ потерянной, объ овцѣ пропавшей, говорящихъ, какъ дорога въ очахъ Бо-

жіихъ каждая человѣческая душа? *Что вамъ мнится; аще будетъ нѣкоему человѣку сто овецъ и заблудитъ едина отъ нихъ: не оставитъ ли девять-десятъ и девять въ горахъ, и шедъ ищетъ заблуждшія; И аще будетъ обрѣсти ю, аминь глаголю вамъ, яко радуется о ней паче, неже о девятидесятихъ и девяти не заблуждшихъ. Тако нѣсть воля предъ Отцемъ вашимъ небеснымъ, да погибнетъ единъ отъ малыхъ сихъ* (Мѳ. XVIII, 12—14 ср. Лук. XV, 4—10). Господь учитъ насъ не презирать ни одной души, сколь бы малою ни была она въ нашихъ глазахъ, когда говоритъ: *Блюдите, да не презрите единаго отъ малыхъ силъ: глаголю бо вамъ, яко ангели ихъ на небесѣхъ выну видятъ лице Отца Моего небеснаго. Пріиде бо Сынъ человѣческій взыскати и спасти погибшаго* (Мѳ. XVIII, 10—11).

Языческая аргументація въ пользу отрицанія частнаго Промысла не представляется сильною. Говорятъ, не достойна Бога забота о мелкомъ и незначительномъ существованіи, какъ существованіе всякой отдѣльной заурядной личности; мысль о такихъ отношеніяхъ Бога къ людямъ внушается гордостью и самолюбіемъ. Въ дѣйствительности же мысль эта внушается человѣку его сердцемъ и природою, говорящими о близости къ каждому изъ насъ и о любви къ намъ Божества (Д. А. XVII, 27; Пс. CXVIII, 151; CXIIV, 17—20; LXXII, 23—28). Мысль эта внушается и простымъ здравымъ смысломъ, говорящимъ, во-первыхъ, что сотворенное Богомъ должно быть и достойно Его промышленія, и если было бы „оскорбительно управлять (промышлять), то болѣе бы оскорбительно для Бога сотворить“ [1]); что, во-

[1]) *Св. Амвросій* De officiis Lib. I, cap. 13. Эта мысль заключается и въ словахъ премудраго: *Господь сотворилъ малаго и великаго и одинаково промышляетъ о всѣхъ* (Прем. VI, 7). Она выражена прямо: *Ты любишь все существующее, и ничѣмъ не гнушаешься, что сотворилъ; ибо не создалъ бы, если*

вторыхъ, съ абсолютной точки зрѣнія, для Бога не можетъ быть ничего великаго на землѣ въ смыслѣ человѣческомъ, какимъ представляется человѣку, напр., народъ или человѣчество въ сравненіи съ отдѣльнымъ человѣкомъ: „Вотъ народы", написано у пр. Исаіи,—„какъ капля изъ ведра, и считаются какъ пылинка на вѣсахъ. Вотъ, острова какъ порошинку поднимаетъ Онъ... Всѣ народы передъ Нимъ какъ ничто: менѣе ничтожества и пустоты считаются у Него... Живущіе (на землѣ) какъ саранча передъ Нимъ"... (Ис. XL, 15 и д.). Наконецъ, спросимъ съ однимъ глубокомысленнымъ проповѣдникомъ—богословомъ: „съ какихъ это поръ открыли, что дѣйствительное величіе неспособно заниматься тѣмъ, что кажется малымъ? Назовете ли вы великимъ поэта, который, будучи занятъ планомъ какой-нибудь эпопеи, разсудитъ, что гармонія, ритмъ и чистота слога суть мелочи недостойныя его? Назовете ли вы великимъ человѣкомъ человѣка государственнаго и полководца, которые въ своихъ планахъ административныхъ или военныхъ думали бы, что могутъ обойтись безъ маленькихъ вещей? Кто не видитъ, напротивъ, что самымъ очевиднымъ признакомъ истиннаго величія служитъ то, что оно разомъ господствуетъ надъ всѣмъ, что оно охватываетъ своимъ обширнымъ и точнымъ взглядомъ цѣлое и части, что оно разомъ видитъ оба конца цѣпи, не забывая ни одного звена въ ней!... Возвысьте теперь этотъ чудный даръ генія до его наивысшаго могущества, возьмите его въ самомъ источникѣ, въ самомъ Богѣ, и вы будете имѣть въ лонѣ самаго внушающаго ве-

*бы что ненавидѣлъ. И какъ могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотѣлъ? Или какъ сохранилось-бы то, что не было призвано Тобою? Но Ты все щадишь, потому что все Твое, Душелюбивый Господи. Нетлѣнный Твой духъ пребываетъ во всемъ...* (Прем. XI, 25—27. XII, 1).

*

личія, самую внимательную заботливость, самое бдительное Провидѣніе. Вы будете имѣть верховное Существо, котораго ничто не ограничиваетъ, но отъ котораго также ничто не ускользаетъ, даже воробей“...[1]).

И такъ, всякое отдѣльное человѣческое существо, какъ бы мало оно ни казалось, служитъ предметомъ Божественнаго Промысла и не можетъ сказать: „я скроюсь отъ Господа; неужели съ высоты кто вспомнитъ обо мнѣ?... Ибо что душа моя въ неизмѣримомъ созданіи?“ (Сир. XVI, 16...). На счету у Бога всякое человѣческое существо, и знаетъ его Онъ прежде его появленія на свѣтъ; отъ вѣчности предопредѣлены ему частныя его судьбы и отведено ему свое мѣсто въ общей книгѣ судебъ и планѣ Божественнаго міроправленія: „Прежде нежели Я образовалъ тебя во чревѣ“, говоритъ Господь пророку Іереміи, „Я позналъ тебя, и прежде нежели ты вышелъ изъ утробы, Я освятилъ тебя: пророкомъ для народовъ поставилъ тебя“ (Іер. I, 5) Ни самое рожденіе человѣка, ни смерть его, такимъ образомъ, не случайны, но управляются Провидѣніемъ (Пс. XXX, 16; LXVII, 21; LXXXIX, 4—6; CI, 24—25; Сир. XVII, 2). Точно также всѣ, даже мельчайшія событія человѣческой жизни, печальныя и радостныя, находятся подъ управленіемъ Провидѣнія и суть его дѣйствія. что выражаетъ священный мудрецъ словами: „Доброе и худое, жизнь и смерть, бѣдность и богатство—отъ Господа“ (Сир. XI, 14); или: „судьба человѣка отъ Господа“ (Притч. XXIX, 26) (см. Пс. 70, 20—21; 1 Цар. II, 6—8; Пс. 112, 7—8; 145 и др.). Не можетъ чувствовать себя человѣкъ забытымъ и затеряннымъ въ неизмѣримой

---

[1]) *Берсье* т. 2-й, стр. 56—57.

безднѣ мірозданія и безграничномъ муравейникѣ милліоновъ ему подобныхъ существъ, появляющихся и умирающихъ каждую секунду на землѣ: Господь наблюдаетъ за всѣми малѣйшими движеніями и дѣйствіями человѣка: *Онъ знаетъ всякое дѣло человѣка* (Сир. XV', 19): *Всѣ дѣла ихъ* (людей), *какъ солнце предъ Нимъ, и очи Его всегда на путяхъ ихъ* (Сир. XVII, 16 и д.; ср. Притч. V', 21: Сир. XVII, 13: Пс. 72. 23—24 и др.). Онъ направляетъ всѣ шаги его и руководитъ имъ. такъ что вся жизнь его слагается подъ непрестаннымъ воздѣйствіемъ Промысла, а не *его* личною человѣческою волею: *отъ Господа направляются шаги человѣка; человѣку же какъ узнать путь свой?* (Притч. XX, 24: Еккл. IX, 1: Прм. VI, 3: Пс. XXXI, 8); Богъ помогаетъ человѣку (Пс. 144, 14. 18—19; 126, 1—2; 89, 17), сохраняетъ человѣка (Пс. XXX, 24; 144, 20; Притч. XX, 22: Пс. 36, 24: Іов. XII, 10; X, 12), защищаетъ его (Пс. 102, 6: 90-й, 30-й, 33-й, 36-й, 61-й, 117-й; 31, 7; 62, 9—10; 139, 13: Сир. II, 34, 15—16), заботится о душѣ его (Сир. XVIII, 13—14) и т. д. Словомъ, вникаетъ во всѣ, такъ сказать, мелочи каждаго маленькаго существованія: *Съ небесъ призираетъ Господь, видитъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ. Съ престола, на которомъ восьдаетъ, Онъ призираетъ на всѣхъ живущихъ на землѣ. Онъ создалъ сердца всѣхъ ихъ и вникаетъ во всѣ дѣла ихъ* (Пс. XXXII, 13—15).

Языческій скептицизмъ находитъ себѣ приговоръ уже въ словахъ мудреца Ветхаго Завѣта: *Господь сотворилъ малаго и великаго, и одинаково промышляетъ о всѣхъ* (Прм. VI, 7); но онъ окончательно осужденъ самою Божественною Благостію, сошедшею на землю въ лицѣ Сына Божія Іисуса Христа и принесшаго утѣшительное ученіе о безпредѣльной

благости Божіей, выражающейся въ попеченіи о всякомъ самомъ ничтожномъ существѣ, и о человѣкѣ—въ особенности. Его ученіе о Промыслѣ, возвѣщенное въ нагорной бесѣдѣ, какъ разъ именно имѣетъ въ виду разсмотрѣнное языческое настроеніе невѣрія и сомнѣнія, вытекающее изъ невѣдѣнія о Богѣ Отцѣ (Мѳ. VI, 7—8, ср. V, 46. VI, 32), и направлено противъ него. *Взгляните на птицъ небесныхъ*, говоритъ Господь, *онѣ ни сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницу; и Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ. Вы не гораздо ли лучше ихъ? Да и кто изъ васъ, заботясь, можетъ прибавить себѣ росту хотя на одинъ локоть? И объ одеждѣ что заботитесь? Посмотрите на полевыя лиліи, какъ онѣ растутъ? Не трудятся, ни прядутъ. Но говорю вамъ, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ, какъ всякая изъ нихъ. Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будетъ брошена въ печь, Богъ такъ одѣваетъ; кольми паче Васъ, маловѣры?* [1]). *И такъ не заботьтесь и не говорите: что̀ намъ̀ ѣсть? или: что̀ пить? или—во что одѣться? Потому что всего этого ищутъ язычники; и потому что Отецъ вашъ небесный знаетъ, что вы имѣете нужду во всемъ этомъ* (Матѳ. VI, 26—32).—*Не двѣ ли малыя птицы продаются за ассарій? И ни одна изъ нихъ не упадетъ на землю безъ воли Отца вашего. У васъ же и волосы на головѣ всѣ сочтены* [2]). *Не бойтесь же, вы лучше многихъ малыхъ птицъ* (X, 29—31).—*Всѣ заботы ваши*, говоритъ ап. Петръ, *возложите на* (Господа); *ибо Онъ печется о васъ* (1, П. V, 7).

---

[1]) Т. е. о человѣкѣ Богъ промышляетъ болѣе, чѣмъ о другихъ тваряхъ: ср. Іов. XXXV, 11; ср. пар. Лук. XII, 24.

[2]) Ср. Луки XXI, 18 и Д. Ап. XXVII, 34.

## 3. Образъ Промышленія Божественнаго о мірѣ (§ 31).

„Образъ Божественнаго (Промышленія) непостижимъ въ существѣ своемъ, какъ и образъ творенія вселенной: въ явленіи же бываетъ различенъ: а) *по способу дѣйствія*. Въ семъ отношеніи онъ... есть *естественный* и *сверхъестественный*. Первый бываетъ тамъ, гдѣ судьбы Божіи приходятъ въ исполненіе по естественному теченію вещей, однажды отъ Бога установленному, только подъ вѣдѣніемъ и промыслительнымъ надзоромъ Божіимъ... Сверхъестественному же дѣйствію Промысла принадлежатъ всѣ чудеса, каковыми, напр., исполнена исторія Церкви Божіей на землѣ. б) *По предмету дѣйствія:* ибо иначе управляетъ Богъ тварями неразумными, иначе разумными и свободными. Первыя подлежатъ *безусловной* Его волѣ и подчинены закону необходимости, а послѣднія—*условной* и зависятъ отъ закона нравственнаго“ [1]).

### а) Промыслъ естественный.

Въ мнимо-научныхъ представленіяхъ и понятіяхъ, глубоко укоренившихся, къ сожалѣнію, въ мышленіи и самомъ языкѣ образованныхъ людей, природа всегда противопоставляется Верховной волѣ и разуму Бога какъ нѣчто самостоятельное и даже для Него непроницамое, между природою и Творцемъ въ большей или меньшей мѣрѣ самымъ складомъ

---

[1]) Изъ Догматическаго Богословія *архим. Антонія,* по изд. 8-му. Сбп. 1862 г., стр. 91 (§ 91).

мышленія и языка научно- и полуобразованныхъ умовъ устанавливается глубокое разстояніе. Вслѣдствіе глубоко внѣдрившейся привычки раздѣлять Творца и природу всегда естественныя явленія приписываются одному дѣйствію законовъ природы такъ, что при этомъ въ сознаніи устраняется всякая мысль объ участіи Верховнаго Разума въ самомъ естественномъ неизмѣнномъ теченіи или порядкѣ вещей по опредѣленнымъ и неизмѣннымъ законамъ. Такому складу мышленія съ его автономическимъ воззрѣніемъ на природу совершенно непонятны и чужды способы и пріемы воззрѣнія на все совершающееся въ природѣ и исторіи, наблюдаемые въ простомъ общечеловѣческомъ и здравомъ мышленіи, проникнутомъ началами религіозными: для него градъ, моръ, засуха, дождь, война,—мелкія и крупныя событія въ природѣ, въ исторіи и индивидуальной жизни—все это дѣло Промысла Божественнаго, а не самодѣйствующихъ законовъ природы (здѣсь съ выраженіями въ родѣ „Богъ даетъ дождикъ“ и т. п. всегда соединяется самый точный и буквальный смыслъ). Этотъ способъ общечеловѣческаго и здраваго воззрѣнія на природу вполнѣ совпадаетъ съ Библейскимъ; удивительнымъ образомъ онъ совпадаетъ и съ здравымъ научнымъ воззрѣніемъ на природу: здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, истинная наука возвращаетъ насъ къ свидѣтельству и безхитростнымъ показаніямъ простого общечеловѣческаго смысла, разногласіе съ которымъ невыгодно для самой науки.

Полное совпаденіе общечеловѣческаго простого воззрѣнія на природу съ Библейскимъ открывается въ одинаковой терминологіи Библіи съ языкомъ непосредственнаго воззрѣнія, когда, напр., говорится,

что Богъ *солнце Свое сіяетъ..., и дождитъ на праведныя и неправедныя* (Матѳ. V. 45): *сѣно сельное сущее днесь... одѣваетъ* (VI. 30):... *съ небесе намъ дожди дая, и времена плодоносна* (Д. А. XIV. 17) и др. Самое это Библейское воззрѣніе на природу можно изложить въ слѣдующемъ видѣ.

Наука представляетъ природу автономною и непроницаемою для Верховнаго Разума системою явленій, сохраняющею себя и дѣйствующею по присущимъ ей законамъ. Но уже ученіемъ о происхожденіи міра исключается въ Библіи эта автономія или самозаконность природы: надъ природою и ея законами стоитъ ея Творецъ и ея Законодатель. Какъ Законодатель, Онъ выше законовъ, Имъ данныхъ, и не ограничивается ими: природа, вся вселенная безраздѣльно есть сплошное царство одной только Воли Бога, ея Творца. По самому положенію Своему въ ней, какъ Творецъ, Богъ есть Владыка во вселенной, ея Хозяинъ, безусловный Правитель, а вселенная—„домъ Господень“, „храмъ“ и „царство“ Его. Эту мысль Библія выражаетъ въ изреченіяхъ, напр., слѣдующихъ: *Господь творитъ все, что хочетъ, на небесахъ и на земли, на моряхъ и во всѣхъ безднахъ* и д. (Пс. CXXXIV, 6 ср. CXIII, 11—12; Ефес. I, 11). Все совершается по Его „уставамъ“ и „опредѣленіямъ“ [1]), какъ, напр., явленія въ области *астрономической* (Іер. XXXI, 35; Іов. XXXVIII, 4—6. 12—13. 31—33; Сир. XLIII, 5. 11; Ис. XL, 26; Іер. XXXIII, 20. 25; Пс. CXLVIII, 6; LXXII, 17; CXVIII, 90—91), *геологической* (Іер. V, 22; Іов. XXXVIII, 8), *метеорологической* и *физиче-*

[1]) Іерем. XXXI, 35; XXXIII 20. 25; Іов. XXXVIII, 10. 33. Псал CXLVIII, 6.

*ской* (Матѳ. V, 4[5]; Д. А. XIV, 17; Сир. XLIII, 14 и д.: Іер. XXXI, 35; Іов. XXXVIII, 22—30. 34—35. 37—38; XXVIII, 25—27); однимъ словомъ—все (Пс. 118, 90—91). Такимъ образомъ по ясному смыслу Библейскаго ученія „то, что мы называемъ законами природы,... въ сущности и есть не что иное, какъ выраженіе разумной воли Творца, способъ божественнаго міроправленія. Неодушевленная и неразумная матерія не можетъ ни сама себѣ дать законовъ, ни опредѣлить взаимное отношеніе силъ и явленій природы. Законъ есть выраженіе воли Верховнаго Законодателя“ [1]), или, въ другой формулѣ, „законы природы—это ничто иное, какъ тѣ предопредѣленныя Богомъ положенія или нормы, въ которыя поставлены и поставляются силы природы, и слѣдуя которымъ неизмѣнно онѣ всегда производятъ одни и тѣ же слѣдствія“ [2]).

### б) Промыслъ сверхъестественный.

И такъ, Богъ постоянно дѣйствуетъ въ мірѣ въ самомъ естественномъ законосообразномъ теченіи вещей; но это постоянное соприсутствіе Бога міру и Его дѣятельность въ немъ заслоняется для близорукихъ очей плотскаго ума правильностью и постоянствомъ дѣйствія силъ и законовъ природы, неизмѣнностью ея порядка. Съ наглядною очевидностью и для плотскаго ума соприсутствіе Божіе твари открывается не въ обычномъ теченіи вещей природы, но въ нѣкоторыхъ кажущихся исключеніяхъ или

---

[1]) *В. Д. Кудрявцевъ* „Начальныя основанія философіи“. Изд. 2-е. 1891, стр. 187.

[2]) *Еп. Сильвестра* „Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія“ т. 3, стр. 365 (изд. 2, 1889 г.).

отступленіяхъ отъ него,—въ такъ наз. *чудесахъ* или сверхъестественныхъ событіяхъ. Этотъ-то новый порядокъ явленій, стоящій надъ естественнымъ порядкомъ, образуетъ другой способъ промышленій Бога о мірѣ—*сверхъестественный*.

Сверхъестественный порядокъ явленій по существу не представляетъ ничего противоположнаго естественному порядку: высшая и конечная причина его—все таже Верховная Первопричина, т. е. Богъ, а дѣйствующія причины или средство—все тѣ же силы и законы природы, иногда намъ отчасти извѣстные, а иногда—совсѣмъ неизвѣстные. Это открываетъ анализъ сверхъестественныхъ явленій или чудесъ, какъ Библейскаго, такъ и внѣбиблейскаго цикла. Всѣ чудеса могутъ быть, съ приблизительною точностью, распредѣлены въ двѣ группы: это явленія, совершаемыя или а) при посредствѣ извѣстныхъ намъ силъ и законовъ природы, или б) при посредствѣ новыхъ совершенно неизвѣстныхъ намъ силъ и законовъ природы. Примѣрами для первой группы могутъ служить очень многія чудеса Ветхаго и Новаго Завѣта въ области внѣшней природы (а также разнообразныя чудесныя исцѣленія), каковы: чудесный переходъ евреевъ чрезъ Чермное море (Исх. 14, 21), Египетскія казни, изведеніе воды изъ скалы Хорива, насыщеніе перепелами, укрощеніе бури, чудесный ловъ рыбы, чудесное полученіе монеты, изсушеніе смоковницы и мн. др. Примѣрами для второй служатъ особенно воскрешеніе мертвыхъ, насыщеніе пятью и четырьмя хлѣбами 5,000 и 4,000 челов.

а) Участіе естественнаго фактора въ нѣкоторыхъ чудесахъ не скрываетъ и сама Библія; такъ, по отношенію къ переходу евреевъ черезъ море дѣлается

замѣчаніе, что вода въ морѣ раздѣлилась въ проходѣ дѣйствіемъ сильнаго вѣтра: „и простеръ Моисей руку свою на море, и гналъ Господь море сильнымъ восточнымъ вѣтромъ всю ночь и сдѣлалъ море сушею; и разступились воды, и пошли сыны Израилевы среди моря по сушѣ: воды же были имъ стѣною по правую и по лѣвую сторону“ (Исх. XIV, 21—22). Какъ дѣйствіе естественной силы громаднаго вѣтра, раздѣленіе воды не чудесно; чудесная сторона его заключается въ совпаденіи этого естественнаго явленія, вообще возможнаго, съ данными извѣстными обстоятельствами: оно совершается по молитвѣ Моисея и по мановенію его жезла и какъ разъ тогда, когда это нужно было для спасенія народа отъ гибели. Такимъ образомъ, говоря короче, чудесный элементъ событія заключается въ его *телеологическомъ* характерѣ, обнаруживающемся и въ томъ, что событіе или дѣйствіе естественныхъ силъ природы прекращается какъ разъ въ нужное время, когда опасность миновала, и когда это было пагубою для враговъ народа—египтянъ (Исх. 14, 26 и д.). Точно также сами по себѣ, со стороны дѣйствующихъ причинъ, египетскія казни не представляютъ ничего небывалаго и неестественнаго для Египта: окраска воды Нила, обиліе жабъ, мухъ, саранчи и т. п. суть обычныя явленія, естественные „бичи“ въ Египтѣ. Всемогущее Провидѣніе пользуется этими естественными явленіями природы для вразумленія Фараона и спасенія Израильскаго народа, дѣлая изъ нихъ орудіе казни для Египта. Отсюда вся чудесная сторона казней пріурочивается единственно къ ихъ телеологическому характеру и обнаруживается въ томъ, что на этотъ разъ эти обычныя естественныя явленія въ Египтѣ совершаются такъ, что явно

и для ослѣпленнаго Фараона служатъ знаменіемъ гнѣва Іеговы на него и Его страшнаго и правосуднаго могущества. Всѣ десять казней размѣщаются на небольшомъ, сравнительно, пространствѣ времени (съ небольшимъ годъ) и въ большихъ противъ обыкновеннаго размѣрахъ; кромѣ того, сверхъестественный характеръ ихъ сказывается въ продолжительности, зависящей отъ требованія обстоятельствъ,— въ томъ, что казни начинаются и прекращаются когда нужно, по повелѣнію Моисея, усиливаются все время по мѣрѣ увеличенія упорства (ожесточенія) въ фараонѣ, совсѣмъ не касаются все время страны Гесемской, въ которой жили евреи, и т. п. Все это совершенно примѣнимо и ко всѣмъ другимъ чудесамъ первой группы. Арх. *Тренчъ*, извѣстный своимъ изслѣдованіемъ о Евангельскихъ чудесахъ, по поводу чудеснаго улова рыбы дѣлаетъ замѣчаніе, пригодное въ качествѣ формулы, выражающей отличіе чудесъ первой группы отъ явленій естественныхъ: тутъ нѣтъ „вторженія новаго и до сихъ поръ необычайнаго могущества въ область природы, *а божественно произведенное совпаденіе* между словами Христа и фактомъ естественнаго міра (періодическое странствованіе рыбъ). Огромное количество рыбы или статиръ во рту одной рыбы не суть сами по себѣ чудеса, а чудесно лишь совпаденіе того и другого со словомъ Христа, которое предварительно ручалось за ихъ совпаденіе. Естественное возвысилось въ область чудеснаго тѣмъ, что оно произошло въ опредѣленное время и сообразно съ цѣлями, для которыхъ оно служило“ [1]).

---

[1]) Арх. *Тренчъ* „Чудеса Господа нашего І. Христа“ (*Пр. Обозр.* 1881 г. кн. Ш. 625).

б) Другой разрядъ чудесъ составляютъ явленія, въ опытѣ обычнаго или естественнаго порядка наблюдаемыя, напр., оживленіе умершаго или возстановленіе жизни въ мертвомъ тѣлѣ. Но отличіе ихъ отъ чудесныхъ явленій перваго разряда заключается не въ существѣ, а въ способѣ или образѣ ихъ происхожденія.—въ дѣйствующихъ или вторичныхъ причинахъ, намъ совсѣмъ неизвѣстныхъ здѣсь и обычно не наблюдаемыхъ въ природѣ. Здѣсь дѣйствуютъ какія-то другія силы и законы природы, которыхъ наука, безъ противорѣчія своимъ началамъ, не можетъ отрицать (исторія естественныхъ наукъ говоритъ о постепенности, съ какою пріобрѣтались познанія о силахъ и законахъ природы и о незаконченности этихъ познаній). Отсюда и этого разряда чудесами не вносится какого-нибудь новаго или чуждаго законосообразному порядку элемента, какъ и чудесами перваго разряда, и порядокъ природы, ея другія силы и законы не терпятъ никакого ущерба. Вотъ какъ, напр., одинъ богословъ-апологетъ показываетъ все это на чудѣ воскрешенія изъ мертвыхъ. „Выраженіе: „по закону природы всѣ люди должны умереть“ просто означаетъ, что постоянно существуютъ силы, которыя, если не встрѣчаютъ препятствія со стороны другихъ силъ, должны производить смерть. Но если бы на тѣло человѣка могли оказать противоположное вліяніе иныя силы, которыя могли бы вызвать нейтрализацію силъ, производящихъ смерть, то никакого нарушенія законовъ природы не произошло бы. Такъ и бываетъ при воскресеніи. Что мы видимъ во время смерти? Остановку дѣйствія жизненныхъ силъ (каковы бы онѣ ни были), управляющихъ химическими силами, и нейтрализующихъ ихъ дѣйствіе; послѣднія, когда

не сдерживаются первыми, могутъ причинить разрушеніе организма и при наступленіи смерти дѣйствительно разрушаютъ его. Не высказывая никакихъ сужденій о томъ, какими средствами Богъ могъ воскрешать человѣка изъ мертвыхъ, мы однако видимъ ясно, что при воскресеніи долженъ былъ происходить процессъ, обратный разрушенію, или, другими словами, что въ этомъ случаѣ дѣйствовали силы, способныя нейтрализовать силы, которыми произведена была смерть, возстановлять тѣло и сообщать новую дѣятельность организму. Какая сила или силы способны произвести такой результатъ, мы не знаемъ; но мы знаемъ, что существуетъ сила, которую, не зная ея истинной природы, мы называемъ жизненною. Она производитъ то, что нашъ тѣлесный организмъ выростаетъ изъ простого зародыша. Это совершается безъ малѣйшаго нарушенія какого-либо закона или порядка природы, хотя во время своей дѣятельности жизненная сила и нейтрализуетъ дѣйствіе другихъ силъ, которыя производятъ противоположное вліяніе, когда предоставляются только самимъ себѣ. Если этотъ процессъ уже совершился однажды въ организмѣ безъ всякаго нарушенія порядка природы, то нѣтъ никакого основанія думать, что Создатель не можетъ совершить того же процесса, и въ другой разъ безъ нарушенія того же порядка. Въ природѣ воскресенія изъ мертвыхъ нѣтъ ничего, что затрудняло бы насъ болѣе, чѣмъ при разсмотрѣніи и обыкновенныхъ случаевъ божественной дѣятельности, состоящей въ образованіи нашихъ тѣлъ, при помощи комбинацій извѣстныхъ силъ природы, которыми Богъ управляетъ. Многія силы, которыя дѣйствовали въ началѣ этого послѣдняго процесса, сокрыты отъ насъ; тѣмъ не

менѣе снѣ дѣйствительны, хотя и не могутъ быть измѣрены какими-либо изъ нашихъ инструментовъ. То же и относительно воскресенія. Несомнѣнно, что Существо, Которое устроило наши организмы посредствомъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ, никогда не нарушая ея порядка, можетъ, если это Ему угодно, снова возстановить ихъ, не производя ни малѣйшаго замѣшательства въ своей творческой дѣятельности. Такъ какъ намъ неизвѣстно, какимъ образомъ совершается дѣятельность Создателя, то мы не имѣетъ никакого достаточнаго основанія утверждать, что способъ Его дѣятельности при совершеніи чудесъ долженъ отличаться отъ обыкновенной Его промыслительной дѣятельности. Человѣкъ, который сталъ бы утверждать, что онъ знакомъ со всѣми силами природы, которыми Богъ управляетъ, былъ бы слишкомъ смѣлъ“ [1]). Тотъ же писатель по поводу чуда въ Канѣ и размноженія пяти хлѣбовъ и рыбъ говоритъ: „Богъ медленно производитъ виноградъ изъ матеріаловъ, уже существующихъ, въ которыхъ вода есть главная составная часть, при дѣйствіи извѣстныхъ силъ природы. Виноградъ собирается человѣкомъ и затѣмъ подвергается имъ дѣйствію другого рода силъ, находящихся въ его обладаніи, и такимъ образомъ превращается въ вино. Такой процессъ мы не считаемъ чудеснымъ, потому что постоянно бываемъ его свидѣтелями. При совершеніи чуда, Спаситель превратилъ воду въ вино нѣкоторымъ другимъ способомъ, при помощи силъ, которыхъ мы прежде не наблюдали; но при этомъ нѣтъ никакихъ основаній думать,

[1]) *Роу* „Очевидныя истины Христіанства въ ихъ отношеніи къ современной мысли. Апологетическія лекціи“ въ перев. съ англ. свящ. *М. Ѳивейскаго.* М 1892, стр. 31—32.

что Онъ уничтожилъ какую-либо силу или законъ во вселенной или же сотворилъ частичку матеріи, прежде не существовавшую. То же самое замѣчаніе можно сдѣлать и относительно чуднаго умноженія хлѣбовъ и рыбъ. Всѣ матеріалы для этого были въ готовности, на землѣ, въ воздухѣ или водѣ. При обыкновенномъ дѣйствіи Промысла хлѣбъ и рыбы производятся извѣстнымъ путемъ: при совершеніи чуда Богъ производитъ ихъ другимъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ кое-какія свѣдѣнія о процессѣ, хотя весьма многое и сокрыто отъ насъ: во второмъ случаѣ весь процессъ совершенно намъ неизвѣстенъ" [1]).

Итакъ никакими чудесами не исключается, напротивъ — предполагается участіе естественнаго фактора силъ и законовъ природы. Они дѣйствуютъ всегда и въ чудесахъ, но въ другихъ условіяхъ по требованіямъ и цѣлямъ Божественнаго Промысла, инымъ способомъ, въ другихъ сочетаніяхъ, а потому и результаты ихъ дѣйствія—иные, чѣмъ въ обычномъ порядкѣ. Къ этому же собственно стремится и человѣкъ въ своей власти надъ природою,—въ искусствѣ, техникѣ, въ жизни. Но знаніе его о силахъ природы крайне ограничено, а потому ограничены и результаты, хотя и здѣсь иногда они поразительны. Власть Самого Владыки твари надъ природою безпредѣльна и даже самыя чудеса намъ извѣстныя не даютъ полнаго представленія о ея безпредѣльности: возможное для нея здѣсь должно превышать мѣру всякаго человѣческаго воображенія.

---

[1]) Ibid. стр. 32.

Присутствіемъ естественнаго элемента въ чудесахъ однако никакимъ образомъ и ни въ какой степени не обусловливается происхожденіе или возникновеніе явленій сверхъестественнаго порядка въ противоположность явленіямъ чисто-естественнаго порядка. Чудеса совершаются исключительно силою Божіею, а не самопроизвольнымъ или предоставленнымъ себѣ обычнымъ дѣйствіемъ силъ и законовъ природы; естественныя силы здѣсь являются лишь орудіемъ Высшей Разумной Силы, въ нихъ дѣйствующей. Въ отличіе отъ естественнаго явленія чудо есть поэтому явленіе *сверхъестественное*, совершаемое не силами природы, но при посредствѣ силъ природы, отчасти намъ извѣстныхъ, отчасти совсѣмъ неизвѣстныхъ, Верховною Божественною Силою.

Необъяснимый въ чудесахъ естественнымъ порядкомъ элементъ заключается не только въ чудесахъ высшаго второго порядка *б*, вторичныя причины которыхъ намъ совсѣмъ неизвѣстны, но и въ простѣйшихъ чудесахъ перваго разряда съ извѣстными дѣйствующими въ нихъ причинами. Какъ видѣли, необъяснимое или сверхъестественное здѣсь пріурочивается къ ихъ *телеологическому характеру*, возвышающему ихъ надъ явленіями естественнаго порядка. Явленія естественнаго порядка слѣдуютъ закону механической причинности, они—дѣйствіе слѣпыхъ и безсознательныхъ силъ природы, необходимый результатъ столкновенія слѣподѣйствующихъ силъ или причинъ явленій, сполна объясняющееся этою случайною встрѣчею причинъ. Естественное явленіе, другими словами, это то событіе въ природѣ, которое неизмѣнно и неизбѣжно слѣдуетъ за *однимъ извѣстнымъ* или *извѣстнымъ соче-*

*таніемъ нѣсколькихъ* предшествующихъ событій всякій разъ, какъ они имѣются на лицо. Чудеса всегда суть дѣйствіе свободно-разумной причины, верховной Божественной воли, и принадлежатъ къ области высшей *нравственной,* а не *физической необходимости.* Какъ дѣйствіе высочайшей Божественной свободы не только всемогущей, но и всеблагой и премудрой, они всегда имѣютъ высокую разумную цѣль или назначеніе служить истинному благу человѣка по усмотрѣнію Божественнаго Промысла. Разумность и нравственный характеръ поэтому служатъ рѣшающими признаками истинныхъ чудесъ, т. е. дѣлъ Божіихъ. Они не могутъ представляться дѣломъ ненужнаго безсмысленнаго и самодовлѣющаго проявленія одного Божественнаго могущества, игрою силъ Божества: такое представленіе принадлежитъ языческой и сказочной фантазіи: по христіанскому же представленію чудеса суть плоды высочайше премудрой благости или любви Бога къ человѣку, т. е. они предполагаютъ всегда цѣль, достойную Бога [1]).

Естественный выводъ отсюда по отношенію къ чуду слѣдующій: данное выше опредѣленіе чуда, какъ событія, необъяснимаго изъ одного дѣйствія естественныхъ силъ, должно быть дополнено новою необходимою въ понятіи чертою: чудо есть событіе сверхъестественное или естественно необъяснимое, но всегда разумное, высоко-нравственное или цѣлесообразное. Кромѣ того, отсюда слѣдуетъ новая, хотя не столь важная черта, отличающая чудо отъ естественнаго явленія; точнѣе, она заключается въ

[1]) Нѣмецкій языкъ прекрасно выражаетъ это отличіе между истиннымъ чудомъ и неимѣющею смысла удивительною вещью или явленіемъ—употребленіемъ для перваго слова *Wunder*, для второго—*Mirakel.*

самомъ телеологическомъ характерѣ чуда. Если чудо—дѣло Божественной свободы, то оно не можетъ быть правильно и неизмѣнно слѣдующимъ за какимъ-нибудь своимъ предшествующимъ событіемъ (наприм., извѣстною молитвою, заклинаніемъ и т. п.); оно не можетъ быть явленіемъ *постояннымъ*, другими словами, какъ не могутъ быть вполнѣ такими явленіями даже дѣйствія ограниченно-разумной и ограниченно-свободной человѣческой воли. Антихристіанское религіозное настроеніе и языческая теургія, всегда приписывавшая магическую силу заклинаніямъ, разнымъ священнымъ предметамъ и обрядамъ, объясненіе себѣ находятъ именно въ недостаточно ясномъ и глубокомъ понятіи о нравственной природѣ существа Божія и дѣлъ или чудесъ Его. Здѣсь стремятся чудо изъ высшей нравственной области (области свободы) низвести въ низшую область,—область внѣшней или физической необходимости. Но Богъ творитъ чудеса (отвѣчаетъ на наши молитвы) лишь тогда, когда наши желанія и нужды совпадаютъ съ требованіями высшей и истинной необходимости, вѣдомой единому Богу [1]).

Такимъ образомъ, правильнымъ изъясненіемъ чуда и его отношеній къ естественнымъ явленіямъ

---

[1]) Необходимо имѣть въ виду, для правильнаго пониманія чуда, библейское ученіе *о ложныхъ чудесахъ*, совершенныхъ или самимъ діаволомъ (исторія Іова, Товита, искушеніе Господа и др.) или при посредствѣ діавола людьми, напр., „волхвами“ Египта (Исх. 7, 11. 22), Симона волхва, Елимы и др. (Д. А. 13, 18), наконецъ, при посредствѣ антихриста (2 Сол. 2, 9. 11; Мѳ. 24, 24; Ап. 13, 13; 16, 14). Дѣйствія діавола могутъ производить впечатлѣніе чудесъ лишь на людей вслѣдствіе естественной большей власти духовъ надъ природою въ качествѣ существъ высшихъ человѣка. Они уже и потому не могутъ быть названы чудесами, что лишены совсѣмъ нравственнаго характера и по отсутствію его безъ труда отличаются отъ истинныхъ чудесъ. Напротивъ, они всегда служатъ лжи, злу.

легко устраняются популярныя и языческія представленія о чудѣ, нерѣдко проникающія и въ ученo-богословскую литературу вопроса [1]). Имъ устраняются и многія другія неправильныя понятія. Всѣ они, при всемъ своемъ разнообразіи, колеблются всегда между двумя крайними воззрѣніями: а) односторонне-супранатуральнымъ и б) натуралистическимъ. Первымъ воззрѣніемъ исключается всякая связь чуда и его соизмѣримость съ силами и законами естественнаго порядка вещей въ природѣ и, такимъ образомъ, отрицается, для мнимаго возвеличенія славы Божіей, естественный элементъ въ чудесахъ; во второмъ отрицается, иногда въ угоду и въ мнимыхъ интересахъ науки, сверхъестественный элементъ въ чудесахъ.

а) Нерѣдко неразумное пониманіе истинныхъ интересовъ религіи увлекаетъ богослововъ къ умаленію или полному отрицанію естественнаго фактора чудесъ и ведетъ къ понятію о чудѣ, какъ противоположности природѣ, временной пріостановкѣ, прекращенію или отмѣнѣ законовъ природы (suspensio legum), послѣ которыхъ требуется каждый разъ новое чудо ихъ возстановленія (Resitutio legum). Такъ, по *Ѳомѣ Аквинату* чудеса совершаются praeter na-

[1]) Ясный отголосокъ популярно-языческаго недомыслія въ вопросахъ вѣры, въ частности въ вопросѣ о чудѣ, мы встрѣчаемъ у Ренана тамъ, гдѣ онъ выступаетъ подъ вліяніемъ Юма *(Essay on Miracles)* съ пресловутою системою провѣрки чудесъ посредствомъ показаній ученой комиссіи касательно чудеснаго факта. Онъ, въ интересахъ „научной провѣрки“ факта, напр., чудеснаго воскресенія, полагаетъ необходимымъ повтореніе этого факта передъ глазами ученой комиссіи нѣсколько разъ въ разныхъ условіяхъ, какъ повторяются физическіе эксперименты. Такимъ образомъ Ренанъ и не подозрѣваетъ, что его комиссія имѣетъ дѣло въ такомъ случаѣ не съ чудомъ, а съ явленіемъ естественнымъ. Само собою понятно, представленію *Ренана*, какъ грубо-народнымъ и языческимъ представленіямъ, совершенно чужда идея о *телеологическомъ характерѣ* чуда (см. *Vie de Jésus*. Paris. 1863, introd. p. LI ff.).

turam. supra et contra naturam; по лютеранскому богослову *Лёшеру* solus deus potest tum supra naturae vires tum contra naturae leges agere [1]); по *Буддею* всякое чудо есть suspensio legum naturae. Не говоря уже о томъ, что этимъ воззрѣніемъ на чудо безъ нужды создаются важныя затрудненія для христіанской апологетики, оно не согласно съ понятіемъ о премудрости и неизмѣняемости Божіей, такъ какъ ведетъ къ мысли о противорѣчіи въ Божественной дѣятельности, иной въ твореніи, иной—въ промышленіи (въ промышленіи Богъ отмѣнялъ бы и отрицалъ Свое твореніе, что невозможно) [2]).

б) Не лучше и противоположное воззрѣніе во всѣхъ его разнообразныхъ оттѣнкахъ, сводящее чудо къ естественному явленію, когда говорятъ, напр.. что чудеса это лишь тѣ естественныя явленія, причины которыхъ пока намъ неизвѣстны, или—что, собственно, и все естественное чудесно, поскольку не подлежитъ нашему полному объясненію, напр., смерть, рожденіе, сущность физическихъ силъ и т. п. Подобныя понятія могутъ выростать лишь на почвѣ естествознанія, не желающаго ничего знать, кромѣ области ему доступныхъ естественныхъ явленій. Въ богословіи почвою для нихъ удобною представляется ученіе *о безусловномъ Божественномъ предопредѣленіи,* въ родѣ того, какое находимъ у бл. Августина (Его ученіе о предопредѣленіи замѣтно сказалось, дѣйствительно, и на его понятіи о чудѣ). По прямому смыслу этого ученія отрицается всякая

---

[1]) Т. е. Одинъ только Богъ можетъ дѣйствовать какъ сверхъ законовъ, такъ и противъ законовъ природы.

[2]) Этимъ воззрѣніемъ подрывается и самый Промыслъ, по крайней мѣрѣ тотъ его видъ, который называется *сохраненіемъ міра* (въ силу его Богъ сохраняетъ „бытіе и силы тварей“).

даже условная самостоятельность міра или твари передъ абсолютно-дѣйствующею и отъ вѣчности безусловно все предопредѣлившею волею Творца. Поэтому, нѣтъ какихъ-нибудь опредѣленныхъ и отдѣльныхъ порядковъ явленій (сверхъестественнаго и естественнаго), не можетъ быть и рѣчи собственно о природѣ, какъ о чемъ-то самостоятельномъ и отличномъ отъ чуда, и о чудѣ, какъ какой-либо противоположности или отличіи отъ того, что принадлежитъ природѣ. И естественное, и чудесное различаются лишь въ нашемъ ограниченномъ сознаніи: въ дѣйствительности для насъ все—чудесно, а для Бога все естественно. Отличіе чудесъ отъ явленій естественныхъ и даже ихъ противоположность послѣднимъ — кажущіяся, ибо чудо есть событіе не contra naturam вообще, но только contra naturam quae nobis est nota [1]). Воззрѣніе это, конечно, стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ его основою (ученіемъ о предопредѣленіи), и недостатки его замѣтны уже въ одномъ простомъ его изложеніи. Здѣсь отрицаются и условная самостоятельность твари, допускаемая христіанскимъ ученіемъ, законы природы или, вообще, природа, какъ нѣчто противолежащее Творцу; но вмѣстѣ съ тѣмъ вѣдь отрицается и чудо, логически немыслимое безъ признанія законовъ природы.

Правильное понятіе о чудѣ, вытекающее изъ всего вышесказаннаго, можно формулировать слѣдующимъ образомъ: *чудо есть событіе (въ природѣ, исторіи и душѣ человѣческой) сверхъестественное, т. е. совершаемое волею Божіею не въ данномъ порядкѣ законовъ природы (физической и духовной), но въ новомъ непостижимомъ порядкѣ этихъ, или же неизвѣстныхъ намъ силъ и законовъ природы.*

---

[1]) Т. е. противъ природы намъ извѣстной.

## Разъясненія.

1. *Промыслъ Божій и наука.* Представленное здѣсь христіанское ученіе о промыслѣ Божіемъ не только не противорѣчитъ здравымъ естественно-научнымъ понятіямъ о мірѣ, но и требуется ими. Это должно сказать не только а) о *естественномъ*, но и объ б) *сверхъестественномъ* Промыслѣ.

а) Сущностью перваго вида Промысла или естественнаго Промысла, какъ видѣли, предполагается неизмѣнность и неразрушимость естественнаго порядка въ природѣ или ея законовъ, данныхъ Творцемъ, ихъ полная неприкосновенность. Прекрасное разъясненіе этого вида Промысла находимъ у проф. *В. Кудрявцева*: „Если", говоритъ онъ, „законодателемъ міра мы должны признать Существо высочайше разумное, то не естественно ли предположить, что законы, Имъ данные, какъ наиболѣе разумные, будутъ постоянными, и неизмѣнными, и что Онъ будетъ править міромъ при помощи тѣхъ же законовъ, которые имъ даны, а не нарушая и постоянно измѣняя ихъ. Божественное міроправленіе при совершенствѣ Божества иначе и не можетъ быть мыслимо, какъ при возможно точномъ сохраненіи тѣхъ законовъ и силъ, которые существуютъ въ природѣ, при осуществленіи идеи и цѣли міра при тѣхъ условіяхъ, какими опредѣляется нормальный порядокъ вещей. Итакъ, естественная законосообразность міра, неизмѣнное господство законовъ физическихъ, самостоятельность дѣйствій существъ разумныхъ,—все это не можетъ колебать мысли о Промыслѣ. Промыслъ мы должны представлять не въ видѣ только вторженій сверхъестественной силы въ естественное теченіе вещей, но какъ постепенное и гармоническое осуществленіе разумной цѣли міра при самостоятельности его силъ и законовъ. Слѣдовъ Божественнаго міроправленія мы должны искать не въ однихъ только сверхъестественныхъ событіяхъ, но прежде всего и главнымъ образомъ въ обыкновенномъ законосообразномъ порядкѣ природы физической и духовной". (*Начальные основанія философіи.* Изд. 2-е. Москва. 1891, стр. 187—188). Всѣ эти мысли находятъ себѣ полное признаніе и въ средѣ луч-

шихъ представителей *точной* науки. Въ доказательство этого можно сослаться на извѣстнаго англійскаго ученаго Карпентера, высказывающаго по вопросу объ отношеніи христіанскаго ученія о Промыслѣ къ точной наукѣ нижеслѣдующія соображенія.

Одинъ изъ источниковъ антагонизма между религіею и наукою заключается въ самой тенденціи научнаго изслѣдованія изобразить явленія природы, какъ дѣйствіе постоянныхъ и неизмѣнныхъ законовъ, такъ что „при поверхностномъ взглядѣ порядокъ въ природѣ представляется просто механическимъ“, а природа самодѣйствующею машиною, разъ навсегда неизмѣнно устроенною и законченною. „Но при болѣе глубокомъ изслѣдованіи дѣла оказывается, что человѣкъ науки не можетъ обойтись безъ понятія о Силѣ, всегда дѣйствующей въ самомъ механизмѣ вселенной“; мало того, Сила эта въ полномъ согласіи съ данными науки должна представляться разумною (as the expression of Mind). Единообразіе въ способѣ дѣйствія законовъ природы есть выраженіе разумности этой Силы, „и все иное, кромѣ неизмѣннаго постоянства въ способѣ дѣйствія Разума, было бы указаніемъ болѣе на его недостатки, чѣмъ на совершенство. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ силы природы суть безсознательные слуги Премудраго и Всемогущаго Владыки, то они должны будутъ исполнять Его повелѣнія подобно дисциплинированнымъ членамъ большого и упорядоченнаго дома, въ которомъ всякій знаетъ свое дѣло и дѣлаетъ его“. Для посторонняго и случайнаго наблюдателя совершеннѣйшая гармонія въ дѣйствіи ихъ, конечно, могла бы представляться удивительнымъ дѣломъ случая или простой дрессировки, но „въ дѣйствительности она есть невидимое дѣйствіе единой направляющей воли“, и нельзя видѣть дѣйствіе этой воли только въ такихъ уклоненіяхъ отъ общаго порядка, которыя вызываются непредвидѣнными соотвѣтственными случаями.....

„Мнѣніе о взаимно исключающемъ другъ друга антагонизмѣ законовъ природы, открываемыхъ наукою, и волею Виновника природы, проявляющеюся въ самыхъ законахъ природы, можетъ происходить лишь или отъ недостойнаго

Бога понятія о Немъ, какъ о деспотическомъ и капризномъ Владыкѣ, или отъ неправильнаго понятія объ истинныхъ задачахъ науки... Мы строимъ свои идеи о божествѣ на основаніи высшей, но не низшей формы человѣческой воли; а такою волею исключается произволъ и предполагается единство и постоянство въ ея дѣйствіи“ (стр. 703).

„Отсюда очевидно полнѣйшее согласіе между научнымъ понятіемъ о законѣ, какъ выраженіи единообразія дѣйствія, и богословскою идеею о волѣ, дѣйствующей согласно предначертанному плану; а о существованіи такого плана съ наибольшей очевидностью свидѣтельствуютъ вмѣстѣ съ богословіемъ научныя открытія. За неизмѣняемость Божественнаго Существа ничто не говоритъ съ такою ясностью, какъ это самое постоянство въ дѣйствіи законовъ природы... Если бы всякое Его дѣйствіе вызывалось данными случайностями вмѣсто того, чтобы быть результатомъ предопредѣленія на основаніи совершеннѣйшаго знанія будущаго, то тогда не могло бы быть закона. Если бы это знаніе было подобно человѣческому не совершенно, то, при совершенствѣ общаго плана, въ деталяхъ открывалось бы много той неустойчивости и недостатокъ той связности, которыя мы наблюдаемъ въ дѣйствіяхъ даже самаго дисциплинированнаго человѣческаго ума. Законы тогда приноровлялись бы къ требованіямъ времени, и постоянное вмѣшательство необходимо было бы для исправленія недостатковъ, случайно возникающихъ въ дѣйствіи машины“. Ничего этого нѣтъ въ механизмѣ природы, о чемъ свидѣтельствуетъ одна астрономія, отъ которой вполнѣ законно заключать ко всѣмъ другимъ областямъ природы (W. Carpenter *Principles of Mental Physiology*, 4-th ed. London. 1876, см. pp. 699, 700, 704).

Всѣ эти разсужденія почтеннаго ученаго совершенно справедливы, если ихъ относить только къ естественному виду Промысла, а не видѣть полное опредѣленіе промыслительныхъ отношеній Бога къ міру, какъ этого, къ сожалѣнію, хочетъ авторъ. Въ такомъ случаѣ существеннымъ недочетомъ въ понятіяхъ ученаго по вопросу является отри-

цаніе второго вида Промысла.—*сверхъестественнаго*. Онъ впадаетъ въ одну изъ двухъ крайнихъ ошибокъ, между которыми колеблются всякія заблужденія въ воззрѣніяхъ на чудо: здѣсь или а) признаютъ данный порядокъ природы абсолютно-неизмѣннымъ, неподвижнымъ, или б) наоборотъ, абсолютно-измѣнчивымъ до такой степени, что со стороны Бога, какъ Законодателя твари, представляется совершенно естественною отмѣна данныхъ законовъ природы, ихъ уничтоженіе и замѣна новыми. Но въ мірѣ относительнаго—все относительно; а потому таковыми должны быть и его измѣнчивость, какъ и неизмѣнность. Очевидно, Карпентеръ впадаетъ въ первую ошибку, свойственную точной эмпирической наукѣ, по которой признается *абсолютная неподвижность* порядка въ природѣ, устанавливаемаго ея законами. Съ этою ошибкою сочиненіе имѣетъ дѣло и далѣе, но здѣсь необходимо выяснить важность и второй ошибки признанія за порядкомъ природы *абсолютной подвижности* до уничтоженія ея законовъ,—ошибки, нерѣдко замѣчаемой по преимуществу въ богословахъ односторонняго или крайне-супранатуралистическаго направленія. Предположеніемъ о возможности уничтоженія или отмѣны законовъ природы, данныхъ Творцемъ, Самимъ же Творцемъ, создаются для богословія *значительныя трудности*. *Во-первыхъ*, это предположеніе находится въ полномъ противорѣчіи съ понятіемъ о естественномъ Промыслѣ; *во-вторыхъ*, съ понятіемъ о Промыслѣ вообще, какъ о сохраненіи міра; *въ-третьихъ*, съ понятіемъ о Богѣ, какъ Существѣ премудромъ и неизмѣняемомъ; *въ-четвертыхъ*, наконецъ, съ ученіемъ Библіи о нравственной природѣ Божества вообще и общемъ характерѣ Его отношеній къ міру, а въ частности и о законахъ его. Отношеніе этого библейскаго ученія къ супранатуралистическому воззрѣнію кратко покажемъ здѣсь. Это послѣднее правильно можетъ быть оцѣнено лишь съ точки зрѣнія общаго понятія о нравственномъ Существѣ Божіемъ, такъ какъ оно говоритъ о законахъ Божества, которые вездѣ—выраженіе воли Божественной,—будутъ ли они относиться къ физической или къ духовной природѣ. Понятіемъ этимъ не допускается въ

дѣятельности Божества произволъ и самопротиворѣчіе; напротивъ, требуются постоянство, правильность и законосообразность въ его дѣйствіяхъ, неизмѣнность всѣхъ Его опредѣленій и законовъ (см. § 10, лит. В, разъясненіе 2-е). Отмѣна или уничтоженіе физическихъ законовъ въ такой же степени немыслимы, какъ и отмѣна всѣхъ другихъ Его законовъ, напр., нравственныхъ: „возлюби ближняго своего, какъ самого себя“ и „уголъ паденія равенъ углу отраженія“—одинаково опредѣленія одного и того же Бога, и одинаково безусловны, какъ безусловно ихъ начало (т. е. Богъ). Но мысль о безусловномъ характерѣ или неизмѣнности законовъ физической природы основывается не на одномъ общемъ понятіи о нравственномъ Существѣ Божіемъ и не на одной аналогіи съ законами нравственности (совѣсти), но и на прямыхъ указаніяхъ Библіи. Библія представляетъ Бога вообще началомъ всяческаго порядка, какъ въ природѣ физической, такъ и въ области нравственной (Пр. Сол. XI, 21. Сир. XVI, 26—29; Іов. XXXVIII, 5; XXVIII, 25 ff.): *ибо Богъ не есть Богъ неустройства* (1 Кор. XIV, 33). Всѣмъ опредѣленіямъ Его безъ различія въ Библіи приписывается безусловная неизмѣнность и вѣчность [1]); въ частности это же утверждается о Его опредѣленіяхъ или законахъ въ области физической природы; такъ, о небесныхъ свѣтилахъ говорится, что Богъ *поставилъ ихъ на вѣки и вѣки*; *далъ уставъ, который не прейдетъ* (Пс. 148, 6 ср. 118, 89—91; Іер. XXXIII, 20. 25). Если Библія говоритъ объ измѣнчивости вещей въ мірѣ, даже о полномъ измѣненіи всего міра и его концѣ (1 Іо. II, 17; Ис. LI, 6; Пс. CI, 27), то она разумѣетъ во всѣхъ этихъ случаяхъ не измѣненіе его основаній или существа, его матеріальнаго субстрата и законовъ, а лишь внѣшнее его видоизмѣненіе,—измѣненіе его *формы*: *міръ преходитъ* (1 Іо. 2, 17), но не сущность его преходитъ,—*преходитъ бо образъ міра сего* (1 Кор. VII, 31). Если бы Библіею допускалась возможность уничтоженія законовъ природы, то это отразилось бы непремѣнно на ея ученіи о концѣ міра и о созданіи

[1]) Напр. Пс. 118, ст. 144, 152, 142; 110, 9.

взамѣнъ этого—новаго міра: конецъ этого міра и превращеніе его въ новый представляются *не уничтоженіемъ*, а лишь *преобразованіемъ* или *обновленіемъ* его.

б) Даннымъ понятіемъ о *сверхъестественномъ* Промыслѣ или о *чудѣ* устраняются всѣ препятствія и со стороны точной науки къ вѣрѣ въ Верховнаго Промыслителя и Вседержителя вселенной. Неправильными изъясненіями этого вида Промысла въ богословіи наукѣ давали поводъ бояться нарушенія порядка въ природѣ при сверхъестественномъ воздѣйствіи на нее Бога. Но эта боязнь становится неосновательною въ виду даннаго понятія о чудѣ, исключающаго всякую мысль о его противоположности природѣ; напротивъ,—предполагающаго природу въ качествѣ одного изъ необходимыхъ своихъ составныхъ элементовъ. Въ частности, неприкосновенность даннаго порядка природы при сверхъестественномъ Промыслѣ настолько обстоятельно демонстрирована въ апологетикѣ и христіанской философіи, что здѣсь достаточно указать лишь кратко на добытые результаты. Она можетъ быть выяснена а) *аналогіею съ человѣческою дѣятельностью въ природѣ*.... „Что (чудеса) своимъ существованіемъ не нарушаютъ законосообразность (природы), самое ясное доказательство тому—произвольныя дѣйствія человѣка на природу. По отношенію къ естественному теченію природы и они суть также нѣчто неестественное, т. е. неусловленное самою природою и по отношенію къ ней внѣшнее и случайное; однако же они не нарушаютъ жизни и гармоніи природы. Человѣкъ, напр., срубилъ дерево: гибель дерева въ данный моментъ вовсе не есть что-либо предопредѣленное естественнымъ ходомъ законовъ природы; она есть явленіе случайное.—Фактъ, насильственно, такъ сказать, введенный въ законосообразный ходъ міра; но нарушился ли этимъ сколько-нибудь порядокъ природы? Остановилась ли она въ своемъ теченіи? Произвело ли это новое явленіе новый рядъ измѣненій въ природѣ, прерывающихъ ея гармоническое движеніе? Срублено ли дерево, останется ли на мѣстѣ,—міръ остается цѣльнымъ и невредимымъ. То же самое очевидно будетъ и тогда, если предположимъ, напр., что дерево срублено не рукою человѣка,

но внезапно упало и погибло дѣйствіемъ какой-либо сверхъестественной силы; никакого измѣненія и безпорядка въ природѣ не произойдетъ". (*В. Д. Кудрявцевъ* „Начальныя основанія философіи", стр. 190).—„Вы утверждаете, что природа непреложна и что я своею молитвою не могу ни измѣнить, ни задержать теченіе событій. Вѣрно ли это? Почему же вы, разсуждающіе такимъ образомъ, совершаете, напр., движеніе? Почему вы ищете пропитанія? Почему сѣете? Для чего строите? Каждое изъ вашихъ дѣйствій есть очевидное противорѣчіе вашей системѣ. Вы утверждаете, что не можете измѣнить природы и ея законовъ, а сами каждую минуту измѣняете. Вы поднимаете, напр., камень и уже этимъ однимъ нарушаете законъ тяготѣнія, который удерживалъ его на землѣ. Вы сообщаете больному и почти разложившемуся члену новую жизнь, которая его должна преобразить; вы прививаете дереву вѣтвь, которую природа сама по себѣ не воспроизвела бы никогда; вы превращаете въ орудіе труда и жизни тѣ грубыя силы, которыя, будучи предоставлены самимъ себѣ, внесли бы всюду разрушеніе; вы извлекаете изъ самаго яда элементъ, который отдаляетъ смерть: все это вы дѣлаете. Вы постоянно и безпрестанно дѣйствуете на міръ и на людей. Скажу болѣе: вы иногда противитесь даже Самому Богу вашимъ своеволіемъ и произволомъ, а между тѣмъ, когда я хочу молиться, вы останавливаете мои порывы, противопоставляя моей молитвѣ неизмѣнность природы„ (*Берсье* „Бесѣды". Изд. 2. Спб. 1890 г., стр. 198—199).—„Человѣкъ способенъ измѣнять порядокъ природы, ибо достовѣрно, что если бы не было его вмѣшательства, то порядокъ событій въ природѣ былъ бы совершенно иной. Это замѣтно на всей поверхности земного шара; но при этомъ всѣ удивительные результаты, которыхъ достигалъ человѣкъ, производились безъ всякой отмѣны хотя-бы одного закона природы и безъ всякаго нарушенія ея законовъ... То, что человѣкъ можетъ дѣлать въ ограниченныхъ размѣрахъ, Создатель вселенной можетъ производить въ обширномъ видѣ для осуществленія Своихъ намѣреній. Его способность къ этому должна быть тѣмъ больше, чѣмъ Онъ могущественнѣе

и премудрѣе человѣка... Какіе законы нарушаются или отмѣняются чудомъ? Чудомъ не нарушается и не отмѣняется та неизмѣнная послѣдовательность явленій, которая бываетъ результатомъ дѣйствія силъ природы; напр., законъ, по которому тѣла падаютъ со скоростью, обратно пропорціональною квадрату разстоянія, подъ вліяніемъ силы тяжести. Если смотрѣть на этотъ законъ, какъ на рядъ послѣдовательныхъ явленій, то можно сказать, что человѣкъ можетъ производить результаты, противные законамъ природы, или, говоря точнѣе, противные тому порядку, который существовалъ бы при одномъ дѣйствіи только силъ природы, независимомъ отъ человѣческой воли. Такъ бываетъ вездѣ, гдѣ, комбинируя естественныя силы особеннымъ образомъ, человѣкъ производитъ порядокъ событій, отличный отъ того, который имѣлъ бы мѣсто безъ этой комбинаціи. Это человѣкъ дѣлаетъ каждый день“ Роу (*Апологетическія лекціи*, стр. 29 и 30).—б) Отношеніе чуда къ естественному порядку природы разъясняется *аналогіею и изъ самой природы*. Чудомъ или воздѣйствіемъ Высшей Божественной Силы на природу не уничтожаются силы природы, но только препобѣждаются и, какъ низшія подчиняются высшей и большей силѣ. Подобное явленіе мы постоянно наблюдаемъ въ самой природѣ подъ формою такъ называемой *нейтрализаціи силъ*, явленія постояннаго, не влекущаго за собою никакого нарушенія порядка въ природѣ. Оно состоитъ въ томъ, что при встрѣчѣ двухъ разнородныхъ силъ одна уступаетъ мѣсто другой, парализуется ею; такъ, химическія силы нейтрализуютъ до извѣстной степени силу тяжести; жизненныя или органическія силы низшія химическія (чѣмъ и обусловливается жизнь организма); обыкновенно, сила химическаго сродства нейтрализуется силами электричества, теплоты и свѣта; такъ, проведеніемъ электрическаго тока черезъ воду вода разлагается на составные свои элементы: кислородъ и водородъ (т. е. связывающая ихъ сила химическаго сродства перестаетъ дѣйствовать) [1]), что дости-

[1]) См. д-ра *Гельмгольца* „Законъ сохраненія силы“. Харьковъ. 1865 г., стр. 20—21. Явленіе это извѣстно подъ именемъ электролизма, см. *Карпентера* „Энергія въ природѣ. Публ. лекціи“. Пер. съ англ. Спб. 1885 г., стр. 100. и д.

гается нагрѣваніемъ также воды въ ея газообразномъ состояніи, т. е. пара; углекислота разлагается дѣйствіемъ теплоты на окись углерода и кислородъ (*Карпентеръ*, стр. 75); такъ, общеизвѣстны также примѣры разложенія сложныхъ тѣлъ дѣйствіемъ свѣта въ фотографіи и въ растительномъ царствѣ—разложеніе углекислоты растеніями подъ вліяніемъ свѣта, когда при этомъ кислородъ освобождается, а углеродъ входитъ въ составъ растенія (*Карпентера*, стр. 75).

Согласіе ученія о сверхъестественномъ Промыслѣ съ воззрѣніемъ научнымъ на неизмѣнность даннаго порядка въ природѣ, такимъ образомъ, неоспоримо. Но должно сказать и нѣчто больше этого. Идея о Промыслѣ Божественномъ вообще, въ обоихъ его видахъ, не только не отрицается, но предполагается данными научной космологіи въ качествѣ основы, на которую она опирается въ концѣ концовъ, если хочетъ имѣть видъ опредѣленнаго цѣльнаго міросозерцанія. Центръ тяжести ея лежитъ въ ученіи о матеріи и силѣ, и кратко, въ существенныхъ своихъ чертахъ, естественно-научная космологія можетъ быть представлена въ слѣдующемъ схематическомъ видѣ. Матерія есть „нѣчто“ (x) протяженное, сложное или дѣлимое, непроницаемое, доступное въ извѣстной мѣрѣ внѣшнимъ чувствамъ. Движеніе и покой (относительные)—состоянія матеріи. Главные роды перваго состоянія матеріи, т. е. движенія, суть движенія *молярное* (движ. массы) и *молекулярное* (частицъ тѣла). Причина перемѣнъ въ матеріи или, лучше, ея движеній—*сила*. Силъ, столько, сколько родовъ перемѣнъ (явленій) или формъ движенія въ матеріи. Всѣ перемѣны или состоянія матеріи сводятся къ движенію, а потому—*основная сила* есть сила движенія. Сущность основной этой силы есть „Невѣдомое“ для науки, но близкое вѣрѣ Абсолютное Начало всего сущаго, Первосила или Верховная Сила, т. е. Божество (*Перводвижитель*, по прекрасному выраженію Аристотеля). Только въ дѣйствіи этой Силы наука можетъ указать послѣдній источникъ дѣйствій конечныхъ силъ природы. Да она и должна сдѣлать это, если не хочетъ противорѣчить одному изъ основныхъ своихъ законовъ, гласящему, что каждая сила приводится въ дѣйствіе или обнаруживается

подъ воздѣйствіемъ на нее внѣшней или другой силы (законъ перехода *потенціальной энергіи* въ *кинетическую*). Если такъ, то, безъ предположенія Абсолютной и Самодѣйствующей Силы, мысль наша въ конечномъ объясненіи дѣятельности силъ въ природѣ (ея жизни) была бы поставлена въ невозможное логически положеніе: пришлось бы предположить *безконечный* рядъ конечныхъ силъ, взаимно другъ друга обусловливающихъ,— что нелѣпо. Впрочемъ, и независимо отъ указаннаго научнаго закона, объясненіе господствующаго въ природѣ и исторіи порядка одною механическою причинностью, т. е. дѣйствіемъ крайне разнородныхъ, часто другъ другу враждебныхъ, силъ и стихій, во всякомъ случаѣ ничѣмъ не согласуемыхъ въ цѣльное единство и дѣйствующихъ другъ отъ друга независимо, для научной мысли невозможно безъ предположенія Верховнаго и Высочайшаго Разума, всѣмъ управляющаго. Наконецъ, нельзя не обратить вниманія въ заключеніе и на то, что наука не можетъ и не въ правѣ безъ противорѣчія своимъ началамъ собственными средствами отрицать (какъ и утверждать, впрочемъ) ученіе о Промыслѣ: ей доступно лишь наблюденіе фактовъ въ ихъ внѣшней причинной связи, а не послѣднее или внутреннее ихъ основаніе, съ точкизрѣнія ученія о Промыслѣ лежащее за предѣлами области механической причинности въ невѣдомой для насъ области высшей телеологической причинности.

2. *Промыслъ Божій и человѣческая свобода.* Образъ Божественнаго Промышленія видоизмѣняется въ зависимости отъ его предметовъ: иной онъ въ отношеніи къ неодушевленной и неразумной твари, другой—въ отношеніи къ разумной твари земли, т. е. человѣку (и ангеламъ). Правда, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ,—и въ области нравственно-разумной, и въ области неразумной природы, Промыслъ Божій не уничтожаетъ дѣйствія естественныхъ силъ и законовъ той и другой области явленій, ибо все здѣсь совершается или создается совокупнымъ дѣйствіемъ промыслительной воли Божіей и естественныхъ силъ твари [1]); но иначе подчиняется волѣ Боже-

[1]) На школьно-богословскомъ языкѣ стараго времени это называлось *concursus*.

ственной тварь неразумная, иначе тварь разумно-свободная. Неразумная тварь *безусловно* подчиняется намѣреніямъ Божественнаго Промысла; подчиненіе же человѣка условное, оно обусловлено его свободою; въ первомъ случаѣ остается во всей силѣ законъ *физической необходимости*, во второмъ господствуетъ законъ *нравственной необходимости*, гдѣ существо не *принуждается*, но *побуждается* къ исполненію плановъ Божественнаго Промысла,—такимъ образомъ, что его свобода остается неприкосновенною.

Однако, при болѣе глубокомъ изслѣдованіи вопроса объ отношеніи Божественнаго Промысла къ человѣческой свободѣ, весьма естественно возникаютъ трудности къ признанію неприкосновенности человѣческой свободы передъ Божественнымъ Промысломъ. Изъ ученія о предметахъ Божественнаго Промышленія или изъ его всеобъемлемости (§ 30) и изъ всевѣдѣніи Божія необходимо слѣдуетъ выводъ, что Богъ отъ вѣчности предопредѣлилъ какъ въ цѣломъ, такъ и въ малѣйшихъ подробностяхъ теченіе вещей въ исторіи и природѣ; а изъ всемогущества Божія („не изнеможетъ у Бога всякъ глаголъ“ [1]) слѣдуетъ и тотъ выводъ, что планъ Божественный, которому подчинено все теченіе событій въ мірѣ, непремѣнно осуществится и осуществляется, т. е., что все должно подчиняться ему съ безусловною необходимостью, не исключая человѣка. Съ другой стороны, цѣлость человѣческой свободы представляется повидимому невозможною, въ связи съ безусловностью Божественныхъ опредѣленій, въ виду того, что разумно свободная тварь можетъ съ сознательнымъ упорствомъ противопоставлять свою немощную волю абсолютной волѣ Божества (особенно въ царствѣ злыхъ духовъ). Изъ сопоставленія этихъ двухъ сторонъ вопроса возникаетъ дилемма, повидимому разрѣшимая не иначе, какъ отрицаніемъ или Промысла для сохраненія свободы, или свободы для сохраненія Промысла; дилемма эта гласитъ, что признаніемъ Промысла уничтожается свобода, а признаніемъ свободы уничтожается Промыслъ.

[1]) Ев. Лук. I. 37.

Естественный исходъ изъ этой дилеммы дается правильнымъ понятіемъ о свободѣ вообще и о человѣческой свободѣ именно въ частности (настолько, что самой дилеммы при правильномъ понятіи объ этомъ не существуетъ). Трудность значительно уменьшается, когда свободу отчетливо различаютъ отъ произвола и разумѣютъ подъ нею способность воли избирать для дѣятельности опредѣленія или мотивы, какіе въ безчисленномъ множествѣ отовсюду предоставляются ей (въ природѣ духа, тѣла, въ обществѣ, внѣшней природѣ и т. д.). Если свобода наша состоитъ лишь въ независимомъ по нашему выбору подчиненіи тѣмъ или инымъ дѣйствующимъ на нее импульсамъ то, очевидно, что добровольное ея подчиненіе высочайшему и единственно-цѣнному импульсу—волѣ Божественной не есть отрицаніе свободы; напротивъ, только подчиненіемъ абсолютной истинно-цѣнной волѣ Божества наша воля восходитъ на ту ступень, гдѣ она становится истинно-свободною и возвышается надъ рабствомъ передъ тварью. Въ глубокомъ и ясномъ познаніи истины жизни, т. е. воли Божественной, дѣйствующей въ исторіи и въ природѣ, и во всецѣломъ добровольномъ радостномъ подчиненіи ей по любви къ ея воплощенію во Христѣ заключается единственное средство освобожденія человѣческой воли изъ состоянія рабства твари въ состояніе разума и свободы. *Если пребудете въ словѣ Моемъ*, сказалъ Господь Іисусъ Христосъ, *то вы истинно Мои ученики. И познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными* (Іо. VIII, 31—32). *Я уже не называю васъ рабами: ибо рабъ не знаетъ, что дѣлаетъ господинъ его; но Я назвалъ васъ друзьями, потому что сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего* (Іо. XV, 15). Итакъ, Промыслъ Божій не можетъ сопровождаться отрицаніемъ свободы воли тѣхъ, которые стремятся къ свободѣ истинной; что касается другихъ, то они все равно ея не имѣютъ,—не имѣютъ истинной и полной свободы. Однако и они (т. е. люди, не стремящіеся достигнуть свободы согласованіемъ своей воли съ волею Божественною и не умѣющіе молиться: *да будетъ воля Твоя!*),—и они не совсѣмъ лишены свободы въ низшемъ чисто-психологическомъ значеніи слова.

Если Промыслъ ограничиваетъ свободу ихъ дѣйствій, то свобода желанія всегда остается при нихъ. „Свобода созданнаго существа“, справедливо замѣчаетъ одинъ богословъ, „состоитъ не столько въ совершеніи дѣйствій, сколько въ желаніи дѣйствій, возможныхъ по обстоятельствамъ. Итакъ, когда Богъ отказываетъ въ средствахъ для выполненія воли, то онъ не ограничиваетъ свободы желанія и только удерживаетъ послѣдствія желанія“ [1]). Въ этомъ, въ настоящихъ земныхъ условіяхъ, полагаетъ сущность свободы (свобода желать) и христіанская религія, по ученію которой Богъ вмѣняетъ человѣку не столько дѣйствія, сколько настроенія и побужденія или намѣренія при совершеніи ихъ [2]); къ этому свобода сводится и на практикѣ или въ опытѣ, что хорошо извѣстно каждому и что прекрасно выражено въ одномъ мѣстѣ у *Шекспира*: „наша воля съ волей судьбы расходится такъ сильно, что намъ рѣдко свои намѣренія исполнить удается. Мысль—наша собственность; ея же исполненіе зависитъ не отъ насъ“ (*Гамлетъ*, дѣйствіе 3-е, сцена 2-я) [3]).

Все сказанное объ отношеніи между Божественнымъ Промысломъ и человѣческою свободою основано на словѣ Божіемъ. Въ немъ высказываются раздѣльно двѣ мысли: *во-первыхъ*, что дѣйствія и событія, и вся жизнь отдѣльныхъ лицъ и народовъ совершаются по плану, отъ вѣчности предопредѣленному Божественнымъ Промысломъ, такъ что въ концѣ концовъ и въ области нравственно-разумнаго (исторіи) „изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ всяческая“ (Рмл. XI, 36); *во-вторыхъ*, планосообразный ходъ историческихъ и частно-индивидуальныхъ событій по предопредѣленію вѣчному не исключаетъ нѣкотораго мѣста и для человѣческой свободы: предвѣдѣніемъ абсолютно-ясновидящаго Ума Божія отведено мѣсто въ

---

1) *Арх. Филаретъ Черниговскій* „Православное Догматическое Богословіе“. Черниговъ. 1864, т. 1, стр. 244.

2) *Бл. Августинъ* хорошо выражаетъ эту мысль, когда говоритъ: „Ты Господи) воздаешь людямъ не по тому, что Ты чрезъ нихъ дѣлаешь, а по тому, чего они домогались“ (*Исповѣдь*. Кн. IX, гл. 8).

3) И это, строго говоря, уже не *наши* намѣренія, а намѣренія *Промысла*.

планѣ міроправленія человѣческой свободѣ—такимъ образомъ, что онъ и въ подробностяхъ согласованъ съ нею и разсчитанъ на сохраненіе ея безъ ущерба окончательному результату или цѣли плана. Свобода сохраняется, кромѣ того, вышеуказаннымъ путемъ „познанія истины“ и другими невѣдомыми и непостижимыми для насъ путями.

а) *Первая мысль*, что окончательное направленіе событій въ жизни—отъ Господа выражается различно, напр.: *Въ полу бросается жребій, но все рѣшеніе его отъ Господа* (Притч, XVI, 33). *Какъ Я помыслилъ, такъ и будетъ; какъ Я опредѣлилъ, такъ и состоится* (Ис. XIV, 24. 27).—*Знаю, Господи, что не въ волѣ человѣка путь его, что не во власти идущаго давать направленіе стопамъ своимъ* (Іер. X, 23; см. также: Еф. I, 11; Ис. XXII, 11). Она выражается также образно или сравненіями; такъ, жизнь человѣческая, весь человѣкъ сравниваются, напр., съ тѣмъ, чѣмъ бываетъ глина къ рукахъ горшечника, а Промыслъ—съ руками горшечника, который можетъ дѣлать изъ нея что хочетъ,—и это весьма употребительное сравненіе (Рмл. IX, 18—21: Ис. XLV, 9—11; Іер. XVIII, 1—10; Сир. XXXIII, 13); они сравниваются также съ сѣкирою, пилою, жезломъ въ рукахъ Промысла (Ис. X, 15).

б) *Вторая мысль*, что планъ Божественнаго міроправленія составленъ не безусловно независимо отъ факта человѣческой свободы,—напротивъ, принимаетъ ее въ соображеніе и съ нею согласуется, высказывается также разнообразно,—въ идеѣ, напр., объ условности предопредѣленія Божія вообще (Рм. VIII, 22—29; I II. I, 2; Сир. XXIII, 27—29; XXXIX, 31; Іер. XXVI, 13). Если Богъ предопредѣляетъ участь людей (спасеніе однихъ и погибель другихъ) по предвѣдѣнію того, какъ они будутъ жить, т. е. характера ихъ свободы, то это значитъ, что Онъ располагаетъ планъ промыслительный примѣнительно къ этой свободѣ людей. Мысль эта не исключается даже тамъ, гдѣ особенно выпукло выставляется мысль первая, т. е. о высшемъ детерминизмѣ человѣческой жизни и исторіи или о провиденціальномъ ея характерѣ, т. е. въ вышеприведенныхъ сравненіяхъ (см. такъ же: Рмл. IX, 18—22 ср. 30—33; Сир. XXXIII, 13 ср. 10—12; Іер. XVIII, 6 ср. 7—10).

3. *Непостижимость образа Божественнаго Промышленія*—необходимо имѣть постоянно въ виду при разрѣшеніи тѣхъ или иныхъ недоумѣній, возникающихъ по поводу христіанскаго ученія о Промыслѣ. Господь открылъ намъ лишь весьма малую часть Своихъ намѣреній и плановъ, но такую, какая потребна для нашего спасенія; а что сверхъ сего, то отъ пустой и незаконной любознательности, превышающей предѣлы нашего ограниченнаго ума. *Мои мысли, не ваши мысли, ни ваши пути—пути Мои*, говоритъ Господь. *Но какъ небо выше земли, такъ пути Мои выше путей вашихъ* (Ис. LX, 8—9),—*Все сдѣлалъ Онъ прекраснымъ въ свое время, и вложилъ міръ въ сердце ихъ, хотя человѣкъ не можетъ постигнуть дѣла, которыя Богъ дѣлаетъ отъ начала до конца* (Еккл. III, 11)... *Я увидѣлъ всѣ дѣла Божіи и нашелъ, что человѣкъ не можетъ постигнуть дѣлъ, которыя дѣлаются подъ солнцемъ. Сколько бы человѣкъ ни трудился въ изслѣдованіи, онъ все-таки не постигнетъ этого; и если бы какой мудрецъ сказалъ, что онъ знаетъ, онъ не можетъ постигнуть этого* Еккл. VIII, 17)—*Велики и непостижимы суды Твои; посему ненаученныя души впали въ заблужденіе* (Прем. XVII, 1).—*Богъ высокъ могуществомъ Своимъ, и кто такой, какъ Онъ, наставникъ? Кто укажетъ Ему путь Его, кто можетъ сказать: Ты поступаешь несправедливо? Помни о томъ, чтобы превозносить дѣла Его, которыя люди видятъ. Всѣ люди могутъ видѣть ихъ; человѣкъ можетъ усматривать ихъ издали* (Іов. XXXVI, 22—25).—*Никому не предоставилъ Онъ изъяснять дѣла Его. И кто можетъ изслѣдовать великія дѣла Его? Кто можетъ измѣрить силу величія Его? и кто можетъ также изречь милости Его? Невозможно ни умалить, ни увеличить, и невозможно изслѣдовать дивныхъ дѣлъ Господа* (Сир. XVIII, 2—6).—*И святымъ не предоставилъ Господь провозвѣстить о всѣхъ чудесахъ Его, которыя утвердилъ Господь Вседержитель, чтобы вселенная стояла тверда во славу Его* (Сир. XLII, 17).—...(Господь) *превыше всѣхъ дѣлъ Своихъ... Много сокрыто, что гораздо больше сего, ибо мы видимъ малую часть дѣлъ Его* (Сир. XLIII, 29... 35). (См. также Іов. XXXVII, 23; XI, 5—12; Пс. XXXV,

7; Сир. XVII, 23). Заключимъ словами св. *Іоанна Дамаскина:* „должно замѣтить, что многоразличны способы Божія Промысла, и ихъ нельзя ни выразить словомъ, ни постигнуть умомъ“ (*Точное изложеніе Православныя вѣры.* Москва. 1844, стр. 127 изъ кн. II, гл. XXIX).

## 4. Виды Божественнаго Промысла (§ 32).

Обыкновенно различаютъ два вида Промысла, когда имѣютъ въ виду его цѣли: *сохраненіе* и *управленіе.* Сохраненіе состоитъ въ томъ, что Богъ не только не уничтожаетъ, но силою Своею непрестанно поддерживаетъ въ бытіи и дѣйствіи все Имъ сотворенное или, по выраженію символич. русской книги, „сохраняетъ бытіе и силы тварей“ (Пространный Катихизисъ). Управленіе относится къ силамъ тварей (разумныхъ и неразумныхъ) и заключается въ направленіи ихъ дѣйствія къ назначенной тварямъ цѣли. Первый видъ Промысла имѣетъ дѣло съ однимъ *бытіемъ* тварей (относится къ *статическому* моменту въ природѣ), второй—*съ жизнью и дѣятельностью* твари (моментъ *динамическій*) [1]) Указаніе на эти два вида Промысла одновременно дается въ изреченіи изъ Св. Писанія: *Черезъ Него* (Господа) *все успѣшно достигаетъ своего назначенія, и все держится словомъ Его* (Сир. XLIII, 28)

А) *Сохраненіе* необходимо вслѣдствіе тварной ограниченности міра, его происхожденія изъ ничтоже-

---

[1]) Раздѣленіе это существуетъ, конечно, болѣе въ разсудкѣ, чѣмъ на дѣлѣ, какъ его условное представленіе о Промыслѣ, гдѣ, безъ сомнѣнія, оба вида сливаются въ одно цѣлое дѣйствіе. Нельзя сохранять предметъ, не управляя имъ (когда онъ дѣйствуетъ неправильно), какъ нельзя акробату идти по канату, не управляя мускулами, сохранить тѣло или жизнь, не управляя его потребностями и силами; сохранять и управлять здѣсь—одно и то же. Равнымъ образомъ иногда сохранять значитъ—управлять.

ства: происшедшее изъ небытія по природѣ стремится *къ небытію*, и только въ Богѣ, единомъ Бытіи, міръ сохраняетъ свое бытіе, питаясь и поддерживаясь Имъ, какъ рѣка отъ неизсякаемаго источника бытія. Если бы міръ хотя на одно мгновеніе могъ обойтись безъ всемогущей, его поддерживающей, Силы, то это значило бы, что онъ самобытенъ и независимъ, по крайней мѣрѣ, въ продолженіи своего бытія, и что Богъ не есть единое безпредѣльное самобытное Существо. Такимъ образомъ, необходимость *сохраненія* слѣдуетъ и изъ понятія о *самобытности* Божества (см. § 10). Наконецъ, въ словѣ Божіемъ этотъ видъ Промысла связывается со свойствомъ Божественнаго всемогущества, когда говорится: *По множеству могущества и великой силѣ у Него* (Господа) *ничто не выбываетъ* (Ис. XL, 26).

а) Господь хранитъ *землю* и всю *вселенную*.—*Ты поставилъ землю на твердыхъ основахъ: не поколеблется она въ вѣки и вѣки* (Пс. 103, 5).—*Кто кромѣ Его* (Господа) *промышляетъ о землѣ? И кто управляетъ всею вселенною? Если бы Онъ обратилъ сердце Свое къ Себѣ, и взялъ къ Себѣ духъ ея и дыханіе ея, вдругъ погибла бы всякая плоть, и человѣкъ возвратился бы въ прахъ* (Іов. XXXIV, 13—15).

б) Библія особенно часто говоритъ о безусловной зависимости отъ Промысла всяческой жизни на землѣ: Господь хранитъ жизнь человѣка, животныхъ и растеній, и непрестанно изливаетъ Свои блага на разумную и неразумную тварь, особенно на человѣка.—(Богъ) *не требуетъ служенія рукъ человѣческихъ, какъ бы имѣющій въ чемъ-либо нужду, Самъ давая всему жизнь и дыханіе и все... Ибо мы тѣмъ живемъ, и движимся, и существуемъ* (Д. Ап. XVII, 25, 28). *Въ Его рукѣ душа всего живущаго и духъ*

*всякой человѣческой плоти* (Іов. XII, 10).—*Вси они* (животныя) *отъ Тебя ожидаютъ, чтобы Ты далъ имъ пищу ихъ въ свое время. Даешь имъ—принимаютъ; отверзаешь руку Твою—насыщаются благомъ. Сокроешь лице Твое—мятутся; отнимешь духъ ихъ—умираютъ, и въ персть свою возвращаются. Пошлешь Духъ Твой—созидаются, и ты обновляешь лице земли* (Пс. CIII, 27—30 ср. CXLIV, 15—16). (См. также Пс. XXXV, 7—10; CXXXV, 25; Іов. X, 11; XXXIV, 14—15; Быт. VI, 19; Мѳ. VI, 26; X, 29; Пс. CXLVI, 9; Іов. XXXVIII, 41; о *растеніяхъ:* Мѳ. VI, 28—30).

в) Вообще, *по опредѣленіямъ* (Божіимъ) *все стоитъ донынѣ* (Пс. CXVIII; 91), *...ибо Имъ создано все, ...и все Имъ стоитъ* (Кол. 1, 16. 17 ср. Евр. I, 3; Пс. 92, 1 ср. 25, 9—10).

Б) *Міроправленіе* необходимо также вслѣдствіе тварной ограниченности міра. Хотя тварь надѣлена отъ Бога силами и способностями необходимыми для достиженія назначенной ей цѣли, однако сама по себѣ безъ руководства и содѣйствія Промыслительной Высшей Силы она со своими силами безсильна въ достиженіи цѣлей и только черезъ Господа въ ней *все успѣшно достигаетъ своего назначенія* (Сир. 43, 28). Въ мірѣ дѣйствуютъ механическія силы природы; какъ такія, онѣ естественно сами собою не могутъ приводить тварь къ какой-либо цѣли и предполагаютъ необходимымъ управленіе ими со стороны Разумной Силы. Въ мірѣ дѣйствуетъ разумная сила—человѣкъ, съ его разумомъ и свободою; но и эта сила требуетъ постояннаго управленія и поддержки свыше: человѣкъ можетъ уклоняться отъ назначенной ему цѣли или по незнанію ея, или по безсилію къ ея осуществленію, или по сознательному отвращенію къ ней. Но необходимо сказать болѣе: человѣкъ не только *можетъ* все это

дѣлать, но онъ, дѣйствительно, все это *дѣлаетъ:* въ мірѣ существуетъ *грѣхъ,* а съ нимъ безпорядокъ или зло,—и не только въ нравственной сферѣ, но и во внѣшней природѣ. Зло во всѣхъ его видахъ обнаруживаетъ безсиліе твари къ достиженію назначенныхъ ей цѣлей и особенно наглядною дѣлаетъ необходимость высшей помощи ей отъ Бога, хотя таковая требовалась бы и независимо отъ факта существованія въ ней зла—даже въ нормальномъ (первобытномъ) состояніи міра. Промышленіе Божіе о мірѣ было бы излишнимъ „вмѣшательствомъ“ въ его дѣла, если бы міръ при самомъ своемъ твореніи получилъ отъ Бога всю полноту бытія или совершенства,—такимъ образомъ, что ему не оставалось бы еще ничего получать. Но этого нѣтъ: міръ обладаетъ условнымъ или ограниченнымъ совершенствомъ и бытіемъ и долженъ стремиться къ нему вѣчно, т. е. долженъ совершенствоваться (§ 10), и всякое данное при этомъ его совершенство всегда будетъ состоять лишь съ соотвѣтствіи его назначенной ему цѣли, а не въ пріобрѣтеніи невозможнаго окончательнаго совершенства, всей полноты его. Вмѣшательствомъ Промышленіе было бы также въ томъ случаѣ, если бы міръ былъ не организмомъ, а машиною, т. е. совершенно законченнымъ цѣлымъ механизмомъ съ опредѣленнымъ устройствомъ или составомъ его частей и неизмѣнно-автоматически повторяющимися въ немъ движеніями, обусловленными его устройствомъ. Въ мірѣ есть движеніе, измѣненіе въ смыслѣ не повторенія, а развитія (какъ выражается на языкѣ германской философіи, Natur in Bewegung und in Werden) и наукою оставленъ нѣкогда господствовавшій въ ней взглядъ на міръ, какъ механизмъ въ родѣ часовъ, автоматически дѣйствующихъ, абсолютно со-

вершенныхъ въ томъ смыслѣ, что они не требуютъ ухода и поправокъ [1]) (см. § 22, разъясн. 3-е). Ссылка на законы природы не устраняетъ необходимости Божественнаго міроправленія. Что такое законы природы? Это установленныя Богомъ правила или формулы дѣйствія силъ въ природѣ физической и духовной. Силы физической природы, каждая въ своемъ кругѣ, дѣйствуютъ по правиламъ, но безсознательно или слѣпо, т. е. не будучи способны сами собою координировать свое дѣйствіе съ другими силами въ другомъ кругѣ явленій,—такъ чтобы изъ взаимнаго столкновенія или встрѣчи силъ получался стройный порядокъ вещей. Силы духовной природы, разумъ и свобода, имѣютъ правила своей дѣятельности (*логика* и *совѣсть*), но онѣ могутъ и произвольно нарушать или не исполнять ихъ. Ссылка на законы природы имѣла бы значеніе лишь въ томъ случаѣ, если бы въ мірѣ совершенно отрицалось мѣсто для нѣкоторой, весьма ограниченной и условной, самостоятельности твари, какъ чего-то противолежащаго Творцу; т. е., если бы отрицались въ области физической природы явленія, исключительно возникающія изъ дѣйствія закона одной механической причинности,—такъ называемыя *случайныя,* а въ области нравственной явленія, обязанныя свободѣ человѣческой. Это отрицаніе природы и ея самостоятельности значило бы, другими словами, что законы ея или правила для дѣйствія ея

---

[1]) Взглядъ на міръ, какъ на организмъ, устраняетъ также одно изъ возраженій науки противъ чудесъ, утверждающихъ противорѣчіе чуда законамъ природы. Но „міръ есть цѣлое не механическое, а скорѣе органическое. Какъ въ организмѣ случайное измѣненіе въ положеніи одной какой-либо части, пріостановка дѣятельности какого-либо незначительнаго органа не останавливаетъ и не повреждаетъ жизни цѣлаго организма, такъ и въ природѣ“ (*В. Д. Кудрявцева* „Начальныя основанія философіи“, стр. 190).

силъ опредѣляютъ весь кругъ дѣйствія силъ съ неизбѣжною необходимостью, такъ что изъ нихъ неизбѣжно вытекаетъ настоящій и отдаленный будущій строй вещей въ мірѣ. Но этобыло бы не чѣмъ инымъ, какъ *безусловнымъ предопредѣленіемъ*. Безусловный детерминизмъ всего въ мірѣ,—природы и исторіи, есть дѣйствительно неизбѣжный выводъ для всѣхъ теорій, принимающихъ автономію міра: послѣдовательный деизмъ всегда въ исторіи соединялся съ детерминизмомъ, если не шелъ въ своемъ естественномъ развитіи дальше до пантеизма (это его болѣе естественный исходъ): на мѣсто Живаго Бога онъ ставитъ въ мірѣ древнюю Судьбу (Fatum, ἀνάγκη), каковою съ сущности является безусловное предопредѣленіе о мірѣ далекаго отъ міра Божества [1]).

Разсматриваемый видъ Промысла такъ же, какъ первый, простирается на все существующее: а) *на природу физическую* и б) *сферу свободно-разумной дѣятельности* (т. е. жизнь человѣческую и исторію).

а) Въ природѣ ничто не совершается безъ воли Божіей,—даже самомалѣйшія явленія не случайны, но предусмотрѣны въ планѣ Божественнаго міроправленія; вся природа служитъ орудіемъ воли Божіей,

---

[1]) Деизмъ безъ детерминизма есть логическая непослѣдовательность. Впрочемъ деизмъ самъ по себѣ вообще есть ученіе, крайне невыдержанное и логически непослѣдовательное съ точки зрѣнія принятаго имъ христіанскаго понятія о Богѣ, безпредѣльномъ и личномъ Творцѣ міра. Ученіе о Промыслѣ есть постулятъ этого понятія или простой выводъ изъ него: оно есть выводъ изъ ученій о твореніи (§ 29) и о Божественныхъ свойствахъ благости, мудрости, самобытности и др.,—какъ еще увидимъ ниже. Признавъ Бога непосредственною причиною бытія міра, деизмъ послѣдовательно долженъ былъ бы видѣть въ Немъ и причину его продолженія или дальнѣйшаго существованія; онъ ниже по своей непослѣдовательности матеріализма, гдѣ отрицаніе непосредственнаго дѣйствія какой-либо посторонней міру силы представляется болѣе понятнымъ съ точки зрѣнія его представленія о безначальности или самобытности міра: самобытное въ началѣ должно быть таковымъ и далѣе, т. е. не должно нуждаться въ посторонней причинѣ или силѣ для поддержанія своего бытія.

на землѣ имѣющей главною цѣлью своею благо и спасеніе человѣка. Библейскій взглядъ на внѣшнюю природу въ ея отношеніи къ Промыслу Божію съ особенною выпуклостью и полнотою выражается въ слѣдующихъ словахъ изъ кн. Іова: (облака) *направляются по намѣреніямъ Его* (Бога), *чтобы исполнить то, что Онъ повелитъ имъ на лицѣ обитаемой земли. Онъ повелѣваетъ имъ идти или для наказанія, или въ благоволеніе, или для помилованія* (XXXVII, 10—13 ср. Прем. XVI, 15—29). Всѣ явленія въ области *метеорологической, астрономической, физической* и др. совершаются волею Божіею (о *метеорологическихъ* явленіяхъ: Сир. XLIII, 14—27; Дѣян. Ап. XIV, 17; Іов. XXXVI. 26—33; Іер. V, 22; XIV, 22; Пс. CXLVI, 8—9; CX III, 8; LXIV, 10—14; Пс. LXXXVIII, 9—14; Іов. XXXVII, 6. 10—14; Мѳ. V, 45; VI, 30; *объ астрономическихъ* явленіяхъ: Сир. XLIII, 5. 11; *о біологическихъ*: Сир. XXXVIII, 2). Полную и яркую (величественную) картину господства всепремудрой и благой силы Божіей въ природѣ даютъ извѣстный Пс. 103, 1—24 и кн. Іова гл. XXXVII—XXXVIII. *Твои небеса и Твоя земля,* восклицаетъ псалмопѣвецъ (Пс. 88, 12).

б) Господь направляетъ, сообразно съ намѣреніями Своего премудраго промышленія, жизнь *отдѣльныхъ людей, цѣлыхъ царствъ и народовъ* (Д. Ап. XVII, 26—27; Іов. XII, 23—25 Сир. XVII, 14; X, 4. 17—20; Притч. VIII, 15—16; Дан. IV, 14; II, 21; Притч. XXI, 1; Пс. LXVI, 5; XXXII, 10—12, LXXV, 13; CXLIII, 10; CXLIII, 8—10; Д. Ап. I. 7, и *всего человѣчества* (Пс. LVII, 12; CXII, 5—6).

в) Вообще, Господь управляетъ *всѣмъ,* всею *вселенною*) Сир. XLIII, 28; Пс. CII, 19; 2 Пар. XVI, 9; Іов. XXXIV, 13).

Заключимъ вдохновеннымъ гимномъ царственнаго псалмопѣвца во славу Бога Промыслителя: *Благословенъ Ты, Господь, Богъ Израиля, отца нашего, отъ вѣка и до вѣка! Твое, Господи, величіе, и могущество, и слава, и побѣда, и великолѣпіе, и все, что на небѣ и на землѣ, Твое; Твое, Господи, царство, и Ты превыше всего, какъ Владычествующій. И богатство и слава отъ лица Твоего, и Ты владычествуешь надъ всѣмъ; и въ рукѣ Твоей сила и могущество; и во власти Твоей возвеличить и укрѣпить все* (1 Пар. XXIX, 10—12 ср. Пс. 88, 12)

## Разъясненія.

1. *Законъ сохраненія вещества и энергіи въ природѣ и Промыслъ Божій* (А).—Истину Промышленія Божія о мірѣ признаетъ, можетъ быть, сама невѣдая того, и наука человѣческая, и исповѣдуетъ ее на *своемъ языкѣ*. Она формулируетъ ее самымъ точнымъ способомъ по отношенію къ внѣшней природѣ въ законѣ сохраненія или превращенія а) *вещества* и б) *энергіи*. Законъ сохраненія вещества гласитъ, что никакими средствами матерія не можетъ быть ни создана, ни уничтожена, такъ какъ количество ея въ природѣ остается всегда себѣ равнымъ. Если тѣла разрушаются, то въ этомъ случаѣ измѣняются сочетанія элементовъ матеріи и одинъ видъ матеріи превращается въ другой, но не уничтожается ни одного атома матеріи. Такъ, уголь, напр., сгорая въ огнѣ, не уничтожается: въ горѣніи углеродъ и водородъ угля только соединяются съ кислородомъ воздуха, образуя газы, улетающіе въ атмосферу. Все это примѣняется и къ силамъ въ природѣ. Когда какая-либо сила перестаетъ дѣйствовать, это не значитъ, что она прекратилась или уничтожилась,—нѣтъ, она измѣнилась или перешла въ другую *форму* силы, такъ что количество энергіи въ природѣ всегда остается себѣ равно, не уничтожаясь и не уменьшаясь. Что энергія, прекращая свое дѣйствіе, не уничтожается, но является подъ какою-ни-

будь другою формою энергіи, это всякій можетъ наблюдать постоянно надъ простѣйшими и обычными примѣрами ея, когда движеніе при остановкѣ его переходитъ въ теплоту (на чемъ основывается согрѣваніе озябшаго тѣла), теплота — въ движеніе (паръ). Равнымъ образомъ энергія поднятой тяжести можетъ быть измѣнена въ скорость, скорость этой тяжести, при паденіи на землю, можетъ быть измѣнена въ теплоту; обыкновенно энергія молярнаго движенія переходитъ въ молекулярную; энергія химическаго сродства размѣнивается на теплоту или механическое движеніе (взрывъ), а также — свѣтъ; механическое движеніе превращается въ электричество (треніе); превращенія электрической формы энергіи весьма многочисленны, какъ свѣтъ, звукъ, теплота, движеніе (а отсюда и безчисленныя формы эксплоатаціи этой особенной измѣнчивости и удобоподвижности электрической энергіи въ техникѣ, какъ телеграфы, желѣзная дорога, телефонъ, освѣщеніе и т. п.). Наукою точно формулированы взаимныя отношенія силъ при ихъ превращеніяхъ одной въ другую въ законѣ объ эквивалентахъ силъ: каждая энергія, прекращаясь, возстановляется безъ всякой потери въ эквивалентномъ отношеніи въ другой формѣ энергіи, и это отношеніе есть величина постоянная и неизмѣнная; такъ напр., 772 футо-фунта — механическій эквивалентъ + 1°F. Изъ закона эквивалентовъ силъ необходимо слѣдуетъ заключеніе, что „во вселенной есть складъ энергіи, который не можетъ быть ни увеличенъ, ни уменьшенъ, ни измѣненъ, другимъ какимъ дѣйствіемъ природы, потому что всѣ перемѣны въ природѣ состоятъ только въ перемѣнѣ формы энергіи; энергія всегда приводится только въ новый видъ, но никогда не уничтожается и не увеличивается“ (*Гельмгольцъ* „Законъ сохраненія силы“. Харьковъ. 1865, стр. 22).

Наука только констатируетъ этотъ изумительный фактъ устойчивости вселенной въ законѣ сохраненія вещества и энергіи безъ объясненія его: не выходя изъ своихъ предѣловъ, она можетъ говорить лишь намъ, что, *такъ* бываетъ въ природѣ. Но Библія даетъ и объясненіе факта, когда го-

воритъ намъ: *по множеству могущества и великой силы у Него* (Творца) *ничто не выбываетъ* (Ис. XL, 26).

Явленіе превращенія вещества и силъ, конечно, наблюдалось издавна, лучше, всегда, но научный законъ его установленъ въ самое недавнее время. Къ сожалѣнію, онъ не распространяется пока на другую область,—область духовныхъ явленій, гдѣ нельзя не замѣтить дѣйствіе того же закона сохраненія или превращенія энергіи подъ иною формою. Здѣсь мы наблюдаемъ также, что различные виды или формы психической энергіи (силы духовной субстанціи или души) не уничтожаются, но сохраняются подъ другими формами энергіи, такъ что общій запасъ психической энергіи, несмотря на кажущіеся приливы и отливы ея, всегда для индивидуума одинаковъ. Въ дѣтствѣ психическая энергія направляется на чувственно-растительную жизнь человѣка по преимуществу и проявляется въ такихъ громадныхъ, сравнительно съ другими возрастами, размѣрахъ, что поглощаетъ собою почти всѣ другія формы энергіи; но выполненіемъ своей задачи чувственно-растительная энергія не уничтожается, а уступаетъ свое мѣсто другимъ, высшимъ формамъ психической энергіи, сперва—воображенія и чувства, а потомъ, въ періодъ зрѣлости,—и разсудка. Но вотъ, наступаетъ старость, а вмѣстѣ съ нею видимое угасаніе всѣхъ формъ психической жизни: ощущеній, воображенія, чувствованій, воли, памяти и даже разсудка (въ этомъ порядкѣ, по видимому, идетъ убыль психической энергіи въ старости). Долгое время запасъ живой энергіи хранится у старца пока подъ формою памяти или воспоминаній о прошломъ и человѣкъ живетъ въ этомъ прошломъ, но вотъ гаснетъ и память, а съ нею исчезаютъ, повидимому, и остатки жизни, вся энергія; но только—повидимому. Изъ постояннаго наблюденія сохраненія всякой психической энергіи, въ силу котораго ничто въ душѣ не пропадаетъ, слѣдуетъ заключить только, что психическая энергія въ старцѣ угасла на короткое послѣднее мгновеніе земной жизни, чтобы раскрыться подъ новою высшею и просвѣтленною формою духовной жизни и силы въ вѣчности,—тамъ, гдѣ всѣ *возможности* ограниченно-тварнаго бытія превраща-

ются въ *истинную дѣйствительность*, гдѣ, выражаясь научнымъ языкомъ, вся *потенціальная* энергія человѣческой души принимаетъ форму *кинетической* [1]). Простѣйшіе и постоянные примѣры дѣйствія разсматриваемаго закона въ психической жизни, конечно, всегда доступны непосредственному наблюденію. Собственно вся суть психической жизни и состоитъ въ непрерывающемся и быстромъ превращеніи и смѣнѣ разнообразнѣйшихъ формъ психической энергіи въ безконечныхъ ихъ сочетаніяхъ. Мы наблюдаемъ здѣсь, какъ мысль, исчезая всплываетъ на поверхности сознанія въ формѣ чувства, а чувство, по видимому исчезнувшее, появляется подъ видомъ желанія и т. п.; какъ мимолетные образы или представленія вещей невѣдомо какъ и неожиданно по истеченіи долгихъ лѣтъ сказываются въ жизни, входя въ качествѣ элемента живыхъ дѣйствующихъ силъ души; какъ всѣ и всякія формы психической энергіи и ея безчисленныхъ— неуловимымъ проявленій, наконецъ, всегда хранятся въ душѣ подъ одною, всѣмъ имъ общею, формою памяти,—этого складочнаго мѣста всей и всякой душевной энергіи.

Сказанное основанія за себя имѣетъ, кромѣ опыта, въ христіанскомъ ученіи: законъ сохраненія психической энергіи несомнѣнно предполагается христіанскимъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и имѣется въ виду христіанскою этикою.

2. *Общій характеръ Божественнаго Промысла.*—Хотя Промыслъ существуетъ въ двухъ видахъ А) *сохраненія* и Б) *управленія*, однако въ общемъ онъ имѣетъ характеръ *управленія*, такъ какъ въ противоположность естественно-научному телеологическому воззрѣнію на природу сохраненіе міра in statu quo не есть послѣдняя цѣль промышленія о мірѣ, а лишь средство: послѣдняя цѣль Промышленія о мірѣ есть искупленіе его отъ зла, т. е. *преобразованіе* (улучшеніе) или *обновленіе* этого міра посредствомъ уничтоженія его огнемъ

[1]) Считаемъ небезполезнымъ обратить вниманіе на то, что сказанное заключаетъ въ себѣ данныя для опроверженія одного изъ матеріалистическихъ возраженій противъ безсмертія души, исходящаго изъ факта старческаго угасанія или постепеннаго „уничтоженія“ ея (фактъ этотъ вообще можетъ служить мнимою опорою психическаго матеріализма).

(2 П. III, 7—13). Что съ научно-телеологической точки зрѣнія служитъ отрицаніемъ Промысла или разумности въ мірѣ, каково вообще всякое зло, то съ точки зрѣнія христіанскаго ученія объ искупленіи, какъ послѣдней цѣли міра (Рмл. 8, 19 ff.), является цѣлесообразнымъ средствомъ въ рукахъ Божественнаго Промысла, ведущаго міръ къ цѣли путемъ страданія, разрушенія или тлѣнія. По прямому указанію Откровенія Божественнаго новый міръ съ новою жизнью, съ новымъ человѣкомъ долженъ будетъ возникнуть на могилѣ стараго истлѣвшаго міра, подобно тому, какъ новая жизнь всегда возникаетъ въ мірѣ растительномъ изъ сгнившаго въ землѣ зерна (Іо. XII, 24; 1 Кор. XV, 36 ср. 2 Кор. IV, 16—18). Такимъ образомъ, самая смерть, завершающая собою и соединяющая въ себѣ всѣ страданія и все зло міра, премудростію Божіею превращается въ орудіе благого Промышленія о мірѣ, т. е. искупленія его отъ зла, и потому перестаетъ быть для христіанина въ собственномъ смыслѣ зломъ. Крестный путь искупленія или совершенствованія, путь страданія, въ христіанской религіи указывается не для одного человѣка, но и для всей природы: добро вездѣ достигается путемъ болѣзненной борьбы со зломъ или страданія. Христіанская религія самое зло міра заставляетъ служить добру, и только это постоянное и очевидное для всѣхъ чудо превращенія зла въ добро, наблюдаемое 18 уже вѣковъ въ жизни отдѣльныхъ лицъ, дѣлаетъ изъ христіанской религіи явно особенную религію среди всѣхъ другихъ религій,—религіею искупленія, а Крестъ на Голгоѳѣ не только символомъ, но и сущностью ея. Это религія, гдѣ все связано съ Голгоѳой. Непостижимымъ образомъ здѣсь, на Голгоѳѣ, въ непроглядной и ужасающей духовной и физической тьмѣ, окружающей Крестъ, зарождается свѣтъ; здѣсь среди бѣшеной злобы людей воздвигается на Крестѣ и полагается основаніе любви; здѣсь, на этомъ мѣстѣ грѣха въ самыхъ крайнихъ предѣлахъ его развитія, является вѣчный источникъ совершенства и святости людей; тамъ, гдѣ смерть и ужасъ, и адъ, и страданіе, и всяческое зло взяли съ міра самую великую и самую страшную жертву, тамъ воздвигнутъ міру

источникъ жизни, возрожденія и счастія; гдѣ зло повидимому восторжествовало полную небывалую побѣду надъ добромъ, тамъ побѣдоносно положено начало царству добра величайшею побѣдою надъ зломъ!

*О глубина богатства и премудрости и разума Божія! Яко не испытани судове Его и не изслѣдовани путіе Его!* (Рмл. XI, 33) [1]).

Изъ сказаннаго видно, что *управленіе зломъ* составляетъ особено важный моментъ въ Божественномъ Промышленіи второго вида (Б) и выдающуюся важную черту его. Въ отношеніи ко злу Промыслъ поступаетъ такъ: полагаетъ ему препятствія, уничтожаетъ его, направляетъ къ добру и такимъ образомъ превращаетъ въ добро. Библейскіе образцы направленія зла къ добру или превращенія зла въ добро представляются намъ въ исторіи Іосифа, проданнаго братьями въ рабство (Быт. XLV, 5—7; L, 20), въ исторіи Валаама, гдѣ дѣйствіемъ Промысла проклятіе корыстолюбиваго Валаама превращается въ благословеніе (Втор. XXIII, 5; Неем. XIII, 2), въ паденіи и отверженіи Богомъ іудеевъ во спасеніе язычникамъ (Рмл. XI, 11. 29—33) и др. Но христіанину нѣтъ надобности искать подобныхъ примѣровъ, когда предъ глазами его стоитъ высочайшій и непостижимѣйшій примѣръ превращенія Божественнымъ Промысломъ зла въ добро: Крестъ Христовъ.

Передъ Своими крестными страданіями Господь, на тайной вечери, въ утѣшеніе ученикамъ Своимъ указалъ на послѣдствія сихъ страданій словами: *печаль ваша въ радость будетъ* (Іо. XVI, 20).

Только Крестъ Христовъ преобразуетъ всѣ печали человѣчества въ вѣчную радость ему!

## 5. Возможность и необходимость Божественнаго Промысла (§ 33).

Всѣ религіозно-философскія заблужденія, обыкновенно, облекаются въ раціональныя формы логики

[1]) См. § 23, разъясн. 2-е.

и, такимъ образомъ, стремятся сообщить себѣ видъ разумности, объявляя себя дѣломъ или продуктомъ разума, а христіанскія истины—противорѣчіемъ разума. Такъ поступаетъ и деизмъ въ отношеніи къ христіанскому ученію о Промыслѣ, стараясь множествомъ возраженій представить его ученіемъ нерацiональнымъ, логически несостоятельнымъ (невозможнымъ) и практически ненужнымъ.

Деизмъ однако раздѣляетъ судьбу всѣхъ религіозно-философскихъ заблужденій въ ихъ борьбѣ съ христіанскою истиною: онъ, какъ и всѣ заблужденія, ничего общаго съ истинною разумностью не имѣетъ и есть скорѣе дѣло неразумія и недомыслія, чѣмъ разума.

Область христіанскихъ истинъ или область вѣры лежитъ въ одной плоскости съ областью и разума, въ его неизвращенномъ состояніи, и совпадаетъ съ нею (см. § 2, разъясн. 2—8); поэтому, для *здороваго* разума христіанскія истины всегда являются выраженіемъ истинныхъ требованій разума, а противорѣчіемъ разумности могутъ представляться разуму въ его *патологическомъ* (болѣзненномъ) состояніи. Заблужденія религіозныя—продуктъ патологическаго состоянія души, полнаго или частичнаго; поэтому ихъ основанія лежатъ не въ какихъ-нибудь объективно-логическихъ нормахъ знанія, но въ субъективно-личныхъ разстройствахъ духа и въ уклоненіяхъ разума именно отъ этихъ нормъ, въ какихъ-нибудь его недостаткахъ, пробѣлахъ или слабости. Больной (маловѣрующій или невѣрующій) духъ въ отношеніи къ христіанской истинѣ всегда обнаруживаетъ болѣе или менѣе одинаковые недостатки. Это именно большая или меньшая слабость или безсиліе пониманія: разумъ всегда или не можетъ или не хочетъ понимать христіанскую истину. Этому мѣ-

шаютъ не законы разума, а его готовыя понятія, противныя христіанской истинѣ: мѣшаютъ всякія понятія, вкусы, привычки ума и влеченія сердца, вырабатываемыя на почвѣ жизни, опыта, ничего общаго съ истиною большею частію не имѣющихъ. Что касается именно вѣры въ промыслъ Божій, то она по преимуществу подвергается вліянію субъективныхъ настроеній духа, подъ дѣйствіемъ на него внѣшней дѣйствительности: часто тяжелый опытъ жизни способенъ отнять или ослабить вѣру въ Провидѣніе въ слабой и впечатлительной душѣ [1]). А еще чаще невѣріе въ Провидѣніе зарождается и крѣпнетъ въ атмосферѣ нравственнаго зла и порока, являясь здѣсь успокоительнымъ средствомъ разшатанной, но все еще грозной совѣсти, напоминающей о небесномъ правосудіи. Такимъ образомъ именно очень часто объясняетъ отрицаніе Промысла слово Божіе, видя въ немъ не требованіе разума, а указаніе на его болѣзнь, стоящую въ зависимости отъ общаго разстройства духа, его религіозно-нравственнаго состоянія [2]).

Не разумъ страшенъ и опасенъ христіанской истинѣ, ибо разумъ не врагъ, а лучшій естественный союзникъ ея; но страшны и опасны сила невѣжества и тьмы, незнающихъ и боящихся свѣта [3]), растлѣвающая душу власть грѣха, омрачающаго разумъ [4]), обольщенія сердца, грязнящія умъ и дѣлающія для него доступною чистую истину, ужасны искушенія жизни, разбивающія умъ и сердце, —

---

[1]) Сир. XVI, 16 и д.

[2]) Пс. LXXII, 11, IX, 25—27.

[3]) Мѳ. XXII, 29; Іо. III, 19 и д.

[4]) Іо. III, 19—21; VIII, 42—47; XII, 37. 39. 40; Д. Ап. XXVIII, 24—28; Еф. IV, 17—18; 2 Кор. IV, 3—4; Рм. I, 21—22; 2 Тм. III, 6—7; Лк. XXII 53 и мн. др.

опасно все, что гаситъ въ душѣ искру Божіяго свѣта... Многое изъ этого найдется и на долю деизма съ его отрицаніемъ самой свѣтлой и самой отрадной истины, возвѣщающей намъ особенную близость міра Богу. Истина о Промыслѣ Божественномъ есть не только логически возможная или мыслимая истина,—она есть одна изъ *необходимыхъ* истинъ разума, какъ мысль о Богѣ и др.: она есть необходимое требованіе ума въ его объясненіи міра, требованіе религіознаго сердца, требованіе самой совѣсти. Трудно признать неразумною (нерацiональною) истину, безъ которой нельзя ни разумно мыслить (о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ), ни разумно существовать. Здѣсь, на деизмѣ, особенно ясно сказывается истинная природа иррацiональности невѣрія или его доктринъ: его здравомысліе есть мнимое здравомысліе душевно-больныхъ [1]).

Немыслимъ и противенъ разуму нехристіанскій вглядъ на отношенія Бога къ міру; но деизмъ, какъ видѣли, самъ по себѣ крайне непослѣдователенъ и противорѣчивъ. Деизмъ невозможенъ при правильномъ представленіи всѣхъ элементовъ, входящихъ въ составъ ученія о Промыслѣ, каковы: а) понятіе о Богѣ, б) понятіе о религіозно-нравственной природѣ и высшихъ потребностяхъ человѣка, в) понятіе о мірѣ,—его природѣ, происхожденіи и цѣли, г) понятіе о чудѣ, какъ сущности сверхъестественнаго промыслительнаго воздѣйствія вообще Бога на тварь.

а) Промыслъ Божій предполагается самымъ бытіемъ Бога, какимъ Его изображаетъ христіанская

---

[1]) Было бы глубокимъ вредомъ и ущербомъ для христіанской апологетики забывать или не имѣть постоянно въ виду, что невѣріе во всѣхъ его видахъ по библейскому ученію въ буквальномъ смыслѣ есть или *преступленіе* (здѣсь не о немъ рѣчь), или, большею частію, *болѣзнь*, конечно—духовная, послѣдствія которой могутъ быть вѣчными въ отличіе отъ душевныхъ болѣзней, временныхъ вѣдаемыхъ психіатріею.

религія, и въ здравомъ религіозномъ сознаніи совпадаетъ съ самой идеею Бога,—такъ что, если есть Богъ безпредѣльно-совершеннѣйшій Творецъ міра, то есть и Промыслъ, и отрицаніе Промысла становится отрицаніемъ бытія Божія. „Признающіе Бога Творцемъ всего [1]), если хотятъ оставаться вѣрны своимъ началамъ, необходимо должны также признать, что все сотворенное сохраняется и управляется Его премудростію и правдою“ [2]).—„Всякій непризнающій Промысла..., есть настоящій безбожникъ“ [3]). Объ Эпикурѣ, древнемъ деистѣ, *Лактанцій* говоритъ: „Я незнаю, что можетъ быть болѣе противорѣчиво (ученія Эпикура, что боги сотворили міръ, но не промышляютъ о немъ). Если существуетъ Богъ, то, конечно, существуетъ какъ Богъ промышляющій... Поэтому, отвергая Провидѣніе, Эпикуру слѣдовало бы отвергнуть и бытіе Бога; а равно и наоборотъ,—признавая бытіе Бога, слѣдовало бы признать и Провидѣніе, такъ какъ одно безъ другого немыслимо и существовать не можетъ“ [4]).

Можно оправдать нѣсколькими примѣрами положеніе, что отрицаніе Промысла вмѣстѣ есть и отрицаніе Бога.

Всѣ блага міра въ его близости къ Богу, а величайшее благо—въ непосредственной близости Бога къ нему; Богъ деизма отдѣлилъ Себя отъ міра непроходимою пропастью и лишилъ его непосредственнаго общенія съ Собою, т. е. величайшаго блага, въ такомъ случаѣ Онъ совсѣмъ не представляется безпредѣльною благостію. При такой, такъ сказать,

---

[1]) А таковы деисты.

[2]) *Аѳинагоръ* „О воскр. мертвыхъ“, п. 18.

[3]) *Климентъ Ал—ій* Stromata lib. V, cap. 1.

[4]) *Лактанцій* De ira Dei, c. IX.

экономіи или бережливости въ любви Богъ не могъ бы быть и премудрымъ: создавъ міръ для блага, Онъ препятствовалъ бы этимъ самымъ достиженію блага и противорѣчилъ бы Самому Себѣ; кромѣ того, и по самой своей природѣ мудрость совпадаетъ съ любовью (мудрость въ любви), а потому, если любовь небезпредѣльна, то и мудрость ограничена. Богъ, поставившій границы Своей дѣятельности въ самой твари, не былъ бы всемогущимъ Существомъ; Онъ не былъ бы единымъ самобытнымъ и независимымъ Существомъ, если бы міръ могъ существовать безъ Него (см. § 33, А). Богъ также не былъ бы вездѣсущимъ безъ промыслительной дѣятельности въ мірѣ: *вездѣсущіе* обусловливаетъ *вседѣйствіе* Его. Доказательствомъ этого можетъ служить то обстоятельство, что сама Библія во многихъ мѣстахъ промышленіе Божіе о мірѣ связываетъ съ вездѣсущіемъ Бога, наприм., въ Д. Ап. XVII, 27—28; Пс. CXXXVIII, 7 и д.; Б. XXXIX, 9.

б) Промыслъ Божій требуется правильнымъ понятіемъ о религіи и составляетъ потребность неизвращеннаго религіознаго чувства. Религія состоитъ въ стремленіи къ *живому* общенію человѣка съ Богомъ или въ дѣйствительномъ общеніи между Богомъ и человѣкомъ; но такое общеніе возможно лишь при сверхъестественномъ Откровеніи Бога въ мірѣ (см. § 3, разъясн. 3), т. е. сверхъестественномъ воздѣйствіи на міръ (дѣятельности въ мірѣ) или, что тоже, Промыслѣ. Деизмъ отрицаетъ душу религіи,— то, безъ чего ея не можетъ быть,—молитву, отрицая Промыслъ. Посредствомъ молитвы именно человѣкъ стремится войти въ живое общеніе съ Божествомъ и въ основаніи ея лежитъ увѣренность въ непосредственной близости Бога къ міру: *Близокъ*

*Господь ко всѣмъ призывающимъ Его, ко всѣмъ призывающимъ Его въ истинѣ. Желанія боящихся Его Онъ исполняетъ, вопли ихъ слышитъ, и спасаетъ ихъ* (Псал. CXLIV, 18—19 ср. LXXII, 23—28; CXVIII, 151; LXXVI, 2; LXXXIII; LXI, 2 и д.; LXII; III, 3—6; XLI, 2 и др.). Но деизмъ говоритъ намъ, что Богъ глухъ къ нашимъ мольбамъ и не слышитъ насъ,—Тотъ же самый Богъ, Который надѣлилъ насъ стремленіемъ къ Нему, вложилъ въ наше сердце потребность молитвы, жажду общенія съ Нимъ, чтобы вѣчно томить ею нашу душу! Это легко говорить лишь людямъ съ сухимъ сердцемъ, слабыми религіозными запросами души, со слабымъ и вялымъ религіознымъ чувствомъ,—тѣмъ, о которыхъ нельзя сказать и приблизительно того, что говоритъ псалмопѣвецъ: *Боже, Ты Богъ мой, Тебя отъ ранней зари ищу я; Тебя жаждетъ душа моя* и т. д. (Пс. LXII, 1 ff.). Они могутъ довольствоваться, такъ сказать, и суррогатами религіи, т. е. религіей деизма, сводящейся къ одному знанію или даже морали, и деизмъ вообще можетъ отвѣчать ихъ религіозной холодности. Здѣсь-то именно и надо искать корень деизма и благопріятную почву для его процвѣтанія; и исторія подтверждаетъ это, представляя примѣры постояннаго совпаденія деистическаго міросозерцанія съ религіозною холодностью его адептовъ (Эпикуръ, Руссо, Вольтеръ, Кантъ). Такимъ образомъ, еще разъ приходится засвидѣтельствовать ирраціональный характеръ доктрины деизма, противополагающей себя христіанству, какъ систему разумную: эта доктрина—продуктъ вялаго и неразвитаго религіознаго чувства.

Но она продуктъ также и слабаго и ненормально развитаго нравственнаго чувства. Нравственное

чувство или совѣсть требуетъ Промысла, какъ своей опоры и подкрѣпленія въ этомъ мірѣ печальной дѣйствительности, гдѣ господствомъ и безнаказанностью зла и униженіемъ добра нарушается основное и существенное требованіе совѣсти—справедливость. Зрѣлище постояннаго нарушенія и грубаго отрицанія ея въ дѣйствительности угнетающимъ и разслабляющимъ образомъ дѣйствуетъ на нравственную энергію и вѣру въ добро и правду; зрѣлище вѣчно угнетаемаго добра безъ надежды на торжество можетъ повести къ отрицанію добра, какъ реальной цѣнности. Проблемма страдающаго на землѣ добра и благоденствующаго зла не разрѣшается ссылкою на то, что зло въ самомъ себѣ носитъ свое наказаніе, какъ отступленіе отъ добра, въ видѣ безчисленныхъ, не всегда видимыхъ міру, страданій и внѣшнихъ, и внутреннихъ—душевныхъ, особенно терзаній совѣсти. Ссылка эта не успокоиваетъ нашего нравственнаго чувства вполнѣ. Опытъ говоритъ о возможности безпечальнаго существованія порока на землѣ при самыхъ крайнихъ формахъ его развитія. Да и слово Божіе свидѣтельствуетъ возможность полнаго благоденствія грѣшниковъ на землѣ, когда устами псалмопѣвца говоритъ: *Я позавидовалъ безумнымъ, видя благоденствіе нечестивыхъ. Ибо имъ нѣтъ страданій до смерти ихъ, и крѣпки силы ихъ. На работѣ человѣческой нѣтъ ихъ, и съ прочими людьми не подвергаются ударамъ. Отъ того гордость, какъ ожерелье, обложила ихъ, и дерзость, какъ нарядъ, одѣваетъ ихъ. Закатились отъ жира глаза ихъ, бродятъ помыслы въ сердцѣ. Надо всѣмъ издѣваются; злобно разглашаютъ клевету; говорятъ свысока. Поднимаютъ къ небесамъ уста свои, и языкъ ихъ расхаживаетъ по землѣ* (Пс. LXXII, 3—9). Проблемма не устраняется

во всей полнотѣ также и идеею о загробномъ торжествѣ добра надъ зломъ (о загробномъ воздаяніи). Для этой идеи нѣтъ въ деизмѣ той опоры, какая дается ей въ христіанствѣ ученіемъ о Промыслѣ, постоянно содѣйствующемъ добру и въ условіяхъ его земного существованія. По христіанскому ученію начало торжеству добра подготовляется уже и здѣсь, на землѣ,— въ противномъ случаѣ его не было бы и за гробомъ: настоящее и будущее относятся другъ къ другу, какъ время сѣянія и время жатвы. Это ученіе полно великаго утѣшенія и успокоенія для совѣсти, возмущаемой кажущимся торжествомъ зла надъ добромъ. Оно вполнѣ отвѣчаетъ природѣ добра: добро по самой своей природѣ *всегда* должно торжествовать надъ зломъ, а его пораженіе всегда должно быть мнимое. Между тѣмъ деистическимъ представленіемъ о загробномъ торжествѣ предполагается, что въ торжествѣ добра есть перерывъ: такимъ перерывомъ служитъ весь періодъ его земного существованія. Добро, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія деизма имѣетъ совершенно необъяснимую особенность: на землѣ оно всегда страдаетъ, а за гробомъ торжествуетъ. Отлагая торжество добра надъ зломъ до будущаго, деизмъ создаетъ великія затрудненія для настоящаго. Настоящая жизнь и сердце человѣческое требуютъ въ собственныхъ интересахъ и въ интересахъ самаго добра немедленнаго разрѣшенія проблеммы и для земли: міръ превратился бы въ хаосъ, если бы злу былъ предоставленъ въ немъ полный просторъ. И менѣе всего можетъ удовлетворить нравственное чувство оптимизмъ, успокоивающій его перспективами безостановочнаго прогресса въ мірѣ и въ сферѣ нравственной, обезпеченнаго медленымъ, но вѣрнымъ дѣйствіемъ законовъ и предначертаній въ природѣ. Если и превращается здѣсь,

на землѣ, зло въ добро. и если земля еще не погибаетъ въ морѣ человѣческихъ слезъ и человѣческой крови, то это совершиться можетъ какъ разъ именно дѣйствіемъ Промысла, а не слѣпыхъ законовъ. Правда, и яды могутъ быть полезны для организма, но тогда лишь, когда употребленіемъ ихъ регулируетъ докторъ; точно также и ядъ зла (грѣха) можетъ быть обращаемъ на пользу лишь Мудростію, правящею міромъ; самъ же по себѣ всякій ядъ, по законамъ своей природы, несетъ организму смерть и разстройство. Совѣсть человѣческая можетъ быть успокоена лишь вѣрою въ то, что

*Есть Богъ Судящій на земли* [1]).

в) Промыслъ Божій требуется правильнымъ понятіемъ о мірѣ. По самой своей *природѣ,* какъ тварно-ограниченное бытіе, міръ не можетъ самъ собою ни сохраняться, ни вѣрно направляться къ своей цѣли (§ 32, А—Б) однимъ дѣйствіемъ слѣпого механизма своихъ силъ. Необходимость Промышленія о мірѣ лежитъ уже въ самомъ способѣ *происхожденія* его, т. е. сотворенія Богомъ изъ ничего, а также и въ предназначенной міру Творцемъ *цѣли,* не осуществимой внѣ постояннаго и близкаго общенія твари съ Творцемъ, что видѣли выше (см. § 29).

г) Наконецъ, не можетъ быть никакихъ препятствій къ признанію Промысла какъ Верховной Разумной Силы, стоящей надъ природою и постоянно-дѣйствующей въ ней, если правильно представлять отношенія между этою Силою и природою, т. е. при вѣрномъ понятіи о чудѣ, выше данномъ (§ 31, разъясн. 1-е).

---

[1]) Псал. 82, 19. Какъ добро торжествуетъ въ страданіи и какъ разрѣшается преблемма въ христіанствѣ, объ этомъ говоритъ христіанское ученіе объ искупленіи.

## 6. Дѣйствительность Божественнаго Промысла (§ 34).

Между признаніемъ возможности и необходимости Промысла и между признаніемъ его дѣйствительности (т. е. того, что дѣйствительно Богъ промышляетъ о мірѣ) лежитъ цѣлая пропасть,—какая вообще лежитъ между разсудочною мыслью и живымъ чувствомъ или ощущеніемъ: дѣйствительность не даетъ намъ осязательнаго доказательства Промысла и заключаетъ въ себѣ, напротивъ, все, чтобы поколебать или даже уничтожить самую мысль о немъ и заставить насъ придти къ заключенію: „Промыслъ возможенъ и нуженъ, но нѣтъ его!“. Переходъ отъ понятія или мысли о чемъ-либо здѣсь къ ея дѣйствительности въ религіи, какъ и вездѣ, дается не мыслію или разсудкомъ, но ощущеніемъ или чувствомъ, вводящимъ насъ въ дѣйствительность. И здѣсь пропасть между логическимъ *знаніемъ* о Промыслѣ и *дѣйствительнымъ признаніемъ* его уничтожается особеннымъ специфическимъ чувствомъ—вѣрою, переводящею мысль въ сердце и чрезъ то дѣлающею ее живымъ достояніемъ души (ума, сердца и воли), т. е. убѣжденіемъ, увѣренностью. Вѣра эта существовать можетъ вопреки опыту и не опытомъ питается, точно такъ же, какъ и не мыслью; она приходитъ свыше, и свыше поддерживается; но опытъ и знаніе могутъ располагать къ вѣрѣ и служить ей нѣкоторою опорою въ минуты ея испытаній и колебаній. Богословіе поэтому идетъ на помощь слабой вѣрѣ, колеблемой и смущаемой опытомъ и впечатлѣніями противорѣчащей ей дѣйствительности, исполненной всякаго зла,—*нравственнаго* и *физическаго*.

Въ области нравственнаго зла наиболѣе всего всегда смущало и смущаетъ вѣру въ Промыслъ особенно рѣзкое отрицаніе его въ обычномъ явленіи наглаго торжества зла надъ добромъ, въ благоденствіи злыхъ и угнетенномъ состояніи добрыхъ. Человѣкъ еще въ незапамятныя времена задавалъ себѣ вопросъ: *Почему беззаконные живутъ, достигаютъ старости, да и силами крѣпки?* (Іов. XXI, 7 и д.) [1]). Въ тоскѣ онъ взывалъ къ небу: *Доколѣ, Господи, нечестивые, доколѣ нечестивые торжествовать будутъ?* (Пс. LXLIII, 3...10) [2]). И нерѣдко онъ говорилъ себѣ: *вотъ... нечестивые благоденствуютъ въ вѣкѣ семъ, умножаютъ богатство. И я сказалъ: такъ не напрасно ли я очищалъ сердце мое, и омывалъ въ невиности руки мои, и подвергалъ себя ранамъ всякій день, и обличеніямъ всякое утро?* (Псал. LXXII, 12—14). Или въ отчаяніи останавливался на мрачномъ убѣжденіи въ безсиліи добра на землѣ, когда говорилъ себѣ: *праведникъ гибнетъ въ праведности своей; нечестивый живетъ долго въ нечестіи своемъ* (Еккл. VII, 15). Конечно, человѣкъ придумалъ для успокоенія своего нравственнаго чувства множество объясненій разсматриваемаго явленія. Прежде всего онъ старался умалить размѣры его утвержденіемъ, что благоденствіе зла—кажущееся (см. § 33), и что добродѣтель имѣетъ невидимое міру вознагражденіе въ совѣсти и душевныхъ благахъ; затѣмъ указывалъ на *неизбѣжность* и даже *цѣлесообразность* страданій добрыхъ, какъ средства для ихъ нравственнаго совершенствованія и очищенія отъ зла и т. д. И слово Божіе, какъ

---

[1]) Или: *Почему путь нечестивыхъ благоуспѣшенъ, и вси вѣроломные благоденствуютъ?* (Іер. XII, 1—2).

[2]) *Для чего, Господи, стоишь вдали и скрываешь Себя во время скорби?* (IX, 22...39).

всѣмъ извѣстно, не отвергаетъ, но принимаетъ эту точку зрѣнія на страданія, какъ педагогическое средство въ рукахъ Промысла Божія въ Его благостномъ попеченіи о душѣ людей, особенно добрыхъ, угодныхъ Богу, т. е. болѣе другихъ способныхъ къ усовершенствованію духовному; оно не отвергаетъ и многихъ другихъ объясненій явленія, согласныхъ съ нимъ Но. въ христіанской религіи дается особенное и ей только принадлежащее объясненіе, совершенно удовлетворяющее умъ и совѣсть. Объясненіе всей загадки, даваемое ею, просто и наглядно. Оно заключается въ имени Того, Кто есть наша жизнь. нашъ Первообразъ, истинный Адамъ нашъ и Кто есть вмѣстѣ съ тѣмъ сама Истина и само Добро: это—*Христосъ Распятый.* Въ жизни и Личности Іисуса Христа дано указаніе на то, *во-первыхъ,* что добро на землѣ неизбѣжно подвергается страданію; *во-вторыхъ,* что это страданіе добра небходимо для самого же добра, какъ единственный путь къ нему; вообще,—что страданіе добра не есть внѣшнее что-либо по отношенію къ нему, но есть слѣдствіе самого добра въ условіяхъ его настоящаго земного развитія и вытекаетъ изъ встрѣчи самой сущности или природы добра съ внѣшними условіями его развитія. Жизнь Христа есть страданіе *за* правду (вслѣдствіе правды) и *для* правды; она есть непрерывный Крестъ, увѣнчанный и видимымъ для плотскихъ очей Крестомъ на Голгоѳѣ. Поэтому христіанство, разсматриваемое въ глубочайшей своей основѣ, въ своей основной идеѣ, есть религія Креста, т. е. страданія добра для побѣды надъ зломъ [1]). Она учитъ своихъ по-

---

[1]) См. моего соч—ія *Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія.* Кіевъ. 1893 г., отд. 2-е, гл. V—VII.

слѣдователей побѣждать зло добромъ и страдать съ покорнымъ и радостнымъ убѣжденіемъ, что страданіе это и есть тотъ процессъ, которымъ совершается искупленіе міра и человѣка, искупленіе всей твари отъ зла. То, что для міра составляетъ позоръ, безуміе, несчастіе и слабость, это самое становится для послѣдователей Креста славою, мудростью, блаженствомъ и могуществомъ въ религіи Распятой на Крестѣ Истины, Мудрости, Жизни, Правды и Святости для совершеннѣйшей побѣды надъ безуміемъ и невѣжествомъ, смертію и злобою, и всякими неправдами міра... Такимъ образомъ зло въ ученіи христіанской религіи не только не служитъ отрицаніемъ Промысла, но даетъ случай къ особенно могущественному и поразительному обнаруженію его въ мірѣ, становясь главнѣйшимъ орудіемъ добра и чрезъ то получая высшее телеологическое значеніе (см. § 23, разъясн. 2-е и § 33, разъясненіе 2-е).

Здѣсь, въ существѣ христіанской религіи, какъ религіи искупленія и Креста, заключается наилучшее и радикальное средство для исцѣленія ума отъ смущающихъ его сомнѣній и недоумѣній по поводу существованія въ мірѣ зла вообще, хотя нѣтъ недостатка и въ другихъ, второстепенныхъ, средствахъ къ примиренію идеи Промысла съ фактомъ зла въ мірѣ, имѣющихъ нѣкоторое значеніе въ общей своей совокупности. Это—все то, что вѣрующая богословская мысль обычно отвѣчаетъ на возраженія противъ Промысла, исходящія изъ мнимой невозможности примиренія съ нимъ зла въ мірѣ.

Укажемъ изъ этого немногое, но главное.

Часто преувеличиваютъ зло, чтобы не оставить мѣста въ мірѣ Промыслу. Но присутствіе всѣмъ управляющаго въ мірѣ Разума замѣтно для всякаго не-

предубѣжденнаго: несмотря на разнообразіе независимыхъ другъ отъ друга, даже враждебныхъ другъ другу и механически дѣйствующихъ силъ и элементовъ, міръ представляетъ собою въ концѣ концовъ стройное цѣлое (κόσμος). Тѣ же стройность и порядокъ существуютъ и въ исторіи, гдѣ при дѣйствіи человѣческаго произвола и столкновеніи безчисленной массы разрозненныхъ индивидуальныхъ и національныхъ интересовъ, можно было бы ожидать, что историческій процессъ превратится въ безсмысленный хаосъ. Но на дѣлѣ не такъ: онъ имѣетъ законосообразный характеръ и смыслъ, и міровая исторія есть такой же стройный и единый процессъ въ области разума и свободы, какъ и теченіе вещей въ физической природѣ. Нынѣ это признаетъ и точная наука въ лицѣ соціологіи, принимающей исходною точкою законосообразность историческаго процесса; она ошибается лишь, конечно, въ пониманіи его цѣли, указывая ее не въ искупленіи человѣчества отъ зла, но въ усовершенствованіи данныхъ въ его природѣ различныхъ потенцій (потому что отрицаетъ зло). Конечно, нельзя открыть плановъ Провидѣнія въ кажущейся путаницѣ и хаосѣ повидимому противныхъ разуму и безсмысленныхъ событій, но отъ того исторія не теряетъ своего телеологическаго характера. На этомъ основывать отрицаніе плана въ исторіи значило бы походить, напр., на солдата, который въ самомъ разгарѣ битвы, въ хаосѣ криковъ, стоновъ, пальбы, дыма и огня и т. д., видѣлъ бы именно и видитъ дѣйствительно хаосъ, а не обдуманное и по плану устроенное сраженіе, направляемое опытною рукою невидимаго солдату, стоящаго тамъ, вдали, на холмѣ, полководца. Такъ какъ міровой процессъ не законченъ и во всякое данное время и въ цѣломъ, и въ частяхъ

своихъ все-таки не есть цѣлое, а часть безконечнаго, то отрицать разумность его, его провиденціальный характеръ на основаніи кажущейся безсмысленности его феноменальной стороны было бы такъ же неразумно, по одному удачному сравненію, какъ судить о драмѣ, увидѣвъ изъ нея только одну сцену, или о цѣлой книгѣ, не дочитавъ ея до конца.

Заключимъ сказанное совѣтомъ богомудраго свящ. писателя всѣмъ колеблющимся и сомнѣвающимся: *Благословляйте Господа во всѣхъ дѣлахъ..., прославляя говорите такъ: всѣ дѣла Господа весьма благотворны, и всякое повелѣніе Его въ свое время исполнится; и нельзя сказать: что это? для чего это? Ибо все въ свое время откроется... Въ повелѣніяхъ Его все Его благоволеніе, и никто не можетъ умалить спасительность ихъ... Нельзя сказать: что это? для чего это? Ибо все создано для своего употребленія... Пути Его для святыхъ прямы, а для беззаконныхъ они — преткновенія. Отъ начала для добрыхъ создано доброе, какъ для грѣшниковъ злое. Главныя изъ всѣхъ потребностей для жизни человѣка—вода, огонь, желѣзо, соль, пшеничная мука, медъ, молоко, виноградный сокъ, масло и одежда: все это благочестивымъ служитъ въ пользу, а грѣшникамъ можетъ обратиться во вредъ... Посему я съ самаго начала рѣшилъ, обдумалъ и оставилъ въ писаніи, что всѣ дѣла Господа прекрасны, и Онъ даруетъ все потребное въ свое время; и нельзя сказать: это хуже того; ибо все въ свое время признано будетъ хорошимъ. Итакъ, всѣмъ сердцемъ и устами пойте, и благословляйте имя Господа* (Сир. XXXIX, 19—27, 30—33; 39—42).

# ОГЛАВЛЕНІЕ ЧАСТИ I-й.

## Богъ въ Самомъ Себѣ и въ общемъ отношеніи къ міру и человѣку.

### ОТДѢЛЕНІЕ I.

Введеніе въ апологетическое изложеніе Православно-Догматическаго Богословія.

---

**Объ источникахъ православно-христіанскаго вѣроученія.**

1. Значеніе вопроса объ источникахъ религіозно-христіанскаго знанія (§ 1) . . . . . стр. 4

**Разъясненія.**—1. Важность гносеологіи въ наукѣ вообще.—Важность ученія о принципахъ христіанскаго знанія въ настоящее время.

2. Естественное Откровеніе (§ 2) . . . . стр. 5

**Разъясненія.**—1. Ученіе Св. Писанія о мірѣ, какъ откровеніи Бога.—2. Естественное Откровеніе со стороны своего матеріала; особенная важность самопознанія въ Богопознаніи.—3. Способы естественнаго Богопознанія.—4. Естественное Откровеніе, разсматриваемое съ формально-логической стороны, какъ познавательный процессъ, и его тождество въ этомъ отношеніи со всякимъ познаніемъ.—5. Религіозное чувство, какъ факторъ религіознаго знанія, и условія его развитія.—6. Значеніе религіознаго чувства въ Богопознаніи.—7. Значеніе разума (разсудка) въ религіозномъ познаніи.—8. Взаимное отношеніе между религіознымъ чувствомъ и разсудкомъ въ религіозномъ знаніи.

3. Сверхъестественное Откровеніе (§ 3) . . стр. 25

**Разъясненія.**—I. Сверхъестественный характеръ христіанства, какъ историческій фактъ.—2. Недостаточность Естественнаго Откровенія.—3. Необходимость сверхъестественнаго Откровенія.—4. Взаимное отношеніе между естественнымъ Откровеніемъ и Откровеніемъ сверхъестественнымъ.

4. Откровеніе и разумъ (§ 4) . . . . . стр. 36

**Разъясненія.**—1. Разумъ древне-языческаго и современнаго культурнаго человѣчества въ его зависимости отъ Бож. Откровенія.—2. Вѣра, какъ основаніе всякаго знанія.

5. Характеръ нашего познанія о Богѣ (§ 5) . стр. 46

**Разъясненія.**—Антропоморфизмъ въ религіозномъ познаніи.

6. Священное Писаніе (§ 6) . . . . . стр. 55

7. Священное Преданіе (§ 7) . . . . . стр. 59

А. Св. Преданіе въ тѣсномъ смыслѣ слова —

Б. Св. Преданіе въ широкомъ смыслѣ или свидѣтельство Церкви . . . . . 61

В. О Православной Восточно-Каѳолической Церкви, какъ сокровищницѣ истиннаго преданія . . . . . 71

**Разъясненія.**—1. Необходимость Св. Преданія для разумѣнія Св. Писанія.—2. Библія, какъ таинство Божественнаго слова по ученію протестантскому.

8. Понятіе о догматѣ и догматикѣ (§ 8) (Заключеніе) . . . . . стр. 77

**Разъясненія.**—1. О значеніи догматовъ христіанской религіи.—2. Планъ или порядокъ изложенія догматовъ.—3. Методъ, задачи и характеръ догматики.—4. Границы догматики.

## ОТДѢЛЕНІЕ II.

### Ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ.

### I.

### Ученіе о Богѣ Единомъ.

1. Богъ по Своему существу (§ 9) . . . . стр. 111

**Разъясненія.**—Пантеистическое воззрѣніе на Божество и его несостоятельность.

2. О свойствахъ Божіихъ (§ 10) . . . . . стр. 119

**Разъясненія.**—1. О вездѣсущіи Божіемъ.—2. О свободѣ Божественной.—3. Взаимное отношеніе правды и благости въ Богѣ.

## II.

### Ученіе о Богѣ Тріединомъ.

1. Изложеніе христіанскаго ученія о Богѣ Тріединомъ (§ 11) . . . . . стр. 134

**Разъясненія.**—1. Истина единства Существа Божія.—2. Ипостасныя свойства Божества.

2. Догматъ о Богѣ Тріединомъ въ отношеніи къ разуму (логическому) (§ 12) . . . . . стр. 142

**Разъясненія.**—Коренная ложь невѣрующаго раціонализма въ его отношеніи къ христіанству.

3. Значеніе догмата о Богѣ Тріединомъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія (§ 13) стр. 155

## ОТДѢЛЕНІЕ III.

### Ученіе о Богѣ въ общемъ отношеніи Его къ міру, какъ о его Творцѣ и Промыслителѣ.

## I.

### Общее ученіе о вселенной (общая космологія).

1. Твореніе міра Богомъ изъ ничего (ex nihilo) (§ 14) . . . . . стр. 165

2. Побужденія и цѣль творенія (§ 15) . . стр. 174

**Разъясненія.**—Рѣшеніе возраженія противъ ученія о назначеніи міра.

3. Совершенство творенія (§ 16) . . . . . стр. 187

## II.

### Міръ невидимый.

А) *Ангелы (добрые).*

1. Природа и достоинство ангеловъ (§ 17) стр. 189

**Разъясненія.**—Человѣкъ и ангелъ по ихъ сравнительному достоинству.

2. Дѣйствительное бытіе ангеловъ, какъ живыхъ и личныхъ существъ (§ 18) . . . . . стр. 192

3. Царство духовъ добрыхъ (§ 19) . . . . стр. 195

**Разъясненія.** — Нравственно-практическое значеніе христіанскаго ученія объ ангелахъ.

Б) *Духи злые.*

1. Бытіе и происхожденіе злыхъ духовъ (§ 20) 198

**Разъясненія.**—Раціонализмъ въ ученіи его о злыхъ духахъ и его разборъ.

2. Царство злыхъ духовъ (§ 21) . . . . . стр. 205

**Разъясненія.**—1. Возможность и дѣйствительность вліянія злыхъ духовъ на людей.—2. О евангельскихъ бѣсноватыхъ.—3. Мѣсто, занимаемое ученіемъ о злыхъ духахъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія.

## III.

### Міръ видимый.

1. Библейское сказаніе о происхожденіи міра видимаго и его смыслъ (§ 22) . . . . стр. 231

**Разъясненія.**—1. Покой Господень или суббота.—2. Историческій характеръ библейскаго повѣствованія о происхожденіи видимаго міра.—3. О днѣ творенія или о древности земли.

2. Назначеніе видимаго міра (§ 23). . . . стр. 250

**Разъясненія.**—1. Рѣшеніе вопроса въ естественныхъ религіозно-философскихъ космогоніяхъ.—2. Телеологія или ученіе о премудромъ устройствѣ міра.

## IV.

### Антропологія или ученіе о человѣкѣ.

1. Происхожденіе человѣка и мѣсто его въ природѣ (§ 24) . . . . . стр. 269

**Разъясненія.**—1. Происхожденіе человѣка по ученію дарвинизма.—2. Человѣкъ и животное въ психическомъ отношеніи.

2. Духовно-тѣлесная природа человѣка или двойственный составъ его (§ 25) . . . . . стр. 287

**Разъясненія.**—1. Слѣдствія догмата о двухчастномъ составѣ человѣка для понятій: а) о его тѣлесной природѣ и б) о душѣ.—2. Трихотомія или ученіе о тройственномъ составѣ человѣка.

3. О природѣ человѣческой души и образѣ Божіемъ въ человѣкѣ (§ 26) . . . . . стр. 295

**Разъясненія.**—1. Смерть и безсмертіе души.—2. Важность и значеніе догмата объ образѣ и подобіи Божіемъ.

4. Происхожденіе и единство человѣческаго рода (§ 27) . . . . . стр. 305

**Разъясненія.**—1. Отношеніе догмата о единствѣ человѣческаго рода къ разуму.—2. Значеніе догмата.—3. Образъ происхожденія человѣческихъ душъ.

5. Назначеніе человѣка (§ 28) . . . . . стр. 312

**Разъясненія.**—1. Нравственно-практическія слѣдствія догмата.—2. Абсолютное и относительное назначеніе человѣка.—3. Апоскопіологія или отрицаніе цѣли въ области этики.

## V.

### Ученіе о твари въ ея зависимости отъ Бога или о Промыслѣ Божіемъ.

1. Понятіе о Промыслѣ и связь его съ христіанскимъ ученіемъ о твореніи міра (§ 29) . 327

2. Предметы Божественнаго Промысла (§ 30) . 331

3. Образъ Промышленія (§ 31) . . . . . стр. 343

**Разъясненія.**—1. Промыслъ Божій въ его отношеніи къ человѣческой свободѣ и ученіе о предопредѣленіи. 2. Ученіе о Промыслѣ и естественныя науки.

4. Виды Промысла (§ 32) . . . . . стр. 375
А. Сохраненіе міра . . . . . —
Б. Міроправленіе . . . . . 377

**Разъясненія.**—1. Законъ сохраненія вещества и энергіи въ природѣ и Промыслъ (А).—2. Сущность и общій характеръ Промысла (Б).

5. Возможность и необходимость Промысла (§ 33) . . . . . стр. 387
6. Дѣйствительность Промысла (§ 34) . . . . 397

## ОПЕЧАТКИ.

| Стран. | Стр. | *Напечатано:* | *Слѣдуетъ:* |
|---|---|---|---|
| 137 | 8 снизу | Третій | Третье. |
| 155 | 1 — | Бежество | Божество. |
| 156 | 5 сверху | однимъ | одинъ |
| 159 | примѣч. | unneütze | unnütze |
| 227 | примѣч. | Таже | Также |
| 305 | 4 сверху | какъ ни | какъ бы ни |
| 312 | 4 снизу | мировоззрѣніями | міровоззрѣніями |
| 320 | 8 сверху | *Азъ* | *азъ* |
| 334 | примѣч. | Берьсе | Берсье |
| 375 | 1 сверху | *Іонна* | *Іоанна* |
| 377 | 9 сверху | Іов. X, 11; | Іов. X, 12; |
| 381 | 15 сверху | 8—9; CXIII, | 8—9: CXLIII. |

