516

К. А. Смирновъ.

ИММАНЕНТНАЯ

ФИЛОСОФІЯ ХРИСТІАНСТВА

(о М. М. Тарѣевѣ.)

ПЕТРОГРАДЪ.
1914.

В
4240
I. Тар
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
332
62

Отд. оттискъ изъ журнала *Русская Мысль*.

Имманентная философія христіанства.

„Религія, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человѣка и міра съ безусловнымъ началомъ и средоточіемъ всего существующаго. Очевидно, что если признавать дѣйствительность такого безусловнаго начала, то имъ должны опредѣляться всѣ интересы, все содержаніе человѣческой жизни и сознанія, отъ него должно зависѣть и къ нему относиться все существенное въ томъ, что человѣкъ дѣлаетъ, познаетъ и производитъ. Если признавать безусловное средоточіе, то всѣ точки жизненнаго круга должны соединяться съ нимъ равными лучами. Только тогда является единство, цѣльность и согласіе въ жизни и сознаніи человѣка, только тогда всѣ его дѣла и страданія превращаются изъ безцѣльныхъ и безсмысленныхъ *явленій* въ разумныя, внутренне-необходимыя *событія*. Совершенно несомнѣнно, что такое всеобъемлющее, центральное значеніе должно принадлежать религіозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомнѣнно, что въ дѣйствительности для современнаго цивилизованнаго человѣчества, даже для тѣхъ въ средѣ его, кто признаетъ религіозное начало, религія не имѣетъ этого всеобъемлющаго и центральнаго значенія. Вмѣсто того, чтобы быть всѣмъ во всемъ, она прячется въ очень далекій и очень маленькій уголокъ нашего внутренняго міра, является однимъ изъ множества различныхъ интересовъ, раздѣляющихъ наше вниманіе. Современная религія есть вещь очень жалкая; собственно говоря, религіи, какъ господствующаго начала, какъ центра духовнаго тяготѣнія, нѣтъ совсѣмъ, а есть вмѣсто этого такъ называемая религіозность, какъ личное настроеніе, личный вкусъ... За отсутствіемъ безусловнаго средоточія является у насъ столько же относительныхъ, временныхъ центровъ жизни и сознанія, сколько есть у насъ различныхъ потребностей и интересовъ, вкусовъ и влеченій, мнѣній и взглядовъ. Останавливаться на умственномъ и нравственномъ разладѣ и безначаліи, господствующихъ въ настоящее время не только въ обществѣ, но въ головѣ и сердцѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, было бы излишне; это дѣло слишкомъ извѣстное для

каждаго, кто когда-нибудь всматривался въ себя и вокругъ себя. Это безначаліе, этотъ разладъ есть несомнѣнный и очевидный фактъ, но такой же несомнѣнный и очевидный фактъ есть то, что человѣчество не можетъ остановиться на этомъ, что оно во всякомъ случаѣ ищетъ единящаго и связующаго начала“ [1]).

Такъ начиналъ въ 1877 году свои „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“ Вл. С. Соловьевъ, и, несмотря на то, что много воды утекло съ тѣхъ поръ въ руслѣ нашей русской жизни, положеніе вещей въ существѣ дѣла однако нисколько не измѣнилось. И теперь такъ же, какъ и 37 лѣтъ тому назадъ, больше всего ощущается недостатокъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность, въ системѣ, въ частности—въ системѣ мысли и, именно, мысли религіозной, гдѣ былъ бы высшій синтезъ, высшая цѣнность. И есть исканія, есть интересъ..., но нѣтъ, или почти нѣтъ, отвѣтовъ научныхъ и въ то же время чуждыхъ мертвящей схоластики. Тѣмъ болѣе поэтому слѣдуетъ привѣтствовать появленіе пятитомной системы религіозной мысли проф. московской дух. академіи Мих. Мих. Тарѣева, вышедшей подъ общимъ заглавіемъ „Основы христіанства“ (Серг. пос., 1908—1910). За границей она уже получила должную оцѣнку на страницахъ „Theologische Literaturzeitung“, издаваемой подъ редакціей извѣстнаго проф. Ад. Гарнака (1909, № 3). У насъ этотъ трудъ широкаго распространенія повидимому не получилъ [2]), что обусловливается, надо полагать, тѣмъ, что онъ при своемъ довольно значительномъ объемѣ требуетъ отъ читателя не только серьезнаго интереса и усидчивости, но еще и нѣкоторой религіозно-богословской подготовки, извѣстнаго нравственнаго опыта и полнѣйшаго забвенія всей богословской схоластики.

Вотъ что говоритъ объ этомъ самъ проф. Тарѣевъ въ своемъ предисловіи. „Религіозная система моя есть итогъ пятнадцатилѣтней душевной работы. Она не имѣетъ ни профессіонально-дидактическаго, ни чисто объективнаго значенія. Я даю чисто личное пониманіе христіанства, личное религіозное міровоззрѣніе. Въ этихъ книгахъ обсуждается не та сторона христіанства, которая образуетъ общепризнанную цер-

---

[1]) Собраніе сочиненій, т. IV, стр. 1.

[2]) Изъ критическихъ отзывовъ, появившихся въ печати, можемъ только указать слѣдующіе: офиціальные—въ „Протоколахъ засѣданій совѣта моск. духовной академіи“ за 1891 г., стр. 219—240 (проф. Муретова); за 1892 г., стр. 342—345 (архіеп. волынскаго Антонія, тогда ректора академіи) и 345—352 (проф. Муретова); за 1898 г., стр. 168—175 (проф. Муретова) и 175—178 (доцента Мышцина); за 1904 г.; стр. 167—177 (еп. Евдокима) и 177—193 (проф. Муретова);—неофиціальные: *Новое Время* за 1909 г. № 11786 (В. В. Розанова); *Русское Слово* за 1908 г. № 32 и за 1910 г. №№ 171 и 172 (его же); *Бирж. Вѣд.* за 1909 г. № 42 и 46; *Утро Россіи* за 1910 г. №№ 193, 194 и *Моск. Вѣдом.* за 1903 г. № 348 (Л. Тихомірова) и за 1908 г. № 74 (Басаргина.)

ковную формулу и общепринятую внѣшне-научную рамку христіанской религіи, но то въ христіанствѣ, что лежитъ за этой формулой и за этой рамкой и что неизбѣжно предполагаетъ субъективное переживаніе, индивидуальное освѣщеніе. Я не претендую возвести на степень общеобязательной нормы своихъ интимныхъ отношеній къ историческому Лику Христа, которыя на долгіе годы приковали мой умъ къ одному образу и сдѣлали для меня этотъ образъ роднымъ, я не принимаю на себя задачъ проповѣдника, я просто хочу подѣлиться съ читателемъ своимъ личнымъ религіознымъ опытомъ. Допуская для другихъ полную свободу интимной религіозной жизни, я могу требовать ее и для себя. „Οὐκ εἰμι μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν" (Іоан. XVI, 32) [1].

Богословская система проф. Тарѣева, какъ онъ и самъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ объ этомъ [2], постепенно нарастала около темъ его магистерской и докторской диссертацій и представляетъ изъ себя съ внѣшней стороны собраніе его сочиненій, объединенныхъ единствомъ основной идеи. Этимъ вызываются, повидимому, и нѣкоторыя повторенія.

Въ тѣсныхъ рамкахъ журнальной статьи мы не имѣемъ возможности съ одинаковымъ вниманіемъ останавливаться на всѣхъ вопросахъ, которыхъ касается проф. Тарѣевъ; мы принуждены выбрать изъ того, что даетъ современному сознанію его религіозно-философская система, лишь наиболѣе яркое и характерное [3].

I.

За послѣднее время много говорится и пишется о необходимости методологической реформы богословской науки [4], о необходимости возвра-

---

[1]) Основы христіанства, т. I, стр. 6.

[2]) Ibidem, т. V, стр. 177.

[3]) Въ числѣ выпусковъ „Всеобщей библіотеки", издаваемой „Акц. Общ. Типогр. Дѣла въ С.-Петербургѣ", появилось, между прочимъ (вып. 72), краткое извлеченіе изъ „Основъ христіанства", сдѣланное самимъ авторомъ (т. II, стр. 165—198, гл. „Отецъ Небесный"; т. II, стр. 176—195, гл. „Религіозная проблема", и т. IV, стр. 382—395, гл. „Теорія христіанской свободы"). Въ краткомъ предисловіи авторъ говоритъ, что извлеченія подобраны имъ такъ, чтобы дать читателю представленія объ основной идеѣ сочиненія настолько ясно, насколько то возможно въ настоящемъ миніатюрномъ изданіи (74 стр.) Мы, какъ бы ни показалось, можетъ быть, это кому-нибудь страннымъ, не согласны однако съ выборомъ самого автора и полагаемъ, что наиболѣе характерной въ его системѣ частью является его магистерская диссертація, носившая первоначально заглавіе: „Искушенія Богочеловѣка, какъ единый искупительный подвигъ всей земной жизни Христа, въ связи съ исторіей дохристіанскихъ религій и христіанской церкви" (т. III, стр. 157—318), изъ которой однако въ данное извлеченіе не вошло ни одного отрывка, равно какъ и изъ перваго тома системы.

[4]) См., напр., статью проф.-прот. Н. Стеллецкаго. Къ вопросу о методологической реформѣ русскаго богословія („Вѣра и Разумъ" за 1909 г.; кн. 7-я и отдѣльно), а также статьи и брошюры профессоровъ П. Я. Свѣтлова и А. И. Введенскаго и др.

щенія къ „забытому пути опытнаго богопознанія“, [1]) о исключительной важности религіознаго опыта въ дѣлѣ познанія религіозной истины, но богословы наши, за нѣсколькими исключеніями, [2]) повидимому, не склонны итти дальше „общихъ мѣстъ“ и „громкихъ фразъ“, и богословіе попрежнему остается на ступени средневѣковой схоластики, представляя собою смѣшеніе религіознаго [illegible]ія съ философіей, столь излюбленное въ семинарскихъ учебникахъ, не чуждающихся „доказательствъ отъ разума“. Легко, конечно, понять, что эта философія—ancilla theologiae—мнимое философствованіе, апологетическій самообманъ, но отъ такого смѣшенія не менѣе страдаетъ и христіанская наука. У насъ не знаютъ евангелія въ его своеобразной сущности и не хотятъ знать; наше богословіе относится къ факту христіанской религіи *трансцендентно;* не входитъ само въ ту же религіозно-творческую сферу, подходитъ къ религіи совнѣ, со стороны доказательствъ; оно обсуждаетъ религію, какъ внѣшній фактъ, всегда доказываетъ, защищаетъ, приспособляется къ какому-нибудь умственному или историческому уровню. Новѣйшіе апологеты тратятъ значительную часть своихъ усилій на доказательство, что традиціонныя религіозныя „представленія“ могутъ быть согласованы со всѣми дѣйствительно прочно установленными результатами научно-философскаго и даже, какъ это ни странно, естественно-научнаго изслѣдованія. По отношенію къ современной естественной наукѣ прибѣгаютъ съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ и съ большимъ или меньшимъ вкусомъ къ тому же самому процессу приспособленія, который античные апологеты примѣняли къ греческой наукѣ и философіи. Въ силу этого схоластическое или „умозрительное“ богословіе является не чѣмъ инымъ, какъ систематической подмѣной христіанской истины человѣческимъ ученіемъ, и эта подмѣна въ

---

[1]) *М. А. Новоселовъ:* „Религіозно-философская библіотека“, вып. I. Вышній Волочекъ, 1912 г.

[2]) Въ видѣ такого исключенія можно назвать, кромѣ самого проф. Тарѣева, еп. Антонія (Храповицкаго, быв. архіеп. Волынскаго)—статьи о пастырствѣ. Собр. сочин. Казань, 1900 г.; еп. Сергія (Страгородскаго, нынѣ архіеп. Финляндскаго)—„Православное ученіе о спасеніи“. Спб., 1903 г., прот. П. Я. Свѣтлова — „Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ“, Кіевъ, 1907 г., проф. В. Несмѣлова—„Наука о человѣкѣ“, т. I—II. Казань, 1906 г., кн. С. Н. Трубецкого—„Ученіе о Логосѣ“. М., 1900 г., іером. Михаила (Семенова, нынѣ епископа)—„Психологія таинствъ“; іером. Тарасія — „Великороссійское и малороссійское богословіе въ XVI—XVII вѣкахъ“ и изъ прежнихъ — еп. Ѳеофана Затворника и А. С. Хомякова. Авторъ настоящихъ строкъ въ настоящее время печатаетъ и въ самомъ ближайшемъ будущемъ надѣется выпустить въ свѣтъ книгу о „Сущности христіанства“ (Христіанство въ границахъ опыта). Отд. I.—Человѣкъ: а) религіозная антропологія; в) религіозная понерологія. Отд. II — Христосъ: а) христологія и христіанская гносеологія; в) сотеріологія. Отд. III — Царство Божіе: а) экклисіологія; в) эсхатологія.

духовныхъ кругахъ считается научною и особенно цѣнится, если совершается подъ знаменемъ философіи.

Наше богословіе раздѣляется, по-старинному, на догматическое и нравственное. Но въ такомъ своемъ видѣ оно уже потому не можетъ вмѣстить въ себѣ духа новозавѣтнаго Слова Божія, новозавѣтной истины, что послѣдняя въ немъ разрывается на двѣ части, тогда какъ въ Словѣ Божіемъ онѣ соединяются въ одно органическое цѣлое. Въ частности догматическое богословіе имѣетъ своимъ предметомъ гностическую сторону христіанской религіи, т.-е. ставитъ себѣ цѣлью якобы христіанское рѣшеніе вопросовъ о потустороннемъ мірѣ, а нравственное богословіе имѣетъ цѣлью христіанское рѣшеніе вопросовъ практической жизни. Между тѣмъ евангеліе не учитъ раздѣльно вѣрѣ и жизни, не имѣетъ религіозно-гностической задачи, не даетъ намъ теоретическаго познанія потусторонняго міра; оно говоритъ о божественной жизни, какъ она открывается въ человѣческомъ опытѣ, въ условіяхъ человѣческой психики и быта. Конечно, евангеліе говоритъ не только о фактахъ евангельской исторіи, но и содержитъ въ себѣ ученіе Христа, такъ какъ божественная жизнь человѣка есть жизнь по преимуществу сознательная, разумная; однако это ученіе было исключительно разумомъ той духовной жизни, которую Христосъ открылъ людямъ. Подтверждая вполнѣ истинность церковныхъ догматовъ, Евангеліе не даетъ основы для того, что можно назвать догматизмомъ,—для теоретическаго религіознаго познанія и для самостоятельной цѣнности отвлеченной вѣры. И научною догматика можетъ быть только въ качествѣ церковно-исторической дисциплины, лишь въ формѣ Dogmengeschichte. Не имѣетъ евангельской основы и нравственное богословіе, ибо Евангеліе есть благовѣстіе божественной духовной жизни, которая имѣетъ характеръ безпредѣльности, т.-е. она вполнѣ захватываетъ душу человѣческую, даетъ человѣческой жизни безповоротное направленіе, но Евангеліе не есть система правилъ практической жизни, общественнаго благоустройства. На основаніи Евангелія нельзя рѣшать вопросы жизни семейной, экономической, государственной. Въ Евангеліи ищутъ отвѣтовъ на практическіе вопросы жизни—о бракѣ, власти, имуществѣ; полагаютъ, что евангельское ученіе состоитъ изъ отдѣльныхъ пунктовъ, соотвѣтствующихъ разнымъ сторонамъ нашей жизни. Смотрѣть такъ на Евангеліе значитъ разлагать его на азбучныя истины и терять его высшій смыслъ. Такой взглядъ на благовѣстіе Христово не соотвѣтствуетъ ни смыслу Евангелія, какъ основы жизни, ни исторической формѣ, въ которой открылась міру христіанская идея. Евангеліе, какъ основа жизни, даетъ человѣку высшую свободу въ рѣшеніи частныхъ вопросовъ жизни, истина евангельская дѣлаетъ его свободнымъ, возрождаетъ въ немъ творческую личность, которая изъ себя устанавливаетъ всѣ отно-

шенія. И исторически евангельская идея открылась міру, какъ молнія, блеснувшая отъ края до края въ опредѣленномъ направленіи съ востока на западъ, а не какъ безчисленное множество свѣтильниковъ, разставленныхъ повсюду и бросающихъ свѣтъ во всѣхъ направленіяхъ,— евангельская истина открылась міру, какъ опредѣленная историческая антитеза ветхозавѣтному іудаизму, а не какъ катехизическій отвѣтъ на азбучные вопросы. У насъ однако до сихъ поръ не хотятъ понять этого, не хотятъ понять, что своеобразно-религіозное мышленіе и религіозный опытъ настолько же выше разсудочно-богословскаго умничанія, т.-е. гностическаго рѣшенія вопросовъ о потустороннемъ бытіи и казуистическаго рѣшенія вопросовъ практической жизни, насколько художественное творчество выше внѣшне-критическаго обсужденія фактовъ и вопросовъ эстетики.

Дѣло въ томъ, что евангельское ученіе, какъ мы уже сказали, не есть логическая система мысли, ученіе теоретической вѣры: оно есть разумъ историко-психологическаго факта—божественнаго переживанія, опыта духовной жизни. Оно допускаетъ опытную провѣрку. „Кто хочетъ творить волю Пославшаго Меня, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“. Евангеліе не логическое измышленіе, а фактъ религіознаго творчества, къ которому возможно живое, опытное отношеніе, устанавливающее между нимъ и изслѣдователемъ внутреннее сродство, подобное тому, какое существуетъ между художникомъ-критикомъ или комментаторомъ и художникомъ-авторомъ. При этомъ исключительная особенность евангельскаго ученія въ исторіи религіи въ томъ, что Евангеліе опирается на самоочевидную истинность религіознаго богосыновняго творчества. „Сынъ человѣческій“ въ религіозной области есть „господинъ“ всякаго внѣшняго явленія—субботы, закона, слова. Между нимъ и Богомъ не стоитъ никакого внѣшняго посредства, Его ученіе не утверждается никакимъ внѣшнимъ доказательствомъ, оно не есть ни выводъ изъ обстоятельствъ, ни логическое построеніе, оно—самое внутреннее откровеніе. И въ насъ Евангеліе вызываетъ къ жизни *то же* богосыновнее самосознаніе, вѣчное и автономное, будитъ въ насъ *ту же* абсолютность. Въ этомъ самосознаніи послѣдній критерій религіознаго убѣжденія, выше котораго ничего нельзя представить; а поскольку это самосознаніе сродно Евангелію, въ этомъ сродствѣ—высшій критерій евангельскаго познанія, въ которомъ дано совпаденіе объективной идеи съ субъективнымъ убѣжденіемъ. Особенно этотъ методъ приложимъ къ евангельской идеѣ въ виду того, что она въ высшей степени проста въ своей основной сущности, хотя и безконечно глубока, что она во всѣхъ пунктахъ системы равна самой себѣ, что здѣсь преимущественное значеніе имѣетъ не синтезъ, а анализъ. Постигнуть въ возможной мѣрѣ глубину одного

изреченія, раскрыть одинъ пунктъ въ евангельской системѣ—этого достаточно, чтобы постигнуть евангельскую идею. Она всецѣло дана въ каждомъ евангельскомъ текстѣ.

Всякій разъ, какъ мы имѣемъ дѣло съ духовнымъ творчествомъ, съ духовной жизнью, а не съ вымышленною системой, мы имѣемъ право на *имманентное постиженіе* по закону духовнаго сродства. Таковой принципъ и вводитъ проф. М. М. Тарѣевъ. Систематическое отдаленіе отъ предмета изслѣдованія на разстояніе исторіи умѣстно лишь при внѣшне-научномъ обсужденіи предмета, при познаваніи его историческаго возрастанія и историческихъ отношеній, но оно никогда не даетъ пониманія историческаго явленія, оно неумѣстно при вопросѣ о внутренней сущности явленій духовной жизни, духовнаго творчества. Многіе годы научнаго изученія не дадутъ этого пониманія, если нѣтъ внутренней опоры для него. Зерно пониманія здѣсь всегда дано въ опытѣ собственной духовной жизни.

Религіозныя идеи въ отличіе отъ научныхъ истинъ развиваются діалектическимъ путемъ. Истина научная требуетъ только общей подготовки ума, общаго культурнаго подъема,—и при этомъ условіи она является, какъ Минерва изъ головы Юпитера, въ полной законченности, въ объективной опредѣленности, въ математическихъ очертаніяхъ. Въ научномъ воспріятіи нѣтъ различія между націями и столѣтіями. Открытіе, сдѣланное во Франціи или Германіи, сейчасъ же находитъ себѣ примѣненіе въ Японіи или Россіи. Иначе открываются и постигаются идеи религіозно-нравственнаго порядка. Слова „Богъ“, „добро“, „спасеніе“ вызываютъ разнообразныя чувства и представленія у разныхъ людей, на разныхъ ступеняхъ духовной эволюціи, такъ что одинъ не можетъ понять другого,—„душевный“ „духовнаго“. Здѣсь, если двое говорятъ одно и то же, то это не одно и то же. Сѣмена живыхъ идей зависятъ отъ почвы, на которую падаютъ, и на разной почвѣ приносятъ разные плоды. Духовныя идеи открываются, существуютъ лишь въ той мѣрѣ и постольку, въ какой и поскольку усвояются; здѣсь не можетъ быть идеи извѣстной, какъ бы объективно данной, но не усвоенной субъективно: религіозныя идеи открываются или усвояются лишь тогда, когда находятъ въ субъектѣ точку опоры,—вотъ что такъ часто забываютъ, воображая объективную исторію идеи, какъ бы прикровенно открываемой прежде усвоенія, подводя религіозные памятники всякаго возраста подъ однѣ рубрики, механически перенося въ старыя слова позднѣйшія мысли. Данная безъ субъективной воспріимчивости духовная идея есть пустой звукъ, пустая отвлеченность, логическая игра ума. Эта субъективная воспріимчивость, это откровеніе идеи и опредѣляется закономъ діалектическаго развитія, закономъ слѣдованія тезиса, антитезиса и синтезиса. Такая форма развитія образуетъ необходимую

рамку, въ которой идея для насъ существуетъ, которая придаетъ ей плоть и кровь, создаетъ для нея осязательную реальность, придаетъ ей историко-психологическую силу. Каждая новая ступень въ историческомъ откровеніи духовной жизни свидѣтельствуется не столько новыми словами, сколько новымъ подъемомъ человѣческаго духа. Новое влагается въ старыя слова. Нужно смотрѣть не на отдѣльныя слова, а на цѣлое міровоззрѣніе и жизнепониманіе,—здѣсь именно нужно искать новаго. Если намъ дана дѣйствительно новая ступень въ историческомъ откровеніи идеи, то мы не встрѣтимъ здѣсь части старой и новой: это невозможно, ибо „никто къ ветхой одеждѣ не пришиваетъ заплаты изъ небѣленой ткани, иначе вновь пришитое отдерется отъ стараго, и дыра будетъ еще хуже“. При дѣйствительномъ развитіи религіозной идеи старое удерживается не въ части, а въ своемъ вѣковѣчномъ существѣ, которое выступаетъ уже въ новомъ освѣщеніи, въ новомъ фазисѣ развитія и въ полной оригинальности. Въ исторіи духовной идеи мы видимъ то же, что и въ космической и біологической эволюціи: единство силы и постепенно смѣняющіяся царства, въ которыхъ она проявляется, каковы царства: минеральное, растительное, животное, разумное. Такъ и историческая антитеза, представленная откровеніемъ христіанства, является одной изъ ступеней въ развитіи духовной идеи. Это однако не мѣшаетъ данной ступени духовной эволюціи имѣть совершенно исключительный характеръ. Подобно тому, какъ въ лѣстницѣ біологическаго развитія царство разумныхъ существъ является съ характеромъ исключительности по отношенію ко всѣмъ предшествовавшимъ царствамъ, такъ и антитеза, представленная христіанствомъ, имѣетъ исключительное значеніе въ рядѣ всѣхъ ступеней историческаго развитія духовной идеи. Христіанство въ исторіи религіи то же, что разумъ въ природѣ: христіанская антитеза іудейству есть антитеза безконечнаго конечному, абсолютнаго условному, свободнаго стихійному, творческаго и вѣчнаго временному и ограниченному.

II.

Характеризуя философію христіанства, данную проф. Тарѣевымъ, какъ *имманентную*, мы имѣли въ виду не только ея основной методологическій принципъ,—принципъ имманентнаго постиженія,—и не то только, что это—философія религіи, для которой послѣдняя является не объектомъ философскаго анализа, а источникомъ и базисомъ построеній, которая сама истекаетъ изъ религіи, конструируетъ въ ея духѣ и оказывается только какъ бы систематизаціей или организаціей религіознаго опыта; мы имѣли въ виду не только ея методъ и задачу, но и другую сторону дѣла, сторону гораздо болѣе глубокую и существен-

ную: мы имѣли въ виду основную идею его системы, основную идею христіанства, какъ религіи Богочеловѣчества. „Основной вопросъ, стоящій въ центрѣ моей религіозной системы,—пишетъ проф. Тарѣевъ,—есть вопросъ о примиреніи личной религіозной абсолютности и внѣшней природной и общественно-исторической условности". [1]) Исходнымъ пунктомъ для такого примиренія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и исходнымъ пунктомъ всей его системы служитъ такъ называемая *идея кеносиса* (κένωσις'а), представляющая одну изъ модификацій идеи *имманентности:* это имманентное, внутреннее раскрытіе божественной духовной жизни въ условіяхъ природно-историческаго существованія. Она проходитъ красной нитью чрезъ всѣ томы „Основъ христіанства" и въ соединеніи съ установленнымъ еще на первыхъ страницахъ первой литературной работы автора понятіемъ *религіознаго* искушенія, остающимся однимъ изъ основныхъ понятій и его системы, является основнымъ движущимъ ея нервомъ и, именно, и даетъ ей ея жизненность, ея реальную правду.

При написаніи магистерской диссертаціи, посвященной изъясненію „Искушеній Богочеловѣка, какъ единаго искупительнаго подвига всей земной жизни Христа, въ связи съ исторіей до-христіанскихъ религій и христіанской церкви", для автора прежде всего являлось необходимымъ уяснить понятіе всемірнаго, общечеловѣческаго искушенія,—то понятіе искушенія, которое затрогивало бы существенное призваніе человѣка и было бы одинаково примѣнимо и къ первоначальнымъ безгрѣшнымъ искушеніямъ человѣка, и къ богосыновнимъ искушеніямъ Христа, и къ искушеніямъ языческихъ и христіанскихъ народовъ и потому дѣйствительно могло бы имѣть искупительное значеніе. Очевидно, такого значенія не можетъ имѣть нравственное искушеніе похотью, и слишкомъ поверхностное, чтобы захватить глубины человѣческаго духа, и слишкомъ ограниченное по своей грѣховности, чтобы обнять искушенія не только грѣховныя, но и безгрѣшныя. Таковымъ всемірнымъ, общечеловѣческимъ искушеніемъ является искушеніе религіозное, которое собственно есть искушеніе богочеловѣческое,—не въ техническомъ только смыслѣ этого термина, а въ общемъ смыслѣ соединенія въ человѣкѣ абсолютнаго божественнаго начала съ фактическою ограниченностью наличныхъ условій. Не устоять въ этомъ искушеніи значитъ пожелать личнаго обладанія божественнымъ совершенствомъ и нарушенія законовъ земной ограниченности во имя божественнаго начала,—это создаетъ настроеніе религіознаго протеста, вражды къ Богу изъ-за мнимой непримиримости абсолютныхъ стремленій и фактической ограниченности. Это сложное настроеніе проф. Тарѣевъ обозначаетъ именемъ религіознаго самооправданія. Побѣждается религіозное искушеніе

---

[1]) „Основы христіанства", т. III, стр. 160.

и разрѣшается религіозная проблема богосыновнимъ настроеніемъ, т.-е. покорностью богоустановленной необходимости, вѣрою въ соединеніе божественнаго содержанія съ природной ограниченностью, замѣною идеала внѣшняго естественнаго совершенства идеаломъ духовной абсолютности.

Повѣствованіе первыхъ главъ Библіи объ искушеніяхъ Адама имѣетъ не только индивидуально-историческое, но и обще-религіозное значеніе; оно не говоритъ лишь о томъ, что̀ когда-то *было*, но говоритъ и о томъ, что̀ всегда *бываетъ*, что̀ переживается всякимъ человѣкомъ; это не только искушеніе, первое по времени, но основное, типичное человѣческое искушеніе, логически первоначальное. Согласно библейскому повѣствованію отмѣченному неисчерпаемою глубиною мудрости, существенную сторону въ искушеніяхъ первыхъ людей составляло то, что они пожелали быть „какъ боги“. Такъ какъ новозавѣтное откровеніе Христа, въ которомъ исполнилось первоначальное назначеніе человѣка и уяснились судьбы первыхъ людей и всего человѣчества, было призваніемъ человѣка къ совершенству Отца Небеснаго, къ богосыновней правдѣ, къ внутренней духовной абсолютности, то, очевидно, грѣховнымъ въ пожеланіи первыхъ людей было не само по себѣ стремленіе къ божественному *совершенству*, къ божественному содержанію своей жизни, а стремленіе къ *внѣшнему* абсолютному совершенству которое, въ отличіе отъ духовной абсолютности, невыносимо для природной ограниченности человѣческой жизни [1]).

Основное религіозное искушеніе человѣка объясняется послѣднею цѣлью міровой и человѣческой жизни, существенными свойствами человѣческой природы. Міровая жизнь есть явленіе или отраженіе жизни божественной. Но явленіемъ божественной жизни не исчерпывается понятіе міровой жизни: она есть явленіе божественной жизни въ ничтожествѣ; это — предопредѣленіе ничтожества къ бытію, проникновеніе ничтожества жизнью, побѣда ея надъ ничтожествомъ. Міръ не увеличиваетъ славы существа Божія, но міръ участвуетъ въ славѣ Божіей. Въ мірѣ проявляется не иная какая-нибудь, а единая божественная жизнь и слава; но это уже есть слава въ ничтожествѣ; это — новая божественная слава. Она и составляетъ истинную цѣль міровой и человѣческой жизни. Мы соприкасаемся съ небесной жизнью чрезъ посредство той низости, которою отягчены, подобно тому, какъ солнечные лучи грѣютъ насъ не сверху, а снизу, отъ земли: верхніе слои атмосферы холоднѣе нижнихъ. Наша сила въ землѣ, мы проявляемъ божественную славу своею низостью, терпѣливымъ несеніемъ своихъ немощей.

---

[1]) „Основы христіанства“, т. III, стр. 158—162.

Но слава Божія не только необходимо дана вмѣстѣ съ человѣческой жизнью; она, сверхъ того, есть предметъ его свободной дѣятельности, она не только дѣлаетъ для него изъ жизни долгъ, но и опредѣляетъ ея характеръ. Слава Божія, какъ идеалъ человѣческой жизни, предполагается первоначальнымъ планомъ творенія міра: она есть завершеніе побѣды жизни надъ смертью. Ничтожество, чтобы быть побѣжденнымъ жизнью, должно отречься само отъ себя; слава Божія для побѣды надъ смертью не только должна быть проявлена въ мірѣ, но и возвращена міромъ Богу, признана тварью, какъ слава Божія. Для полной побѣды необходимо, чтобы тварь свободно возвратила эту славу Богу, чтобы она свою славу полагала въ славѣ Божіей и славу Божію считала своею собственной, чтобы она признала свое собственное ничтожество и отреклась отъ личнаго самодовольства, отъ личнаго обладанія мнимымъ абсолютнымъ совершенствомъ. Этою задачею и обусловливается неизмѣримо высокое положеніе человѣка въ міровой жизни. Въ немъ божественная жизнь, освѣщенная самосознаніемъ, соприкасается съ прахомъ, въ немъ достигаютъ до сознанія бытіе и небытіе въ своей противоположности, въ его лицѣ Богъ снисходитъ до плоти, а плотью облекается божественный духъ. Поэтому въ немъ можетъ и должна совершиться окончательная побѣда жизни надъ смертью: черезъ него жизнь должна возвратиться къ своему Первоисточнику, міръ—признать свою славу Божественной. Задача этого служенія человѣка божественной славѣ относится къ его личной свободѣ, къ его самосознанію, внутреннему самоопредѣленію. Только въ его самосознаніи устанавливается его свободно-личное отношеніе къ природной жизни. И это самоопредѣленіе есть самое существенное въ человѣческой личности; это именно то, что̀ человѣкъ *отъ себя* привноситъ въ данную жизнь. Въ цѣляхъ служенія славѣ Божіей это отношеніе человѣка къ природной жизни—въ противоположность стремленію къ личному счастью и личному обладанію внѣшнимъ совершенствомъ—должно быть таково, чтобы человѣкъ сознавалъ себя орудіемъ божественной дѣятельности [1]). Чтобы божественная слава проявилась и въ другомъ—въ человѣкѣ, человѣкъ долженъ отречься отъ своей исключительности, отъ своего противоположенія Богу, такъ, чтобы слава божественная была не чуждою ему, а, усвоенная его любовью, была собственною ему, и чтобы свою славу онъ полагалъ въ славѣ Божіей и славу Божію утверждалъ въ себѣ,—онъ долженъ сознать Бога не какъ другого на-ряду съ собою, но *сознать Его въ себѣ самомъ*. А для этого онъ не долженъ утверждать своей ограниченной исключительности въ противоположность Богу и не долженъ нарушать данной ограниченности своего фактическаго суще-

[1]) „Основы христіанства“, т. III, стр. 60—67.

ствованія во имя божественнаго въ себѣ начала, какъ и Богъ не отрицаетъ его ограниченности: онъ долженъ утвердить не себя въ своей исключительности, а Бога въ своей ограниченности чрезъ добровольное признаніе себя орудіемъ Его.

Человѣческое сознаніе есть арена, на которой развертывается борьба двухъ началъ: начала абсолютнаго и начала смертнаго, ничтожнаго. Каждое изъ нихъ стремится всецѣло и односторонне овладѣть человѣкомъ, который долженъ привести ихъ къ высшей гармоніи, какъ единственному для себя пути истинной жизни. И прежде всего къ исключительному обладанію человѣческой душой порывается начало божественное. Источникъ этого стремленія есть сознаніе человѣкомъ своего божественнаго происхожденія, сознаніе Бога, какъ своего начала и своей цѣли, сознаніе своей жизни, какъ жизни божественной. Но это природное стремленіе человѣка къ безконечности не можетъ быть единственнымъ путемъ жизни. Оно должно задержаться въ человѣческомъ сознаніи, должно разложиться въ немъ на то, что̀ дано отъ природы и неискоренимо въ ней, и на то, что̀ привноситъ человѣкъ лично отъ себя, ка̀къ онъ лично относится къ природѣ. Онъ можетъ или лично усвоить это стремленіе, отдаться ему всецѣло, итти къ личному обладанію абсолютнымъ совершенствомъ или же признать Бога своимъ центромъ, къ Нему отнести свою славу. Этотъ послѣдній путь—путь самоотреченія—даетъ выходъ изъ естественнаго противорѣчія: добровольная память человѣка о своемъ природномъ ничтожествѣ, признаніе естественной безконечности недостижимымъ совершенствомъ, свободная покорность законамъ тварной ограниченности дѣлаетъ его орудіемъ божественныхъ плановъ, органомъ божественной славы, давая ему внутреннюю абсолютность, духовное совершенство. А въ томъ, что человѣкъ, съ одной стороны, по самому творенію былъ воплощеніемъ образа Божія, а съ другой стороны, полное воплощеніе Бога въ человѣкѣ было только идеаломъ для него, заключалось существенное условіе искушенія перваго человѣка. Онъ не устоялъ въ этомъ искушеніи; онъ преступилъ божественный законъ своей ограниченности во имя божественнаго *въ себѣ* начала, пожелалъ утвердить божественное достоинство и быть богомъ въ своей ограниченной исключительности и увидѣлъ въ Богѣ другого на-ряду съ собою Бога, Который произвольно ограничиваетъ его жизнь—только по нежеланію, чтобы и человѣкъ былъ такимъ же богомъ.

Всѣ измѣненія, произведенныя грѣхомъ въ строѣ человѣческой жизни, воплощаютъ основной религіозный грѣхъ и въ силу обратнаго воздѣйствія фиксируютъ его. Наполняющія нашу жизнь отдѣльныя злострадавія, придающія специфически яркій обликъ природной ограниченности человѣческаго существованія, подводятъ видимую, внѣшне-объективную основу подъ настроеніе религіознаго протеста. Однако эти злострадавія

не только не составляютъ всего въ вопросѣ о спасеніи человѣка, но не составляютъ въ немъ даже главнаго и существеннаго. Первенствующее значеніе остается за самымъ настроеніемъ религіознаго протеста, за внутреннею дѣйствительностью человѣческой религіозной вражды. Неумолимость естественныхъ законовъ, вѣроломство природы, поражающей людской родъ неисчерпаемыми бѣдствіями, ея равнодушіе къ нравственнымъ запросамъ человѣка,—все это служитъ лишь фономъ основной „обиды“, нанесенной человѣку со стороны Первопричины міровой жизни. Богу ставятся въ вину какъ безконечныя стремленія духа, не удовлетворимыя въ этой жизни, такъ и ограниченность природнаго существованія, которая угнетаетъ человѣческую волю. Поэтому съ религіозно-философской и религіозно-исторической точекъ зрѣнія можно и говорить лишь о гнѣвѣ человѣка, а не о гнѣвѣ Божіемъ; о примиреніи человѣка съ Богомъ, а не Бога съ человѣкомъ [1]).

III.

Постепенные акты творенія міра и человѣка были послѣдовательными ступенями божественной жизни въ ничтожествѣ, и каждая низшая ступень творенія служила условіемъ высшаго откровенія божественной жизни въ новой формѣ. Но твореніемъ человѣка не закончилась постепенность откровенія божественной жизни въ мірѣ: высшей формой откровенія божественной жизни въ мірѣ, въ которой Божество является тѣмъ, что Оно есть Само по Себѣ, служитъ духовная жизнь. Духовная жизнь есть новое твореніе Божіе, но не безусловное: это есть новая форма откровенія божественной жизни въ томъ же ничтожествѣ. Духовная жизнь, дарованная міру во Христѣ, въ воплощеніи и жизни Котораго мы видимъ наивысшее снисхожденіе Божіе, есть божественная жизнь, явленная въ условіяхъ временной жизни, какъ внутреннее, невидимое благо. Чтобы быть явленіемъ для міра и въ мірѣ, который созданъ изъ ничтожества, божественная жизнь и въ наивысшей формѣ своего откровенія, именно какъ духовная жизнь, должна быть явленіемъ въ ничтожествѣ, т.-е. въ злостраданіяхъ. Отсюда связь духовной жизни съ злостраданіями; отсюда основной характеръ христіанства—въ соединеніи духовнаго совершенства съ внѣшнимъ уничиженіемъ и духовнаго блаженства съ внѣшними страданіями. Этотъ путь самоограниченія, начатый Богомъ уже въ актѣ творенія міра, въ его основныхъ мотивахъ и его величественныхъ результатахъ, пройденъ и выясненъ въ лицѣ

[1]) „Основы христіанства“, т. III, стр. 162—171. По послѣднему пункту ср. проф. прот. П. Я. Свѣтлова. Крестъ Христовъ.—Значеніе креста въ дѣлѣ Христовомъ. Кіевъ, 1907, изд. 2-ое, ч. II, гл. 2. Любовь Божія въ искупленіяхъ, стр. 279—310.

Христа [1]). Между евангельскимъ образомъ Христа и нашими понятіями стоитъ апостольско-патристическое догматическое ученіе, которое заслоняетъ отъ насъ простоту евангельской истины. Догматическія формулы, въ условномъ ихъ пониманіи, для многихъ дѣлаютъ недоступною евангельскую истину въ ея исторической чистотѣ. Между тѣмъ, въ существѣ дѣла, догматическая христологія, правильно и въ достаточной глубинѣ понятая, возвращаетъ нашу мысль къ евангельскому факту и приводитъ наше сердце къ живому Христу. Такое именно значеніе и имѣетъ апостольско-патристическая мысль о самоуничиженіи Христа, завитая въ церковной христологіи, но не вошедшая въ церковныя формулы. Вывести въ свѣтъ эту заложенную въ глубинѣ догмата идею самоуничиженія, простиравшагося до подчиненія Христа законамъ и условіямъ человѣческаго существованія, и ставитъ себѣ задачей проф. Тарѣевъ въ своемъ историческомъ изслѣдованіи объ уничиженіи Христа.

Честь перваго и по времени и по совершенству послѣдовательнаго раскрытія идеи кенозиса въ святоотеческой литературѣ безспорно принадлежитъ Кириллу Александрійскому. На этомъ св. отцѣ дольше всего и останавливается проф. Тарѣевъ. Въ своей полемикѣ съ несторіанствомъ Кириллъ Александрійскій не довольствовался разборомъ наличныхъ его положеній, но вникъ въ суть основоположеній, изъ которыхъ это ученіе вытекало или, по крайней мѣрѣ, которыя предполагались имъ; съ своей стороны онъ раскрываетъ не только тѣ стороны православной христологіи, по которымъ она противоположна несторіанству въ его наличномъ выраженіи, именно ученіе о единствѣ лица, но и тѣ стороны, по которымъ церковная христологія исключаетъ основоположенія несторіанства, именно ученіе о единой богочеловѣческой жизни Іисуса Христа. Въ борьбѣ съ несторіанствомъ недостаточно раскрыть истину единства лица Іисуса Христа; эта истина допускаетъ наряду съ собою мысль о разобщенности жизней во Христѣ, а эта послѣдняя необходимо при послѣдовательномъ раскрытіи приводитъ къ несторіанскимъ выводамъ. Пока не подорвана эта мысль, несторіанство всегда можетъ возродиться; необходимо поэтому въ противоположность несторіанству развивать истину единства богочеловѣческой единоипостасной жизни Христа.

Тутъ возможно мнѣніе, что два естества, пребывая каждое полнымъ, соединены были въ лицѣ Іисуса Христа какъ бы въ нѣкоемъ вмѣстилищѣ, которымъ они обнимались и приводились во взаимное соприкосновеніе, причемъ взаимообщеніе свойствъ обѣихъ природъ понимается въ смыслѣ спорадическаго, случайнаго вторженія свойствъ одной природы въ жизнь другой, такъ что самая эта случайность взаимообщенія

---

[1]) „Основы христіанства“, т. III, стр. 67—68, 103—107.

природъ (противополагаемая въ этомъ случаѣ не закону и системѣ, а всецѣлому объему) порождала взаимную ограниченность обѣихъ природъ. Говоря иначе, возможно мнѣніе, что кенозисъ состоялъ во взаимномъ ограниченіи естествъ, взятыхъ сами по себѣ или самое большее въ отношеніи къ единому лицу, ихъ обнимавшему,—и потому, въ ограниченіи внѣшнемъ. Очевидно, что такое внѣшнее взаимообщеніе свойствъ обѣихъ природъ, какъ бы оно ни простиралось далеко, вполнѣ мирится съ разобщенностью двухъ жизней въ Христѣ, божески-славной и человѣчески-уничиженной, внѣшне соприкасающихся въ единствѣ лица. Имя Христосъ по этому ученію обнимало двѣ жизни, которыя шли рядомъ одна съ другой, каждая протекая въ своей сферѣ. Внѣшняя связь въ единствѣ лица дѣлала возможнымъ проявленіе свойствъ божественной природы въ сферѣ человѣческой жизни, что спорадически нарушало полноту (т.-е. ограниченность, условность) человѣческаго естества; но за исключеніемъ этихъ вторженій божественной жизни въ область человѣческой, вообще божественная жизнь не проявлялась бы тогда во внѣшней сферѣ человѣческой природы Христа, въ этомъ небольшомъ уголкѣ мірового бытія, и тѣмъ бы самымъ ограничивалась бы ею. Въ той мѣрѣ, въ какой человѣческая жизнь Іисуса Христа проходила бы внѣ области божественной жизни, и эта послѣдняя протекала бы внѣ человѣческой. И по этому взгляду кенозисъ падалъ на человѣческую форму внѣшняго откровенія божественной жизни, но такъ, что эта форма не имѣла для божественной жизни исключительнаго значенія, что помимо нея, не проявляясь въ ней всецѣло (т.-е. проявляясь въ ней не всецѣло) и только тѣмъ ограничиваясь ею, и даже на-ряду съ нею протекала божественная жизнь во всей своей неограниченности; что божественная жизнь не входила всецѣло въ рамки человѣческой, противополагаясь послѣдней лишь своею неограниченностью, но будучи параллельною ей по своему характеру. Но представлять природы въ такомъ видѣ можно было бы только въ томъ случаѣ, если бы онѣ были тожественны, подобны. Но природы божественная и человѣческая не тожественны, различны, ибо между абсолютнымъ и относительнымъ, условнымъ разница не степенная или количественная, а качественная и существенная. Поэтому они не могутъ быть представляемы въ видѣ двухъ частей, изъ которыхъ сложено цѣлое—Христосъ; слѣдовательно, соединеніе природъ не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ механическаго ограниченія, а должно быть понимаемо въ смыслѣ единства богочеловѣческой жизни. Жизнь человѣческая не была стороннею, чуждою для божественной природы Логоса; Онъ не дѣйствовалъ въ ней только Своею волею, но сама Его божественная природа какъ бы обнималась человѣческою, скрывалась въ ней и открывалась чрезъ нее, въ зависимости отъ законовъ человѣческой природы, такъ что воля

ГУМАНИТАРНАЯ БИБЛИОТЕКА

Его обнаруживалась только въ подчиненіи этимъ законамъ; сама Его божественная природа составляла одно съ человѣческою, жила съ нею одною богочеловѣческою жизнью. [1])

Обращаясь теперь отъ святоотеческой письменности къ Евангелію и отъ церковной христологіи къ евангельской исторіи, мы и здѣсь находимъ два факта. Одинъ внѣшній: Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ во всей полнотѣ душевно-тѣлесной жизни. Но вмѣстѣ съ этимъ мы не можемъ не признать другого, внутренняго факта: по Своей духовной оригинальности, по Своей религіозной глубинѣ это былъ единственный человѣкъ: Онъ сознавалъ Себя Сыномъ Божіимъ, поскольку Его богосыновнее самосознаніе открывалось въ Немъ непосредственно, отъ природы.

Съ христологической точки зрѣнія, понятой по идеѣ кенозиса, нѣтъ основаній возражать противъ религіозно-историческаго воззрѣнія на лицо Христа. Такъ же устойчиво это воззрѣніе и со стороны научной. Признавая, что Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ, мы вполнѣ удовлетворяемъ научнымъ требованіямъ, и наука уже не имѣетъ ни мотивовъ, ни средствъ устранить нашу религіозную оцѣнку исторической личности, мистическаго воззрѣнія на нее. Въ религіозно-историческомъ познаніи Іисуса Христа мы имѣемъ опору для предварительнаго устраненія ложныхъ предвзятыхъ взглядовъ на лицо Христа. По одному изъ нихъ божественное можетъ проявляться въ человѣческой жизни лишь въ той мѣрѣ, въ какой человѣческая жизнь теряетъ свою ограниченность и перестаетъ быть человѣческою жизнью. Желая возвеличить Христа, ревнуя о Его славѣ, но не по разуму, этотъ взглядъ не обнимаетъ дѣла Христа, за которое Онъ положилъ Свою душу,—дѣла прославленія имени Отца *на землѣ*, дарованія Его вѣчной жизни *людямъ*, пріобрѣтенія для божественной славы *дѣйствительной* человѣческой жизни. Откровеніе божественной жизни во Христѣ нужно такъ понимать, что полнота откровенія стояла въ зависимости отъ полноты человѣческой жизни. Реальность воплощенія Сына Божія состояла въ томъ, что, воплотившись ипостасно, Онъ сознавалъ *Своими* условія ограниченнаго человѣческаго существованія, для Него стали естественными всѣ нормальныя отправленія и потребности человѣческой природы, и Онъ могъ дѣйствовать и чувствовать уже не иначе, какъ въ формахъ, свойственныхъ человѣческой природѣ. Вѣчносущій Сынъ Божій по воплощеніи дѣйствительно сознавалъ Свою природу немощною, ограниченною, доступною страданіямъ; долженъ былъ вѣровать, надѣяться, хотя въ Немъ никогда не прекращалось божественное самосознаніе. Что именно дѣйствительная человѣческая жизнь Христа была обнаруженіемъ божественной славы, переживаніемъ божественной жизни, эта мысль обра-

[1]) „Основы христіанства“; т. I, стр. 80—100; т. III, стр. 13—16.

зуетъ порогъ евангельской исторіи, за которымъ открывается ея разумъ: не переступить этого порога, не уяснить этой мысли во всей глубинѣ— это значитъ отказаться отъ пониманія евангельской исторіи.

Рожденный Маріею Іисусъ, Сынъ Божій, былъ дѣйствительнымъ человѣкомъ? но не былъ ли Онъ простымъ человѣкомъ? Таковъ другой предвзятый взглядъ на лицо Христа, составляющій противоположную изложенному крайность. Этотъ взглядъ извѣстенъ съ глубокой древности, а нынѣ онъ имѣетъ громадное число защитниковъ. Іисусъ Христосъ, говорятъ, былъ простой человѣкъ, или только человѣкъ. Повидимому, заключеніе отъ *дѣйствительности* человѣческой природы Христа къ тому, что Онъ былъ *простымъ* человѣкомъ, есть утвержденіе простого тожества, ибо каждый дѣйствительный человѣкъ есть простой человѣкъ. Но на самомъ дѣлѣ это ограниченіе въ примѣненіи ко Христу заключаетъ въ себѣ софистическую подтасовку понятій. Говоря, что всякій дѣйствительный человѣкъ есть простой человѣкъ, что Христосъ есть простой человѣкъ, разумѣютъ различное въ томъ и другомъ случаѣ подъ словомъ „простой человѣкъ". Въ первомъ случаѣ подъ простою человѣческою природою разумѣютъ то, что свойственно человѣку, исключая изъ понятія все ему несвойственное, но не опредѣляя предѣловъ человѣческаго существа; во второмъ же случаѣ подъ именемъ простого человѣка разумѣютъ лишь то, что въ человѣческомъ существованіи ограничивается предѣлами сознанія и историческими условіями индивидуальной человѣческой жизни. Въ томъ и дѣло, что, примѣняя ко Христу указанное ограниченіе, не то хотятъ сказать, что Онъ былъ *тѣмъ*, что есть каждый человѣкъ въ дѣйствительности, а то, что Онъ былъ *только* тѣмъ, что каждый человѣкъ есть въ своемъ сознаніи и въ качествѣ продукта историческихъ условій. Но вѣдь существо человѣка не исчерпывается предѣлами его сознанія и не объясняется *всецѣло* историческою причинностью и зависимостью отъ среды. Отрицать историческую причинность и зависимость человѣческой личности отъ среды невозможно, но человѣкъ не есть только продуктъ такой причинности: его личность есть центръ самобытнаго существованія и своеобразнаго реагированія на внѣшнія воздѣйствія, хотя по степени этой самобытности и своеобразности можетъ быть большое различіе между отдѣльными личностями. Не ограничивается существо человѣка и предѣлами его собственнаго сознанія. Для нашего сознанія природа дана, какъ нѣчто постепенно познаваемое, но недоступное для познанія во всей своей глубинѣ. Конечно, самобытность человѣка сказывается и въ свободномъ его воздѣйствіи на свою природу, до нѣкоторой степени, такъ что сознательной волѣ отчасти присущъ творческій характеръ, но только отчасти. Всѣмъ своимъ существомъ человѣкъ не можетъ овладѣть ни въ познаніи, ни въ волѣ.

Самый общій характеръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и главная особенность человѣческаго самосознанія Христа въ томъ, что оно соединялось съ богосознаніемъ. По этому своему характеру человѣческое самосознаніе Христа есть фактъ во всемірной исторіи единственный, не повторяющійся во всей своей полнотѣ. Чтобы понять всю исключительность самосознанія Христа и глубочайшее значеніе этого факта въ исторіи человѣчества, нужно исходить изъ той мысли, что Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ. Но, будучи дѣйствительнымъ человѣкомъ, Онъ былъ чужимъ міру. Онъ былъ „не отъ міра“. Христосъ сознавалъ Себя въ мірѣ одинокимъ подобно тому, какъ первый человѣкъ чувствовалъ себя одинокимъ въ природѣ. [1]) Что эта особенность сознанія Христа была реальною, а не призрачною, не самообманомъ, это свидѣтельствуется исторіей—тою ненавистью, которую питалъ къ Нему міръ и не могъ не питать, и единственная причина которой была въ томъ, что Онъ былъ не отъ міра. Понять лицо Іисуса Христа — значитъ научиться видѣть въ Немъ, въ Его человѣческой жизни Отца Небеснаго: Его дѣломъ было то, что Онъ въ себѣ показалъ намъ Отца. Это Онъ могъ сдѣлать потому, что Онъ Самъ переживалъ божественную жизнь, что Онъ, будучи по формѣ человѣкомъ, жилъ Отцомъ Небеснымъ: божественную жизнь Онъ сознавалъ Своею жизнью. Между Его человѣческою жизнью и жизнію Отца Небеснаго не было никакого посредства: жизнь Отца, истинную вѣчную жизнь Онъ имѣлъ въ Самомъ Себѣ. Но сознавая въ Себѣ божественную жизнь Своего Небеснаго Отца, Христосъ отличалъ Себя отъ Отца Небеснаго, которому молился; отличалъ Себя отъ Него, какъ лицо отъ лица. Въ какой же формѣ сознанія Христа выразилась эта отдѣльность Его лица отъ лица Отца Небеснаго при общности Его жизни съ жизнью Отца? Въ формѣ богосыновняго самосознанія: Онъ былъ Сынъ Божій. Истинность Своего богосыновняго самознанія Христосъ запечатлѣлъ Своею смертью, чѣмъ засвидѣтельствовалъ его значительность. [2])

IV.

Чтобы изобразить величіе дѣла человѣческаго спасенія, пишетъ проф. Тарѣевъ, обычно прибѣгаютъ къ количественному измѣренію важности человѣческаго грѣха, выставляютъ на видъ безмѣрность оскорбленія божественной славы и т. п. Но если умѣть различать между основаніемъ и причиной, то придется допустить для міровыхъ явленій причины едва уловимыя, еле понятныя. Безвыходность согрѣшившаго человѣка заключалась просто въ невозможности для него измѣнить свое

[1]) Іоан. XX, 17.

[2]) „Основы христіанства“, т. I, стр. 152—167.

религіозное настроеніе и создать въ себѣ богосыновнее самосознаніе, какъ не можетъ рабъ питать сыновнихъ чувствъ къ своему хозяину, пока не узнаетъ, что хозяинъ—его отецъ. Какъ бы ни было съ внѣшне-объективной стороны, въ количественномъ отношеніи, ничтожно это незнаніе, имъ однако объясняется все рабское состояніе человѣка. Грѣховный человѣкъ не могъ отказаться отъ своего самооправданія, не могъ вынести самоотреченія, потому что онъ не зналъ восторга духовной абсолютности, блаженства богосыновней преданности, потому что онъ ничѣмъ не могъ наполнить пустоты самоотверженія, ужаса смерти. Для него самоотверженіе неизбѣжно было безнадежнымъ самопожертвованіемъ, отчаяннымъ самоуничтоженіемъ. Со стороны внѣшне-количественной задача грѣховнаго человѣка была до чрезвычайности легка: покорись Богу, полюби Его, и тебѣ не вспомянутся грѣхи твои. Но по существу дѣла это была безусловно невыполнимая задача. Какъ онъ могъ покориться съ сыновней преданностью и любовью этой необходимости, которая сковывала его желѣзными цѣпями? Ему былъ открытъ единственный путь жизни—сначала признать Бога отцомъ и потомъ стать Его сыномъ, но именно этотъ путь рѣшительно непроходимъ, такъ какъ сначала нужно стать сыномъ Божіимъ, чтобы имѣть Бога отцомъ: *не Богъ творитъ Сына, а Сынъ открываетъ Отца.* Спасеніе человѣка могло быть совершено лишь Тѣмъ, въ Комъ богосыновство было природнымъ, и это нужно понимать прежде всего въ религіозно-историческомъ смыслѣ, совершенно независимо отъ генезиса такого богосыновняго самосознанія: его можно признать чудомъ исторіи, какъ явленіе вполнѣ непостижимое. Спасеніе человѣку могло быть даровано лишь Тѣмъ, Кто въ Себѣ носилъ всепобѣждающее благо абсолютнаго самоотреченія—Сыномъ Божіимъ. [1])

Блаженство жертвы и прежде Христа предощущалось, и до Него сердце человѣческое раскрывалось предъ солнцемъ любви, и душа избранныхъ съ сладкимъ замираніемъ заглядывала въ бездну самоотреченія, но никогда человѣкъ не доходилъ до конца жертвы, никогда не могъ оторвать своихъ взоровъ отъ земныхъ благъ. Лишь Христосъ, носившій въ Себѣ природную тайну близости къ Богу, первый дошелъ до конца жертвы, первый всю жизнь построилъ на блаженствѣ самоотреченія, первый насытился дѣломъ Божіимъ до полноты, до забвенія о земной пищѣ, о земныхъ благахъ. Легко опредѣлить, какое значеніе въ религіозной исторіи имѣетъ это новое откровеніе духовной жизни. Тогда какъ для ветхаго человѣка образъ страдающаго праведника былъ скорѣе пророчествомъ, чѣмъ дѣйствительностью, потому что онъ всегда ждалъ внѣшней награды,—въ лицѣ Христа этотъ образъ сталъ реаль-

---

[1]) „Основы христіанства“ т. III, стр. 171—172.

ной правдой: духовное религіозное благо стало для человѣка внутренней дѣйствительностью, почувствовалось имъ, какъ благо самодовлѣющее, безусловное, безграничное. Въ блаженномъ чувствѣ абсолютной любви и безграничнаго самоотреченія Богъ вселился въ сердце человѣческое, воплотился въ немъ; говоря иначе, вмѣстѣ съ опытомъ поглощающаго блаженства любви человѣкъ вступилъ въ самую дѣйствительность божественно-абсолютной жизни, поднялся на ту высоту, на которой для него исчезла всякая условность, оглядываніе назадъ, счеты съ небомъ. Безграничное самопожертвованіе есть единственный, доступный человѣку входъ въ божественную сферу, возможный для людей образъ истинно-божественнаго дѣйствованія.

Религіозный опытъ Христа былъ совершенною противоположностью тому, чѣмъ обыкновенно живетъ человѣческое сердце. Его любовь была явленіемъ жизни нечеловѣческой. Когда Христосъ прислушивался къ Своему сердцу, къ той всеобъемлющей волнѣ любви, которая наполняла его, когда Онъ отдавался вдохновенію любви, уносившему Его отъ земли и дѣлавшему Его чуждымъ ея ограниченныхъ интересовъ, Онъ могъ признать голосъ Своего сердца только голосомъ Божіимъ, и въ Своемъ вдохновеніи Онъ слышалъ дыханіе Божіе, въ Своей любви Онъ созерцалъ любовь божественную. Онъ указывалъ на Свои дѣла, какъ на дѣла Божіи, и на Свою жизнь, какъ на откровеніе Отца. Иначе сказать, Онъ придавалъ Своему религіозному опыту гносеологическое значеніе: признавая Свою любовь любовью божественною, въ любви Онъ видѣлъ дѣйствительность божественной жизни. „Богъ любовь есть“, Онъ открывается въ любви, Онъ познается въ любви. Метафизическо-гностическое, отвлеченное знаніе о Богѣ этимъ не увеличивается. Намъ не дается знать, что такое Богъ въ Своемъ, отрѣшенномъ отъ міра, существѣ, но намъ дается знать, что такое Богъ въ существѣ Своихъ отношеній къ міру и человѣку, въ Своемъ откровеніи: Онъ есть любовь къ міру и человѣку, Онъ открывается въ любви и познается въ любви. Поскольку человѣкъ опытно познаетъ Бога, въ переживаніи божественной любви, это знаніе о Богѣ обладаетъ высшею степенью убѣдительности, и оно есть дѣйствительное знаніе. Въ то время, какъ іудеи и язычники тщетно стремились постигнуть существо Божіе своимъ умомъ, и для нихъ Богъ оставался „невѣдомымъ Богомъ“, евангелія самую божественную абсолютность переносить въ человѣческое сердце и опытъ этой абсолютности ставитъ неизбѣжнымъ условіемъ познанія Бога. Его можетъ знать лишь тотъ, кто въ себѣ имѣетъ любовь Божію: нужно стать сыномъ Божіимъ, чтобы познать Бога, сынъ же имѣетъ столь дѣйствительное познаніе Бога, что оказался бы лжецомъ если бы сказалъ, что не знаетъ Его. [1])

[1]) Іоан. VIII, 55.

Духовно-опытное познаніе Бога устанавливаетъ новыя отношенія къ Нему человѣка, которыя называются въ евангеліи богосыновними. Евангельское богосыновство человѣка указываетъ не на внѣшнія отношенія богонзбранности и небеснаго благоволенія, но на внутреннее общеніе человѣка съ Богомъ, на общность ихъ духовной жизни, на интимное соприкосновеніе. „Во мнѣ Отецъ и Я въ Отцѣ... Я и Отецъ—одно". [1]) Въ этомъ религіозномъ переживаніи Христа дается нѣчто до такой степени интимно-самородное, что со стороны, совнѣ нельзя судить объ этихъ богочеловѣческихъ отношеніяхъ, они недоступны внѣшнему наблюденію. По евангелію Богъ есть Отецъ не потому, что Онъ творецъ всего и промыслитель. „Смотрите—птицы небесныя ни сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницу, но Отецъ *вашъ* небесный питаетъ ихъ". [2]) Богомъ все сотворено и Онъ промышляетъ о самыхъ малыхъ птицахъ, но Онъ не называется ихъ отцомъ, Онъ только отецъ *людей*. Равнымъ образомъ и люди не являются сынами Божіими уже по природѣ: не всѣ люди фактически сыны Божіи. По евангелію не Богъ творитъ сына, а сынъ имѣетъ въ себѣ Отца и показываетъ Его міру. Богъ *творитъ* человѣка, но чадомъ Божіимъ человѣкъ *становится*. Здѣсь послѣдующее относится къ предшествующему не какъ копія къ оригиналу, подражаніе къ самобытности, но рождаемымъ воспроизводится рождающій, ученикомъ учитель, со стороны своей внутренней оригинальности, въ силѣ своей самобытности. Ученикъ, усовершенствовавшись, становится, какъ учитель. Нѣтъ степеней и условной градальности, нѣтъ посредствующихъ преградъ, но каждый новый членъ царства Божія становится въ непосредственныя отношенія къ Отцу и каждый рѣшительно уравнивается съ другими. По историческому значенію различія возможны, такъ какъ послѣдующіе смѣняютъ предшествовавшихъ, а первымъ можетъ быть только одинъ. Но, какъ бы далеко ни простиралось это различіе и какъ бы ни были глубоки мистическія основанія рожденія Первенца, [3]) во всякомъ случаѣ и въ этой духовной области рождающій рождаетъ послѣдующихъ по „своему образу и подобію", почему имъ и приличествуетъ именованіе друзей. Освобожденный Сыномъ становится не рабомъ Сына, но истинно свободнымъ сыномъ. Христосъ одинъ, какъ и Отецъ Небесный одинъ, тѣмъ не менѣе Его богосыновство передается другимъ не какъ заповѣдь, такъ какъ евангельское богосыновство и евангельская любовь не могутъ

---

[1]) Іоан. X, 38.

[2]) Мѳ. VI, 26.

[3]) Личное богосыновство Христа можно разсматривать съ двухъ сторонъ—со стороны историческаго значенія и природныхъ основаній Его богосыновства—того, что обнимается въ имени Христа и не повторяется въ другихъ сынахъ Божіихъ, и со стороны внутренней сущности богосыновства, повторяющейся въ другихъ сынахъ.

быть предметомъ заповѣди, повелѣнія, закона. Здѣсь заповѣдь о любви даетъ тотъ, кто самъ возлюбилъ; заповѣдь о любви совпадаетъ съ творческимъ дѣломъ любви, съ ея силой возрожденія по своему образу и подобію.

Съ точки зрѣнія основного формальнаго характера христіанства, какъ религіи, характеризующейся отсутствіемъ всякой ограниченности и положительною безконечностью, только любовь, какъ сильная наполнить содержаніемъ эту абсолютную форму религіи, можетъ быть божественной и, наоборотъ, въ самомъ понятіи эгоизма заключается свойство ограниченности. Абсолютность формы и любовь, какъ содержаніе,—въ этомъ единственно христіанство. Вся сила въ томъ, что христіанство не въ правѣ, не въ расчетахъ на милость неба, а въ реальности, въ абсолютной реальности, оно не ожиданіе въ будущемъ, а переживаніе въ настоящемъ. Блаженство божественной любви переживается человѣкомъ, который сознаетъ себя сыномъ Божіимъ, въ качествѣ самоочевидной реальности. Однако эта мощь внутренняго блаженства не покрываетъ природно-исторической жизни, и послѣдняя противостоитъ богосыновнему самосознанію въ значеніи внѣшняго матеріала, который еще предстоитъ одолѣть. Въ отношеніи къ этой внѣшней реальности богосыновство опредѣляется вѣрою, и сынъ Божій не только переживаетъ божественную любовь, но и вѣруетъ въ любовь Божію къ человѣку: христіанская любовь есть любовь вѣрующая. Евангельскій Отецъ Небесный есть Богъ любви, и поэтому первый религіозно-евангельскій вопросъ съ природно-исторической точки зрѣнія есть вопросъ о силѣ Отца Небеснаго, о природно-исторической силѣ любви. Евангельская вѣра образуетъ условіе, подъ которымъ осуществляется владычество Отца Небеснаго въ природѣ и исторіи. [1])

Здѣсь мы должны отъ опыта божественныхъ переживаній Христа вернуться къ вопросу о богочеловѣческихъ, религіозныхъ искушеніяхъ Христа, искушеніяхъ вѣры и любви. Чтобы реализовать Свое богосыновство въ условіяхъ тварно-ограниченной и исполненной злостраданій жизни человѣческой и тѣмъ самымъ побѣдить злого духа самооправданія въ сердцахъ людей, Сынъ Божій долженъ былъ войти въ эти условія, опытно познать человѣческія страданія, принять на Себя отъ людей ихъ зло, вытерпѣть ихъ невѣріе. Разумѣніе первоначальнаго религіознаго искушенія не только предуказываетъ такимъ образомъ сущность спасенія, но и преднамѣчаетъ способъ его совершенія. Такъ какъ спасеніе человѣка въ перемѣнѣ его боговраждебнаго настроенія на богосыновнее самосознаніе, въ дарованіи ему Сыномъ Божіимъ благъ абсолютнаго самоотреченія, духовнаго совершенства, то оно не могло

[1]) „Основы христіанства“: т. II, стр. 168—190.

совершиться безъ подвига Сына Божія, безъ подвига Его религіозныхъ, богочеловѣческихъ, или богосыновнихъ искушеній. Если мы называемъ, пишетъ проф. Тарѣевъ, религіозныя искушенія всякаго человѣка богочеловѣческими, то преимущественно богочеловѣческими нужно назвать богосыновнія искушенія Христа. Характеръ Его искушеній прежде всего опредѣлился свойствами Его лица, но можно сказать и болѣе того: Его лицо „совершилось“ въ искушеніяхъ, т.-е. Его Богочеловѣчество адэкватно выразилось въ Его богосыновнемъ самосознаніи, а богосыновнее самосознаніе вполнѣ раскрылось въ искупительныхъ страданіяхъ. И въ томъ и въ другомъ—и въ свойствахъ Своего лица, Своего самосознанія и въ сущности Своего жизненнаго дѣла—Христосъ явилъ исполненіе религіозныхъ чаяній человѣчества, примирилъ человѣка съ Богомъ, реализовалъ богосыновнее самосознаніе въ историческихъ условіяхъ человѣческой жизни и оправдалъ Бога. Какъ совершеніе Его лица, такъ и совершеніе Его дѣла открылось въ богосыновнемъ, или богочеловѣческомъ самоуничиженіи, которое и образуетъ существенную сторону Его искушеній [1]).

V.

По отношенію къ лицу Богочеловѣка можно сказать, что Онъ реально обладалъ полнотою божественной жизни, такъ какъ въ Немъ Божество и человѣчество были соединены ипостасно; но объективно-внѣшнее проявленіе полноты божественной жизни, внѣшнее обнаруженіе божественной славы было для Него идеальнымъ, поскольку Онъ добровольно отказался отъ этого проявленія ради насъ. Реальность воплощенія Сына Божія состояла въ томъ, что, вочеловѣчившись ипостасно, Онъ сознавалъ *Своими* условія ограниченнаго человѣческаго существованія, для Него были естественными всѣ нормальныя отправленія и потребности человѣческой природы, и Онъ могъ дѣйствовать и чувствовать уже не иначе, какъ въ формахъ, свойственныхъ человѣческой природѣ. Вѣчносущій Сынъ Божій по воплощеніи дѣйствительно сознавалъ Свою природу немощною, ограниченною, доступною страданіямъ; долженъ былъ вѣровать, надѣяться, хотя въ Немъ никогда не прекращалось божественное самосознаніе. Но если бы Сынъ Божій воплотился только ипостастно, тогда для Него при воспоминаніи о бывшемъ божественномъ величіи и при дѣйствительности даннаго ограниченнаго существованія все протяженіе земной жизни было бы непрерывнымъ пассивнымъ страданіемъ, а не искушеніемъ. Послѣднее предполагаетъ въ воплотившемся ипостасно Сынѣ Божіемъ реальное присутствіе боже-

[1]) „Основы христіанства“, т. III, стр. 172 и 224.

ственной жизни, реальное обладаніе божественною славою. Не одною ипостасью воплотился Сынъ Божій, но воплотился во всей Своей божественной природѣ, такъ что и въ воплощеніи Онъ обладалъ всею полнотою божественной жизни, почему и могъ сообщить эту полноту Своему человѣчеству. Какъ невозможны были бы для воплотившагося Сына Божія искушенія, если бы Онъ воплотился только ипостасно и не обладалъ бы реально всею полнотою божественной жизни, такъ даже и при реальномъ обладаніи ею они всетаки, съ другой стороны, были бы для Него невозможны, если бы это реальное обладаніе полнотою божественной жизни сопровождалось объективно-внѣшнимъ проявленіемъ этой полноты, если бы божественное знаніе было дано въ Немъ какъ человѣческое всевѣдѣніе, божественное блаженство—какъ тѣлесное вседовольство, если бы Онъ обладалъ человѣческимъ всемогуществомъ. Реально обладая полнотой божественной жизни, Сынъ Божій въ воплощеніи силою Своей свободной воли отказывается отъ проявленія божественной славы, сдерживаетъ это проявленіе и такимъ образомъ даетъ мѣсто полнотѣ человѣческой жизни. Но при внутренне-тѣсномъ отношеніи ипостаси Сына Божія къ Его божественному естеству этого отреченія отъ проявленія божественной славы на время земной жизни нельзя понимать въ смыслѣ единичнаго, внѣшне-механическаго акта, совершившагося при воплощеніи, но, поскольку Онъ и во все продолженіе Своей земной жизни непрерывно и реально обладалъ божественною славою, и подвигъ отреченія отъ ея реальнаго внѣшняго проявленія былъ непрерывнымъ подвигомъ Его земной жизни.

Сказаннымъ рѣшается вопросъ и о самостоятельности и естественно-свободномъ развитіи человѣческой природы Христа. Этого свободнаго развитія человѣческаго естества не могло стѣснять Божество Сына Божія, такъ какъ человѣческая природа была *собственною* Его природою, а божественная слава во всей полнотѣ своего обнаруженія была дана для нея въ рожденіи идеально, какъ свободно постигаемая. Во Христѣ человѣчество и Божество были соединены внутренне-ипостасно. Цѣлостность человѣческой природы во Христѣ основывалась на томъ, что человѣческая природа была Его же собственною: та же самая божественная ипостась была ипостасью въ человѣческой природѣ. Соединеніе естествъ совершалось черезъ посредство этого ипостаснаго единства; прославленіе или одухотвореніе человѣческой природы совершалось только постепеннымъ путемъ раскрытія въ человѣческой природѣ божественной ипостаси и такимъ образомъ предполагало свободное естественное дѣйствіе человѣчества Христа, его непринужденную волю. Самосознаніе во Христѣ было всегда естественно богосыновнее, хотя по воплощеніи Онъ сознавалъ Себя не только Богомъ, но и человѣкомъ; но человѣческая природа только постепеннымъ путемъ совершен-

ствованія достигла того, чтобы быть совершеннымъ проявленіемъ божественной ипостаси. Такое ипостасное соединеніе естествъ во Христѣ, предполагающее непринужденное дѣйствіе естественной человѣческой воли, и сообщало божественное совершенство человѣчеству и не стѣсняло свободы послѣдняго. И если въ человѣкѣ сознаніе собственнаго достоинства служитъ силою, усовершающею всю его природу, тѣмъ болѣе во Христѣ богосыновнее самосознаніе должно было покорить, вполнѣ подчинить себѣ человѣческую природу.

Во Христѣ Божество въ Его рожденіи, но до Его искупительнаго подвига было дано исключительно для Него, какъ для индивидуума, и Онъ былъ бы единственнымъ человѣкомъ, который и въ человѣческой ограниченности можетъ творить божественное, если бы Онъ не сдѣлалъ чрезъ искупительный подвигъ всѣхъ людей участниками Своего богосыновства. Нужно только помнить, что искушенія во Христѣ не могли кончиться Его личнымъ человѣческимъ грѣхомъ даже и въ томъ случаѣ, если бы Онъ пожелалъ утвердить божественную славу въ своей тѣлесной исключительности. Правда, въ случаѣ утвержденія Богочеловѣкомъ божественной славы въ тѣлесной исключительности не совершилось бы общечеловѣческаго спасенія и въ этомъ смыслѣ окончательно совершился бы грѣхъ человѣческаго самооправданія, такъ какъ непримиренность въ Богочеловѣкѣ человѣческой ограниченности съ божественной славой была бы въ глазахъ грѣховнаго человѣчества оправданіемъ его религіознаго протеста. Но въ такомъ случаѣ совершился бы грѣхъ
102 только въ субъективно-человѣческомъ смыслѣ, ибо непримиренность въ Богочеловѣкѣ человѣческой ограниченности съ божественной славой указывала бы на дѣйствительную непримиримость ихъ въ силу такой глубины паденія человѣка, которая не оставляла бы возможности его спасенія и примиренія. Однако человѣкъ не настолько глубоко палъ, чтобы для него была потеряна возможность его спасенія, и Сынъ Божій могъ утвердить Свое богосыновство въ условіяхъ тварно-ограниченной и исполненной зла и страданій человѣческой жизни [1]). Для того чтобы дѣла, которыя Онъ творилъ, и всякій вѣрующій въ Него сотворилъ и даже больше сихъ сотворилъ, Онъ долженъ былъ добровольно отречься отъ внѣшняго проявленія божественной славы, какъ исключительнаго достоянія Его—Сына Божія, и такимъ образомъ, усвоивши Себѣ истинно-человѣческую ограниченность, утвердить божественную жизнь въ условіяхъ этой общечеловѣческой ограниченности. При противорѣчіи между божественной безусловностью и тварною ограниченностью богочеловѣческій подвигъ въ своей цѣльности состоялъ въ отреченіи Сына Божія отъ внѣшняго проявленія божественной славы и отъ человѣческой исклю-

[1]) „Искушенія Богочеловѣка“, М., 1892 г., стр. 170—176, 185—186 и 191.

чительности въ цѣляхъ сообщенія ограниченному человѣку божественной жизни и славы, оправданія Бога и пріобрѣтенія человѣка для Бога чрезъ побѣду надъ духомъ исключительности и вражды.

Каковы бы однако ни были внутреннія основанія богочеловѣческихъ искушеній Христа, необходимо все же Его внутренній міръ представлять себѣ не иначе, какъ данный отъ природы, отъ начала въ состояніи полнаго мира и равновѣсія. Причемъ не трудно понять, что изъ этого состоянія внутренняго равновѣсія Христосъ могъ быть и дѣйствительно былъ выведенъ наличностью человѣческаго грѣха и историческихъ злостраданій, которыя и даютъ послѣднее объясненіе дѣйствительности Его искушеній. Отношеніе естественнаго во Христѣ стремленія—проявить божественную славу въ человѣческой исключительности и тѣмъ самымъ прославить человѣчество—къ фактической ограниченности становилось дѣйствительнымъ противорѣчіемъ между божественной безусловностью и данной ограниченностью человѣческой жизни только въ силу того общенія съ историческимъ человѣчествомъ, въ которое вступилъ Сынъ Божій. Чрезъ общеніе съ людьми Сынъ Божій терпѣлъ зло и страданіе человѣческой жизни, исполненной грѣха, въ силу чего условія Его земной жизни дѣйствительно противорѣчили Его богосыновнему достоинству.

Для перерожденія этой злой и страдальческой жизни надлежало не уничтожать эту жизнь, но побѣдить въ ней зло и страданіе и въ ней самой, въ ея дѣйствительныхъ условіяхъ создать новое животворное настроеніе, утвердить богосыновство въ условіяхъ тварно-ограниченной и исполненной зла и страданій жизни человѣка. Силою, которая во Христѣ примирила Бога и человѣчество, была любовь: она побѣдила зло и страданіе человѣческой жизни, она же во Христѣ восприняла зло и страданіе. Богочеловѣческія, религіозныя искушенія Христа, причиняемыя зломъ и страданіемъ человѣческой жизни, относились къ богочеловѣческой любви Христа, были *искушеніями* для Его *любви*. Но любовь потому, что она есть самопожертвованіе и самоотреченіе, какъ, съ одной стороны, есть источникъ вѣры всепобѣждающей, такъ, съ другой стороны, обусловливаетъ и вызываетъ подвигъ вѣры, необходимой при самоотреченіи: всепобѣждающая вѣра возможна только для того, кто любитъ, и вызывается подвигъ вѣры самоотверженіемъ. Поэтому и искушенія Христа, въ Которомъ любовь соединила Бога и человѣка, были какъ искушеніями для Его любви, такъ и искушеніями для Его вѣры. И притомъ поскольку подвигъ Христа былъ богочеловѣческимъ и искушенія Его относились, съ одной стороны, къ Его *любви и вѣрѣ въ Бога Отца*, съ другой—къ Его *любви и вѣрѣ въ человѣка*, почему и Его побѣда надъ искушеніями была пріобрѣтеніемъ для человѣка любви Отца и побѣдою надъ злобою и невѣріемъ человѣка. Но, начинаясь съ

подвига любви и вѣры въ человѣка вообще, Его искушенія затѣмъ въ частности переходили въ Его личный подвигъ человѣческой вѣры въ Свое богосыновство, такъ что онъ поистинѣ въ Себѣ человѣческою вѣрою утвердилъ богосыновство въ условіяхъ тварно-ограниченной и исполненной зла и страданій жизни человѣческой и тѣмъ самымъ породилъ всепобѣждающую и спасительную человѣческую вѣру и человѣческую любовь: вѣру въ богосыновство Сына Человѣческаго и любовь къ Сыну Божію. Потому-то и имѣли Его страданія искупительное значеніе, что въ нихъ Онъ не внѣшне принялъ на Себя наказаніе за грѣхъ человѣческій, но принялъ на Себя самый грѣхъ человѣческій, какъ грѣховную силу, терпѣлъ ея власть, поскольку такъ же искушался зломъ и страданіемъ человѣческой жизни, какъ ими искушается каждый человѣкъ, поскольку черезъ подвигъ Своихъ искушеній вошелъ въ опытное познаніе самой глубокой человѣческой проблемы, самой сущности историческихъ страданій и томленій человѣка.

Здѣсь мы сталкиваемся, повидимому, съ безысходной дилеммой: если искушенія Христа были подобны нашимъ искушеніямъ по психологической реальности, то какъ они могли быть безгрѣшными; если же они были безгрѣшными, то какъ могли быть психологически-дѣйствительными и подобными нашимъ, разумѣя здѣсь безгрѣшность искушеній Христа не столько по ихъ результату, о чемъ рѣчь была выше, сколько безгрѣшность ихъ по ихъ происхожденію. Искушенія историческаго человѣка связаны съ наличностью похоти; поэтому приходится или усвоять Христу похоть въ противорѣчіе съ понятіемъ Его безгрѣшности, или же отрицать вмѣстѣ съ похотью дѣйствительность Его искушеній.

Но дѣло въ томъ, что обольщеніе страстью, похоть даже въ предѣлахъ грѣховнаго міра составляетъ лишь одинъ видъ искушеній. Другой видъ искушеній есть напасть, т.-е. испытаніе скорбями отъ страстей, либо соблазнъ страданій. Всякое страданіе, равно ограниченіе, уничиженіе можетъ восприниматься или чувствомъ, или волей. Чувствомъ страданіе ощущается какъ боль; для воли оно существуетъ въ качествѣ ограниченія. На всякое страданіе чувство отзывается съ физической необходимостью; для воли страданіе возможно при высшемъ развитіи человѣческаго сознанія и преимущественно религіознаго, оно воспринимается волей съ того момента, когда встрѣчается въ качествѣ ограниченія съ высшими стремленіями духа, когда принимается человѣкомъ съ яснымъ сознаніемъ своихъ высшихъ религіозныхъ задачъ, своего богосыновняго достоинства. Волею человѣкъ сильнѣе испытываетъ страданіе и основанную на страданіи силу грѣха, чѣмъ чувствомъ. Чувство воспринимаетъ ударъ, а воля ударъ, наносимый злобой. Воспринимаемое чувствомъ страданіе вызываетъ естественное возмущеніе природы и безсознательный ропотъ; какъ существующее для воли, оно

служитъ искушеніемъ вѣры. Страданія или скорби порождаютъ искушенія для вѣры человѣка въ Отца Небеснаго и въ свое богосыновство: скорби могутъ колебать эту вѣру. И прежде всего въ качествѣ такихъ, могущихъ служить соблазномъ для человѣка, являются тѣ страданія, которыя міръ сознательно причиняетъ людямъ „не отъ міра сего“, и тѣ испытанія, которыя посылаются людямъ отъ Бога. Міръ любитъ свое, и на тѣхъ, которые живутъ по его разуму, онъ дѣйствуетъ легкимъ и пріятнымъ обольщеніемъ: онъ служитъ ихъ страстямъ, поблажаетъ похотямъ и, совершенно увлекая ихъ въ бездну погибели, не перестаетъ льстить ихъ самолюбію. Но все не свое міръ не любитъ и даже ненавидитъ, гонитъ и преслѣдуетъ. Самъ Христосъ засвидѣтельствовалъ о ненависти міра къ Нему и къ Его ученикамъ.

Христосъ подлежалъ тѣмъ искушеніямъ, сила которыхъ опредѣляется ограниченіями воли и страданіями вѣры и поэтому зависитъ не отъ степени влеченія, по поводу котораго возникаютъ искушенія, и не отъ степени внѣшнихъ страданій, видимыхъ мученій, а отъ тяжести противорѣчія между данной ограниченностью и собственнымъ достоинствомъ человѣка. Тяжесть этого противорѣчія создается разстояніемъ отъ данной ограниченности природы и даннаго уничиженія жизни до высоты идеала или достоинства человѣка. Въ каждомъ потомкѣ перваго Адама разстояніе это простирается не столько въ высоту идеала, сколько въ глубину паденія и нравственной нечистоты. Во Христѣ, напротивъ, сила искушеній опредѣлялась высотою Его богосыновняго достоинства. И въ побѣдѣ надъ этими искушеніями Онъ могъ побѣдить грѣхъ человѣческій, утвердивши новое для человѣчества богосыновнее настроеніе въ условіяхъ его тварно-ограниченной и исполненной зла и страданій жизни. Чтобы спасти человѣка, переродить его грѣховное настроеніе и сообщить ему Свою святость, Сынъ Божій Самъ долженъ былъ страдать по-человѣчески, въ Себѣ Самомъ создать новое человѣческое богосыновнее настроеніе, произвести вѣру и человѣческую любовь въ условіяхъ жизни, исполненной зла и страданій. При этомъ Христосъ становился въ условія плотской оставленности Богомъ Отцомъ, которая и вызывала подвигъ Его вѣры въ Свое богосыновство, вѣры въ любовь Бога къ человѣку. Такимъ образомъ, пишетъ проф. Тарѣевъ, переходя отъ подвига вѣры Сына Человѣческаго въ богосыновство человѣка къ Его личному подвигу вѣры въ Свое богосыновство, мы вмѣстѣ съ тѣмъ переходимъ отъ подвига вѣры Сына Человѣческаго въ человѣка къ подвигу Его вѣры въ любовь Бога къ человѣку. Сыну Божію, чтобы переродить грѣховное настроеніе человѣка, надлежало побѣдить какъ невѣріе человѣка въ свое богосыновство, такъ и его невѣріе въ любовь божественную.

Побѣждая человѣческую злобу и невѣріе, Сынъ Человѣческій по-

бѣждалъ всемірно-историческія, общечеловѣческія искушенія. Эти искушенія человѣчества на всемъ длинномъ протяженіи его историческаго развитія выражались въ невѣріи, что Сынъ Божій можетъ воплотиться въ человѣкѣ, что человѣкъ долженъ и можетъ быть Сыномъ Божіимъ, въ невѣріи въ богосыновство человѣка, въ его богосыновнее достоинство и въ любовь къ Нему Бога Отца. Въ средѣ рода людского Іисусъ Христосъ дѣйствовалъ какъ Сынъ Божій и какъ Сынъ Человѣческій, но божественное въ Немъ открывалось только чрезъ человѣческое, внѣ границъ Его человѣчества Божество не являлось для людей, такъ что они могли и должны были видѣть Сына Божія только въ Сынѣ Человѣческомъ. Явленіе Его въ средѣ людей какъ Сына Божія и какъ Сына Человѣческаго требовало отъ нихъ любви къ Нему, какъ къ Сыну Божію, и вѣры въ богосыновство Сына Человѣческаго, но въ дѣйствительности вызывало ихъ злобу и невѣріе, ибо міръ можетъ покориться, пойти лишь за тѣмъ, кто побѣдитъ его внѣшней властью, внѣшнимъ блескомъ, включая сюда знаменія съ неба, чудесное питаніе народа, — только тому покорится, кто приспособится къ духу міра и чрезъ то поклонится діаволу, господствующему надъ міромъ. Въ искушеніи злого духа указывалось на дѣйствительное зло, въ которомъ міръ лежитъ, и въ этомъ указаніи была его сила. Для человѣческаго разсужденія, самаго здраваго, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что такимъ міромъ истина можетъ овладѣть только при посредствѣ внѣшняго насилія. Съ другой стороны, Христу, какъ Спасителю, надлежало овладѣть міромъ. Поэтому Ему необходимо было такъ или иначе отнестись къ злому духу, уже царствующему въ мірѣ. Вотъ въ этой-то необходимости и состояла сила третьяго искушенія. Отвѣтъ Христа былъ: „написано Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи“. Эти слова исключаютъ всякое человѣческое разсужденіе, несогласное съ божественнымъ разумомъ, всякое произвольное отступленіе отъ божественной истины. Ибо всякій, кто, разсуждая по-человѣчески, считаетъ необходимымъ внѣшнее насиліе во имя истины и добра, обнаруживаетъ невѣріе въ собственную силу истины и добра, невѣріе въ невидимое благо, и невольно усвояетъ мірское разумѣніе блага, какъ внѣшняго. И Христосъ побѣдилъ міръ, побѣдилъ его злобу и невѣріе Своею любовью и вѣрой въ человѣка. Плодомъ такой побѣды Сына Человѣческаго надъ міромъ и можетъ быть дѣйствительное общеніе Сына Божія съ человѣкомъ, вселеніе Сына Божія въ сердце человѣческое и усыновленіе человѣка Богу, примиреніе его съ Богомъ. Побѣждая злобу и невѣріе міра, примиряя и освящая человѣка, Онъ въ Себѣ примирилъ міръ Богу, Собою и чрезъ Себя совершилъ очищеніе нашихъ грѣховъ. [1]) Но въ то время какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ страда-

[1]) Ср. „Основы христіанства“, т. III, стр. 228—29.

нія и смерть праведника освобождали другихъ отъ наказанія за грѣхи страданіями и смертью, новозавѣтный Сынъ Человѣческій, стоя выше всякой нужды во внѣшнемъ оправданіи, исходя изъ всепобѣждающаго блаженства любви и самопожертвованія, заповѣдуетъ и ученикамъ Свое уничиженіе и Свою смерть, какъ образъ для нихъ. Въ этомъ былъ смыслъ участія учениковъ въ таинствѣ хлѣба и вина. [1]) И ближайшіе ученики Христа приняли Его смерть не какъ замѣну смерти своей и всѣхъ людей, а какъ заповѣдь, какъ примѣръ, которому они должны слѣдовать. Какъ Христосъ умеръ отъ руки грѣшниковъ, чтобы духовно вселиться въ вѣрующихъ, такъ и ученики Христа должны умереть съ Нимъ, чтобы имѣть въ себѣ Его духовную жизнь. Побѣда надъ смертью въ этомъ дана, но она не въ свободѣ отъ смерти и не въ отмѣнѣ ея, а въ силѣ духовной вѣчной жизни, которая открывается въ добровольной смерти. Напротивъ, не имѣетъ никакого оправданія гностическая теорія искупленія, выступающая за предѣлы фактическихъ отношеній Христа, Его реальнаго самосознанія, и построяемая исключительно изъ ветхозавѣтныхъ данныхъ. Мы разумѣемъ ту теорію, что Христосъ принесъ Себя въ жертву божественному гнѣву для умилостивленія за грѣхи людей и для избавленія ихъ отъ смерти. Нужно помнить, что гностическія понятія вообще чужды Евангелію; отвлеченныя соображенія человѣческаго разума по религіознымъ вопросамъ проходятъ мимо содержанія евангельской проповѣди. Равнымъ образомъ не помогаютъ здѣсь и ветхозавѣтныя данныя. При неустранимой связи евангельскаго ученія съ Ветхимъ Завѣтомъ ни одинъ пунктъ евангельской системы не представляетъ простого повторенія ветхозавѣтныхъ понятій. Неизмѣнно на всемъ протяженіи евангелія мы наблюдаемъ, какъ въ ветхозавѣтные слова и образы влагается новое содержаніе, вырастающее изъ новаго религіознаго опыта.

Кто сколько-нибудь знакомъ съ литературой вопроса объ искушеніяхъ Христа въ пустынѣ отъ діавола, тотъ уже по одной темѣ центральнаго труда проф. Тарѣева, изъ котораго, какъ мы сказали, какъ дерево изъ зерна, выросла вся его система; по одной связи, въ которую, по его заглавію, ставятся искушенія Господа со всей Его земной жизнью, какъ искупительнымъ подвигомъ Богочеловѣка, долженъ заключить, что при рѣшеніи вопросовъ какъ вызываемыхъ фактомъ искушеній Господа, такъ и фактомъ совершенія Имъ нашего спасенія, проф. Тарѣевъ становится на новый, совершенно самостоятельной путь, на которомъ доселѣ не стояла богословская наука [2]). И эта новая

[1]) Ср. „Основы христіанства“, т. I, стр. 307—310.

[2]) Критическій обзоръ богословской литературы по вопросу объ искушеніяхъ Христа въ пустынѣ читатели могутъ найти хотя бы у того же проф. Тарѣева въ 2-мъ изданіи его магистерской диссертаціи, обзоръ же сотеріологической литературы у

точка зрѣнія даетъ ему возможность не только уяснить условія, необходимость и сущность подвига прародителей и смыслъ ветхозавѣтнаго домостроительства спасенія человѣка, но и всю христіанскую исторію, исторію церкви понять, какъ побѣдоносное чрезъ борьбу надъ искушеніями усвоеніе человѣчествомъ побѣды Христа.

VI.

Мы не будемъ касаться конкретныхъ подробностей историко-философскихъ построеній проф. Тарѣева, ни поскольку дѣло идетъ объ исторіи дохристіанскихъ религій и христіанской церкви, ни поскольку оно идетъ о евангельской исторіи, а остановимся только на его общихъ взглядахъ на евангельскую исторію и на отношеніе христіанства къ культурѣ, ко всей полнотѣ естественно-культурной жизни человѣчества, взглядахъ, характеризующихъ систему автора, дающихъ возможность выяснить ея религіозный и научный обликъ.

Собственную задачу научныхъ трудовъ по евангельской исторіи составляетъ *объясненіе* жизни Іисуса Христа. Въ такомъ объясненіи извѣстны и употребительны три пріема. *Во-первыхъ*, подъ объясненіемъ жизни Христа разумѣютъ научно-историческую, въ спеціальномъ смыслѣ этого слова, обработку ея, внѣшнюю конструкцію евангельской исторіи, какъ часть всемірной исторіи. Въ этомъ случаѣ вниманіе ученаго сосредоточивается на рѣшеніи научно-историческихъ вопросовъ въ примѣненіи къ жизни Іисуса Христа — вопросовъ о годѣ Его рожденія, о продолжительности Его дѣятельности, послѣдовательности событій Его жизни и объективномъ обликѣ каждаго изъ нихъ, съ устраненіемъ субъективнаго освѣщенія ихъ у евангелистовъ. При этомъ прилагаются громадныя усилія къ внѣшнему согласованію видимо разногласящихъ свидѣтельствъ четырехъ Евангелій, которыя являются почти единственнымъ источникомъ евангельской исторіи. Чтобы оцѣнить этотъ пріемъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ исторической основѣ евангельскихъ повѣствованій лежитъ схема реальной человѣческой жизни, въ предѣлахъ отъ рожденія до смерти, но вмѣстѣ съ тѣмъ Евангелія въ томъ содержаніи, которымъ они наполняютъ эту скудную схему, не представляютъ собою ни исторіи въ строго научномъ смыслѣ этого слова, ни матеріала для нея: они не могутъ быть разсматриваемы ни въ качествѣ научной исторіи, ни въ смыслѣ лѣтописныхъ повѣствованій. Евангелія

I. Орнафитскаго „Историческое изложеніе догмата объ искупительной жертвѣ Господа нашего І. Христа“. М. 1904. На нѣмецкомъ языкѣ можемъ указать, какъ на наиболѣе полную, на книгу Ecklin'a. Erlösung und Versöhnung. Ein Beitrag zum Verständniss der Geschichte dieser Heilslehren mit besonderer Berücksichtigung der Lehrweisen des XIX Jahrhunderts bis auf Ritschl. Basel, 1903.

имѣютъ идейно-практическую цѣль, различно освѣщенную у каждаго евангелиста, но въ существенномъ совпадающую для всѣхъ четырехъ Евангелій и выраженную въ извѣстныхъ словахъ евангелиста Іоанна: „сіе написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя имѣли жизнь во имя Его". Поэтому научно-историческіе вопросы въ примѣненіи къ жизни Іисуса Христа едва ли разрѣшимы, и наука доселѣ слишкомъ мало прибавила по этимъ вопросамъ къ тѣмъ свѣдѣніямъ, которыя сообщаются въ Евангеліяхъ.

Конечно, совершенно ложно то слѣдствіе, которое выводитъ отсюда односторонне-отрицательная критика, не признающая за Евангеліями значенія достовѣрныхъ повѣствованій. Полная и незыблемая достовѣрность Евангелій утверждается ихъ внутреннимъ характеромъ. Они изображаютъ въ лицѣ Христа совершенную въ нравственномъ отношеніи личность, излагаютъ Его нравоученіе, представляютъ въ Его жизни судьбу Сына Божія—изображаютъ, излагаютъ и представляютъ въ чертахъ, вполнѣ противоположныхъ взглядамъ и ожиданіямъ человѣческимъ. Эта противоположность между евангельскою дѣйствительностью и человѣческими надеждами свидѣтельствуется и самою евангельскою исторіею, причемъ, что особенно замѣчательно, апостолы, которые изобразили жизнь Іисуса или передали о ней своимъ ученикамъ, описавшимъ ее, сами были въ числѣ мыслившихъ по-человѣчески и соблазнявшихся судьбою Христа до того времени, пока не переродились духовно. Въ этомъ дается удостовѣреніе, что апостолы не могли выдумать евангельской исторіи. Евангеліе по содержащемуся въ немъ изображенію жизни Христа и Его нравоученія представляетъ собою исключительное явленіе въ человѣческой исторіи и не можетъ быть признано выдуманнымъ произведеніемъ.

Но если внѣшнее несогласіе не можетъ служить основаніемъ для отрицанія достовѣрности евангельскихъ повѣствованій, то оно выразительно свидѣтельствуетъ о направленіи и пріемахъ разсказовъ евангелистовъ. Евангелисты подъ каждымъ событіемъ евангельской исторіи и въ послѣдовательности жизни Христа видятъ внутренній смыслъ, который управлялъ евангельской исторіей, и этотъ именно смыслъ, а не внѣшне-историческую правду они передаютъ въ своихъ писаніяхъ. Для ихъ цѣлей нужно было дать *внутреннюю истину жизни Христа, ея смыслъ, ея законы*, а не внѣшній фотографическій обликъ ея событій. Несогласные между собою въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ подробностяхъ, они совершенно согласны между собою въ изображеніи смысла жизни Христа. Различіе евангелистовъ во внѣшнихъ фактахъ и ихъ согласіе въ идейно-религіозной сущности выясняетъ истинный характеръ евангельскихъ повѣствованій: они даютъ религіозно-творческое воспроизведеніе основного духа въ жизни и дѣлѣ Христа, субъективно-измѣняющееся по различному ха-

рактеру евангелистовъ и строго согласное по единству воспроизводимаго Лица, но Евангелія не представляютъ собою ни ученой исторіи, ни лѣтописныхъ записей, и пользоваться ими, какъ таковыми, значитъ стоять не на той точкѣ зрѣнія, на которой стояли евангелисты.

Другой пріемъ въ объясненіи евангельской исторіи можно назвать археологическимъ. Исходя изъ того положенія, что Іисусъ Назарянинъ былъ іудей, говорилъ іудеямъ, вращался среди нихъ въ Палестинѣ и въ опредѣленный періодъ ея исторіи, ученые историки жизни Іисуса Христа находятъ необходимымъ разсматривать Его жизнь и ученіе въ связи съ окружающими обстоятельствами мѣста, общества, народной жизни и умственнаго или религіознаго развитія и въ этомъ видятъ не только рамку, въ которую можно поставить образъ Христа, но фонъ самой картины. Идеаломъ здѣсь поставляется полное изображеніе іудейской жизни и общества временъ Христа. Нужно, конечно, признать совершенно вѣрною эту мысль о рамкѣ и фонѣ евангельской картины; по отношенію къ евангельскому ученію объ исторической основѣ слѣдуетъ говорить еще настойчивѣе, чѣмъ по отношенію къ евангельской исторіи; но возможны и злоупотребленія этимъ пріемомъ какъ при изслѣдованіи евангельскаго ученія, такъ, и даже особенно, при изложеніи евангельской исторіи. Дѣло въ томъ, что исторически-бытовая обстановка не исчерпываетъ индивидуальнаго содержанія жизни, и тѣмъ менѣе исчерпываетъ, чѣмъ оригинальнѣе личная жизнь. Между тѣмъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что личность Христа самая оригинальная во всемірной исторіи, самая богатая своимъ внутреннимъ содержаніемъ, наиболѣе активно реагировавшая на общественную среду: жизнь Его рѣшительно опредѣлялась Его собственнымъ самосознаніемъ, Его сознательнымъ призваніемъ. Вся жизнь Христа представляется намъ сплошнымъ символомъ, всѣ ея событія возводятся на ступень образнаго одѣянія Его мыслей и чувствъ, отмѣчаютъ путь откровенія Его внутренняго свѣта. Поэтому историко-бытовая основа евангельской картины не должна выступать на первый планъ, она должна играть второстепенную роль оттѣненія самобытной личности Христа, Его самобытнаго реагированія.

Третій изъ употребительныхъ пріемовъ въ объясненіи евангельской исторіи долженъ быть названъ раціоналистическимъ. Это объясненіе примѣняется къ чудесамъ Христа. Въ его основѣ лежитъ то обстоятельство, что чудесное въ Новомъ Завѣтѣ составляетъ для нашей современной мысли не сильную, но слабую сторону; оно служитъ не внушающей убѣжденіе очевидностью, но пунктомъ, на который направляются нападенія, и источникомъ затрудненій. Объ этомъ научномъ пріемѣ въ отношеніи къ евангельской исторіи должно замѣтить, что имъ дается дѣйствительное объясненіе: событія евангельскія въ раціоналистической

передачѣ становятся вполнѣ понятными для разума; но бѣда въ томъ, что это объясненіе слишкомъ грубо, слишкомъ оно обнажаетъ силы природы, спѣшитъ отождествить ограниченное человѣческое знаніе, ограниченныя человѣческія понятія съ бездонной глубиной дѣйствительности. Если стать на путь приравниванія евангельскаго чуда къ естественному ходу природы и исторіи, то вмѣсто того, чтобы раціонализировать евангельскую исторію, было бы лучше религіозно взглянуть на всю природу и на всю исторію, было бы лучше признать тайну въ основѣ всей природно-исторической жизни. Что чудеса нельзя понять нашимъ разумомъ, что представлять ихъ слѣдствіемъ всемогущества и воли Христа значило бы спуститься до дѣтскихъ понятій и народныхъ суевѣрій, это еще не служитъ оправданіемъ раціонализма, напротивъ, въ раціоналистическомъ отрицаніи чудесъ столько же грубости, сколько и въ раціональномъ пониманіи ихъ. Кромѣ того, раціоналистическое объясненіе евангельской исторіи недостаточно. Понятна для разума раціоналистическая передача евангельскихъ событій, но происхожденіе евангельскаго повѣствованія этимъ пріемомъ не выясняется. Раціоналистическое объясненіе евангельской исторіи покоится на искаженіи текстовъ и фактовъ, такъ что въ сущности объясняется не то, что требуетъ объясненія, а то, что подтасовывается подъ тексты и факты. При этомъ,—обычно это не замѣчается, а между тѣмъ заслуживаетъ самаго глубокаго вниманія,—представляя дѣло такъ, что евангельскія повѣствованія имѣютъ источникомъ наивную вѣру, на дѣлѣ сами раціоналисты оказываются крайне наивными въ пониманіи евангельской исторіи. Наивно именно раціоналистическое представленіе, что чудо есть лишь внушающая убѣжденіе очевидность, что въ евангельскомъ чудѣ самое важное есть его чудесность. Между тѣмъ Евангелія представляютъ чудеса Христа въ такомъ освѣщеніи, что ихъ чудесность отступаетъ на второй планъ и они органически входятъ въ теченіе жизни Христа съ завершившею ее смертью. Евангелія не останавливаются на чудесности дѣяній Христа, а главное вниманіе обращаютъ на связь чудесъ съ Его призваніемъ и съ Его исходомъ. Эта связь и открываетъ глубочайшій смыслъ евангельской исторіи, предъ которымъ человѣческое раціонализированіе, разумничаніе оказывается дѣтскимъ лепетомъ. Посильное раскрытіе этой связи, этого смысла жизни Христа и ставитъ главной задачей своей „Философіи евангельской исторіи“ проф. Тарѣевъ.

Конечно,—пишетъ онъ,—взглядъ на чудо, какъ на основу вѣры, усматривающей въ чудѣ прежде всего его чудесность, сначала появился не въ раціоналистической наукѣ и вообще не въ наукѣ, а въ жизни. Многіе изъ слушателей Христа, видя чудеса, которыя творилъ Онъ, вѣровали въ имя Его, вѣровали только ради чудесъ, почему Самъ Іисусъ не вѣрялъ Себя имъ, ибо предъ Нимъ были открыты ихъ сердца. Исто-

рія христіанской церкви свидѣтельствуетъ, что и среди христіанскаго общества всегда было не мало мнимыхъ христіанъ, вѣровавшихъ во Христа только ради Его чудесъ. По причинамъ понятнымъ, подобный же взглядъ на евангельское чудо проникъ во время средневѣковой схоластики и въ богословіе. Но богословская наука до появленія раціонализма не была критическою, въ ней много говорилось по сердечной простотѣ. Появленіе раціонализма было важно въ томъ отношеніи, что онъ, приступивъ къ критическому объясненію евангельской исторіи, этотъ наивный взглядъ на чудеса, какъ на средство возбужденія вѣры, сознательно присвоилъ самому благовѣстію о Христѣ, увидалъ въ немъ мотивы составителей евангельской исторіи и потому принялъ его за исходный пунктъ для объясненія ея, т.-е. для отрицанія евангельскихъ чудесъ. Къ сожалѣнію, христіанская апологетика, выступивъ на борьбу съ раціонализмомъ, согласилась съ нимъ, какъ бы имъ очарованная, въ основномъ взглядѣ на евангельское чудо и, опровергая очень основательно и убѣдительно искаженіе раціоналистами евангельской исторіи, положительною своею задачею ставитъ не что иное, какъ доказать дѣйствительность каждаго изъ чудесъ Христа и его сверхъестественное происхожденіе. Такимъ образомъ, наивный взглядъ на чудеса сталъ достояніемъ науки, и для нея оказался потерянным разумъ евангельской исторіи. Но легко видѣть, что утвердить дѣйствительность чудесъ Христа—это значитъ только подойти къ чертѣ, за которой лежитъ объясненіе евангельской исторіи. Если евангелисты сообщаютъ о массовыхъ исцѣленіяхъ, совершенныхъ Христомъ, если, по ихъ изображенію, даже враги не сомнѣвались въ дѣйствительности Его чудесъ, то очевидно, что о нѣкоторыхъ чудесахъ въ отдѣльности они повѣствуютъ не ради ихъ чудесности, а ради того смысла и значенія, которые открываются въ связи этихъ чудесъ съ призваніемъ, служеніемъ и исходомъ Христа. Смыслъ евангельскихъ чудесъ не въ томъ, что они служили внѣшнимъ удостовѣреніемъ божественной жизни Христа, а въ томъ, что они возводили взоры вѣрующихъ отъ видимаго къ невидимому. Несомнѣнно, что чудеса евангельской исторіи занимаютъ чрезвычайно важное мѣсто: безъ чудесъ не было бы евангельской исторіи, и повѣствованіе объ общественной дѣятельности Христа до послѣднихъ дней Его жизни, въ которые Онъ пострадалъ, есть собственно благовѣстіе о Его чудесахъ. Въ этомъ случаѣ евангельская исторія подобна начальнымъ страницамъ каждой религіи: колыбель каждой религіи окружена сіяніемъ чудесъ. Но такъ же несомнѣнно, что только евангельскія чудеса *образуютъ* собственно *исторію*, самымъ дѣломъ *входятъ въ теченіе* человѣческой *жизни*, что только евангельская исторія дѣлаетъ чудеса символами, возводитъ отъ нихъ вниманіе человѣка къ невидимой духовной жизни, ставитъ его выше чудесъ. Въ этомъ—центральная идея исторіи

евангельскихъ чудесъ. Поэтому, какъ истинная духовная вѣра независима отъ видѣнія знаменій и чудесъ, такъ и идейное содержаніе евангельской исторіи находится внѣ той области, съ которой имѣетъ дѣло раціоналистическая критика. Конечно, чудотворныя благодѣянія Христа—основной фактъ евангельской исторіи, но евангельскимъ смысломъ этого факта предполагается лишь его историческая достовѣрность, а не раціоналистическое обоснованіе: съ евангельской точки зрѣнія достаточно знать, что слушатели Христа дѣйствительно видѣли Его чудеса, вѣрили въ нихъ, и Самъ Христосъ положительно относился къ этой наличности чудесъ, и нѣтъ нужды изслѣдовать метафизическую сущность чуда, обосновывать его раціоналистически [1]).

Евангельскій Христосъ это—единственный Человѣкъ, жившій всецѣло для дѣла Божія, небесный человѣкъ, это—душа, исполненна одной религіозной идеей, это—Сынъ Божій, почти не касающійся земли, почти безъ исторически-бытовой окраски, безъ малѣйшей земной пыли. Евангельская исторія—откровеніе Христа, символическое облаченіе евангельской идеи. Поэтому-то проф. Тарѣевъ и выдвигаетъ новый пріемъ объясненія евангельской исторіи—раскрытіе *ея внутренней послѣдовательности, ея разума, ея законовъ, ея духа.* И этотъ пріемъ съ полнымъ правомъ можно назвать подлинной „философіей евангельской исторіи". Цѣль евангельскихъ повѣствованій указана евангелистомъ въ томъ, чтобы читатели увѣровали въ богосыновство Христа, въ раскрытіе евангельской идеи. Но евангелисты этой цѣли достигаютъ не собственнымъ обсужденіемъ евангельской исторіи, а передачей и группировкой ея событій, такъ что смыслъ евангельской исторіи въ ихъ повѣствованіи оказывается ея духомъ, а не буквой. Уловить этотъ духъ, этотъ логосъ евангельской исторіи и выразить его въ разсужденіяхъ, въ логическихъ формулахъ—такова задача философіи евангельской исторіи.

Откровеніе духовной божественной жизни въ условіяхъ земного существованія составляетъ главный смыслъ земной жизни Христа какъ въ существѣ Его личности, такъ и въ Его историческомъ значеніи. Чтобы прославить Отца на землѣ, открыть Его имя человѣкамъ, Христосъ уничижилъ Себя, отрекся отъ внѣшняго проявленія божественной славы. Но помимо той славы, которую Христосъ имѣлъ у Отца и отъ внѣшняго проявленія которой Онъ отрекся въ подвигѣ уничиженія, и того внутренняго прославленія человѣческой жизни, которое было плодомъ Его уничиженія и смиренія, въ жизни Христа мы видимъ внѣшнюю славу—Его чудеса. Съ внѣшней стороны всѣ отношенія народа ко Христу, и вѣровавшихъ и невѣровавшихъ, были главнымъ образомъ

---

[1]) См., напр., С. Аскольдовъ. „Въ защиту чудеснаго". *Вопросы Филос. и Психол.*, кн. 70 (стр. 431—474) и кн. 71 (стр. 1—61).

отношеніями къ Его чудесамъ, Къ Нему, какъ къ чудотворцу. Онъ Самъ въ чудесахъ видѣлъ то средство, которымъ Онъ, вмѣстѣ съ ученіемъ, дѣйствовалъ на народъ и опредѣлялъ его отношеніе къ Себѣ. И вотъ, возникаетъ необычайной важности для богословія и для христіанскаго міровоззрѣнія вопросъ объ отношеніи чудесъ Христа къ Его уничиженію и внутреннему прославленію человѣческой жизни, какъ плоду Его дѣятельности. Это и есть главный вопросъ философіи евангельской исторіи, который вмѣстѣ съ тѣмъ возвращаетъ нашу мысль къ святоотеческой идеѣ кеносиса и искушеніямъ Христа, какъ единому подвигу всей Его земной жизни. Въ отличіе отъ апологетическо-раціоналистическаго воззрѣнія на евангельскія чудеса, какъ на доказательство божественности Христа, философія евангельской исторіи отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что чудеса Христа, прикрывая символически евангельскую идею, были переходомъ отъ Его внутренняго уничиженія къ внѣшнимъ страданіямъ: символизируя для вѣрующихъ духовныя блага, они вызвали враговъ Его, предавшихъ Его смерти. [1])

Христосъ былъ распятъ грѣшниками и умеръ за грѣхи людей. Надъ объясненіемъ этого событія мысль человѣческая останавливалась чаще, чѣмъ надъ чѣмъ-либо другимъ. Что Онъ умеръ именно за грѣхи людей— это еще не объясненіе факта, не богословская истина, а *фактъ* евангельской *исторіи*. Богословіе обычно ограничивается схоластическимъ опредѣленіемъ этого факта и раскрытіемъ этой формулы, тогда какъ слѣдуетъ выяснить его дѣйствительное значеніе. Дѣйствительное значеніе смерти Христа, Сына Божія состоитъ въ томъ, что она есть переходъ Его духовной вѣчной жизни въ людей, нарожденіе въ нихъ Его духа. Обыкновенно причину возрожденія апостоловъ указываютъ въ воскресеніи Христа и въ сошествіи на нихъ Св. Духа. Но указывать причину возрожденія апостоловъ только въ воскресеніи Христа и сошествіи Св. Духа — это все равно, что возстановленіе органическихъ силъ объяснять не сномъ, а пробужденіемъ; это значитъ на сошествіе Духа смотрѣть механически и забывать, что тайну воскресенія мы можемъ постичь, только уразумѣвъ предварительно смыслъ уничиженія Христова, что по содержанію воскресеніе уже ничего новаго не прибавляетъ къ жизни Христа, а напротивъ, само отъ послѣдней беретъ для себя содержаніе. Смерть Христа, пережитая апостолами, — вотъ зерно народившейся въ нихъ духовной жизни. [2])

VII.

Христосъ побѣдилъ въ своей смерти смерть и въ смерти побѣдилъ князя міра сего и его правду, однако побѣда духовная не то, что на-

[1]) „Основы христіанства“, т. I, стр. 135—151.

[2]) „Основы христіанства“, т. I, стр. 325—326; 340—343.

сильственное завоеваніе или матеріальное пріобрѣтеніе, которымъ можно пользоваться не только безъ участія въ трудахъ завоевателей, но даже безъ вѣдома объ этихъ трудахъ. Каждое пріобрѣтеніе духовное, оплаченное подвигомъ и сопровождаемое свободою вначалѣ, должно быть свободнымъ дѣломъ подвига и въ своихъ плодахъ. Какъ Христосъ въ цѣляхъ утвержденія Своего богосыновства въ общечеловѣческихъ условіяхъ жизни долженъ былъ вынести свободный подвигъ религіозныхъ искушеній, такъ и каждый христіанинъ, въ цѣляхъ усвоенія богосыновняго самосознанія, долженъ вынести подобный же свободный подвигъ. Этотъ подвигъ христіанина предполагаетъ, во-первыхъ, полное и свободное развитіе его естественной жизни и, во-вторыхъ, его борьбу съ злостраданіями въ условіяхъ этой самой естественной жизни. Подобно тому какъ въ жизни Христа полнота божественнаго блага раскрылась въ свободѣ общечеловѣческаго развитія, такъ и въ христіанахъ духъ Христа долженъ раскрыться во всей полнотѣ естественныхъ силъ и историческаго развитія. Чтобы силою этой побѣды богосыновнее настроеніе одухотворило всю естественную жизнь христіанина, это развитіе должно быть свободнымъ и полнымъ. [1])

Лично-христіанская абсолютность, свободно сочетаясь со всякимъ видомъ природнаго уничиженія и со всякою формою историческаго развитія, не является ни природной, ни исторической силой. Лично-духовная абсолютность никакъ не можетъ выразиться въ общественно-историческихъ церковныхъ формахъ, которыя не только отличаются характеромъ условности по общему свойству всякаго общественно-историческаго явленія, но неизбѣжно облекаютъ христіанство покровомъ символически-аскетическимъ. Переведите творческій духъ внутренней абсолютности на внѣшне-общественный языкъ заповѣди, или закона, и вы получите аскетическій символизмъ. Примѣнить христіанство къ природно-общественной сторонѣ жизни, которая по существу имѣетъ условный характеръ, значитъ поставить для нея идеалъ, лежащій совершенно въ другой области и потому выражающійся здѣсь лишь въ символической прикровенности. И если церковь въ тотъ или другой историческій періодъ забываетъ о своемъ религіозно-этическомъ основаніи и хочетъ быть самодовлѣющей цѣнностью и увѣковѣчить данныя формы, то христіанская свобода замѣняется рабствомъ и духовная жизнь—идолопоклонствомъ формы. [2]) И если это можно и должно сказать о церковномъ символизмѣ, то тѣмъ болѣе можно и должно сказать о церковномъ аскетизмѣ: міръ, изъ котораго бѣгутъ, не можетъ быть названъ побѣжденнымъ. Средневѣковой аскетическій символизмъ насъ уже не

---

[1]) „Основы христіанства“, т. III, стр. 282—284.

[2]) „Основы христіанства“, т. III, стр. 130—131.

удовлетворяетъ. Черезъ его историческую условность, мы должны дойти до первоначальнаго евангельскаго христіанства, мы должны рѣшить вопросъ объ отношеніи евангелія, евангельской абсолютно-духовной религіи къ современности. Мы должны найти такую формулу, которая ничего бы не урѣзывала въ христіанствѣ, которая брала бы христіанскую религію не въ ея исторической условности, а въ ея чисто-евангельской абсолютности, и которая ничего бы не урѣзывала въ нашей культурѣ, но принимала бы всю природную и общественно-историческую жизнь во всей полнотѣ и свободѣ ея естественныхъ законовъ. [1])

Пусть въ дѣлѣ реализаціи духовнаго идеала есть различіе между настоящимъ и будущимъ, между направленіемъ духа и дѣйствительною условностью, но вся сила въ томъ, что эта внѣшняя условность никогда не должна переноситься на собственное устремленіе духа, на его рѣшенія, на самое представленіе идеала, во внутреннюю храмину „кроткаго и молчаливаго духа“, хотя и ожидаетъ его за порогомъ этой храмины, во внѣшнемъ обнаруженіи; различіе между настоящимъ и будущимъ царства Божія должно относиться не къ самому духу, а лишь къ внѣшней оболочкѣ духа. Въ своей же собственной храминѣ, во внутреннемъ благѣ, въ свободномъ направленіи, въ томъ, что „николиже отпадаетъ“, что вѣчно, въ этомъ духъ теперь долженъ быть тѣмъ же, что онъ будетъ и въ будущемъ, въ этомъ его полнота не должна знать никакихъ границъ, его направленіе не должно испытывать никакого уклоненія. Каково бы ни было направленіе духа, его внѣшнее обнаруженіе будетъ условно, ограничено, но весь вопросъ въ томъ, каково это направленіе. Требованія религіознаго идеала безусловны и неограниченны, религіозное устремленіе духа есть именно устремленіе къ абсолютному. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“. Религіозное въ отличіе отъ мірского, или земного, и есть собственно абсолютное, здѣсь все разсматривается sub specie aeterni, sub specie absoluti. Все оставить, все продать, чтобы пріобрѣсти одну жемчужину, возненавидѣть все свое—это значитъ жить божественной жизнью. Во внѣшнемъ обнаруженіи и этотъ божественный порывъ встрѣтитъ ограниченіе, но это ограниченіе нимало не ослабляетъ его внутренней силы, нимало не измѣняетъ его собственнаго направленія. Религіозно я люблю *всѣхъ* людей и въ силу этой любви ухаживаю за *этимъ* человѣкомъ. Повидимому, здѣсь тѣ же границы, въ которыя заключена и плотская любовь. Но это только повидимому, только по внѣшнему проявленію: во внутреннемъ существѣ та и эта любовь различны. Любовь мірская условна сама въ себѣ, поскольку плотскою любовью я люблю *этого* человѣка лишь потому, что онъ *этотъ* человѣкъ: мой братъ, мой

[1]) „Основы христіанства“, т. IV, стр. 192, 194.

другъ; напротивъ, въ духовной любви нѣтъ внутреннихъ границъ, поскольку я люблю этого человѣка не какъ именно *этого*, а какъ *одного изъ всѣхъ*, поскольку духовная любовь предполагаетъ ненависть къ *своимъ*, какъ именно своимъ, въ эгоистической исключительности отношеній къ нимъ,—для нея есть граница только внѣшняя, ибо, любя всѣхъ, я фактически могу благотворить лишь отдѣльнымъ представителямъ человѣчества. То же и въ отношеніи къ другимъ границамъ. Все это границы для внѣшняго проявленія духовной жизни, но не для ея внутренней силы. Несмотря на эти внѣшнія границы, требованія духовнаго идеала всегда абсолютны: всѣхъ люби, все отдай, люби до смерти. Лепта бѣдной вдовы была религіознымъ дѣломъ, потому что другіе клали много отъ избытка своего, а она отдала все свое пропитаніе: ограниченность лепты не была границею ея религіознаго порыва: *въ ограниченности внѣшняго факта открылась религіозная безграничность*. Но абсолютность христіанства только тогда можетъ совмѣститься съ условностью исторической формы, когда то и другое относится къ разнымъ сферамъ: абсолютность помѣщается въ духѣ, а форма признается внѣшнею условностью. Вопросъ объ отношеніи абсолютности духовной жизни къ внѣшней условности формы только тогда получаетъ надлежащее разрѣшеніе, когда оно представляется свободѣ духа. Христіанская религія есть религія лично духовная, религія „избранныхъ“, а не религія толпы, не религія общественнаго благоустройства, не религія учрежденій и формъ. Христіанство есть величайшее благо для того, кто его постигъ и воспринялъ, для личности, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно крестъ, страшное требованіе по отношенію къ земной жизни. Когда же христіанство предлагается, какъ долгъ и идеалъ, народу, онъ по естественному чувству самосохраненія ищетъ средствъ обезопасить себя отъ „всепоѣдающаго огня“ религіи, отъ истребляющихъ молній неба—и находитъ это средство въ самостоятельной, объективной цѣнности церковнаго символа, религіозной формы, добраго дѣла—въ православіи, правовѣріи и обрядовѣріи. Въ этомъ случаѣ подрываются самыя основы духовной религіи, форма становится орудіемъ духовной смерти, символъ убиваетъ. Во всѣхъ областяхъ природной, мірской жизни нѣтъ непосредственнаго пункта соприкосновенія съ евангеліемъ: евангелію дороги люди, но ему нѣтъ дѣла до законовъ естественной жизни, до формъ и видовъ плотскаго существованія. Забвеніе этой истины ставитъ безвыходную дилемму: или отрицать природную, мірскую жизнь въ имя евангелія, или понизить евангеліе, приспособить его къ потребностямъ жизни. И защитники внѣшняго соединенія христіанства и культуры, обнимая въ сферѣ христіанства всю полноту естественной жизни человѣка, защищая христіанскій бракъ, христіанскій судъ, христіанское государство, христіанское искусство и въ то же время сознавая невоз-

можность абсолютнаго содержанія въ формахъ естественной жизни, понижаютъ евангельскія требованія, примѣняютъ евангеліе къ уровню потребностей общественнаго благоустройства, выводятъ изъ христіанства правила о повиновеніи рабовъ господамъ, о покорности жены мужу, создаютъ христіанскій соціализмъ и т. д. Это приспособленіе достигается путемъ привнесенія въ евангельское христіанство остатковъ іудейской нравственности временъ конца и обрывковъ житейской языческой мудрости. Такимъ образомъ въ систему христіанства принимаются іудейское десятословіе и формы языческой религіи. Возникающее при этомъ противорѣчіе, напримѣръ, между заповѣдью о ненависти къ отцу и матери и заповѣдью: „чти отца и мать“, устраняется гипотезой евангельскихъ совѣтовъ, необщеобязательныхъ, добровольныхъ, къ которымъ и сводится вся сущность евангелія. Конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ понижается евангеліе, приспособляясь къ жизни, и естественная жизнь, втягиваясь въ чуждую ей сферу, какъ-то придавливается, создается какъ бы робость въ естественныхъ движеніяхъ, радость омрачается. Изъ этой дилеммы выходъ можетъ быть только одинъ: такъ какъ евангеліе не можетъ опредѣлить плотской жизни, то ей должна быть предоставлена полная свобода. На этой свободѣ должно настаивать въ интересахъ самого евангелія. Евангелію нѣтъ дѣла до содержанія мірской, естественной жизни; для него дороги лишь души человѣческія. Однако души могутъ быть пріобрѣтены для евангелія лишь въ томъ случаѣ, если онѣ вырастаютъ въ сферѣ свободной плотской жизни, въ теплѣ и радости естественныхъ страстей, если онѣ развиваются сильными и свободными личностями, если онѣ предварительно обогащаются всѣмъ богатствомъ мірской, плотской жизни. Только въ полнотѣ и свободѣ плотской жизни можетъ быть точка опоры для небесныхъ порывовъ духа. [1])

Итакъ, въ интересахъ евангелія, такъ же, какъ и въ интересахъ земного развитія, плотскаго благоденствія, красоты и разумности жизни, нужно желать религіозной свободы естественной жизни. Теперь весь вопросъ лишь въ томъ: какъ сочетается свобода христіанскаго духа съ свободой плоти? Какъ относится христіанскій духъ къ царству плоти? Сама по себѣ, разсматриваемая объективно, въ своихъ формахъ, плоть не оцѣнивается съ христіанской точки зрѣнія: и не осуждается, и не имѣетъ положительнаго религіознаго значенія. Плоть—царство природы, безразличное въ религіозномъ отношеніи, подобно какъ физіологія и техника безразличны сами по себѣ въ этическомъ отношеніи. Христіанство не оскверняется плотью, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно не въ плоти, не въ ея границахъ, не въ ея формахъ. Христіанство въ томъ и только въ томъ, что надъ плотью, только въ духовной абсолютной любви, только

---

[1]) „Основы христіанства“; т. IV, стр. 98—105, 123—128.

въ абсолютномъ устремленіи духа къ божественному совершенству. Христіанство въ томъ, чтобы любить всѣхъ людей, чтобы ненавидѣть свое, чтобы положить душу свою за людей. Христіанство въ томъ вдохновенномъ порывѣ, въ томъ призваніи, которое ставитъ человѣка выше границъ плоти. Для Божьяго дѣла христіанинъ долженъ возненавидѣть все свое, бросить мать и отца, жену и дѣтей, презрѣть всякое мірское благо,—въ этомъ и только въ этомъ христіанство. Но пока христіанинъ не почувствовалъ своего избранія, пока онъ не созналъ опредѣленнаго дѣла Божьяго, котораго не можетъ исполнить въ границахъ плотской жизни, до тѣхъ поръ ему единственная возможность жить по-человѣчески—слѣдовать законамъ плоти. Выходить изъ ея границъ безъ призванія, т.-е. безъ радостнаго и всеохватывающаго сознанія божественной задачи, не вмѣщающихся въ этихъ границахъ, — это значитъ идолопоклонничать передъ формой. [1])

Проф. Тарѣевъ исходитъ изъ того положенія, что христіанство въ своей евангельской сущности, какъ религія безусловной вѣры и безусловныхъ устремленій, есть религія нанглубочайше-внутренняя, интимная, личная. Носителемъ такой вѣры, такихъ устремленій можетъ быть лишь духъ человѣческій, личность человѣческая, а не какой-либо общественный союзъ—семья, народъ, государство. Интимно-религіозная, внутренне-абсолютная жизнь и жизнь условно-общественная, божественная и земная, это двѣ разнородныя формы жизни, и въ этой именно ихъ разнородности лежитъ послѣднее основаніе ихъ высшей гармоніи. Религія есть вѣчный перпендикуляръ къ направленію общественной жизни, и какъ бы ни пошло это направленіе, оно всегда будетъ имѣть свой перпендикуляръ. Полярность личной абсолютности и общественной условности никогда не исчезнетъ изъ нашей жизни. „И свое богословско-литературное призваніе, пишетъ проф. Тарѣевъ, я вижу въ томъ, чтобы провести по современной полосѣ жизни раздѣляющій мечъ Христовъ: я сознательно провожу границу между евангельско-чистою, духовно-абсолютною личною религіею и условно-общественною жизнью, развивающеюся по своимъ природно-историческимъ законамъ, — провожу эту границу для того, чтобы сдѣлать возможною высшую гармонію между ними, подобно тому какъ стекло, разграничивающее элементы, служитъ условіемъ электрической дѣятельности батареи. Ввести религію въ самыя нѣдра жизни, примирить ея идеалы съ самою условностью семейно-народно-государственныхъ отношеній, дойти до полнаго и окончательнаго синтеза, открывающаго самыя широкія перспективы для борьбы со зломъ и побѣды надъ нимъ, возможно лишь на основѣ идеи разнородности сферъ жизни лично-религіозной и общественно-условной. Я пер

[1]) „Основы христіанства“; т. IV, стр. 128—132.

вою своею задачей ставилъ, продолжаетъ проф. Тарѣевъ, раскрытіе чистаго евангельскаго, духовно-абсолютнаго характера христіанства, очищеніе его отъ всякихъ историческихъ наносовъ и уясненіе его разнородности въ отношеніи къ земнымъ задачамъ общественнаго развитія,— я главнымъ образомъ устанавливалъ раздѣляющее элементы стекло, въ полной надеждѣ, что нужное соединеніе ихъ послѣдуетъ само собою. Я вижу въ исторической дѣйствительности естественную тенденцію къ соединенію полюсовъ, и задачу философіи религіи вижу въ томъ, чтобы вносить разсѣкающую грань, дабы соединеніе это не было преждевременнымъ смѣшеніемъ. Личное усиліе должно быть направлено на раздѣленіе между элементами, потому что тенденція къ соединенію всегда дана въ живой дѣйствительности". [1])

Христіанская проблема, ея корни здѣсь доходятъ до самой глубины евангелія, до тайны отношенія Сына къ Отцу. Въ словѣ Божіемъ предуказано, что исключительное царство Сына Божія будетъ имѣть конецъ, что „Онъ предастъ царство Богу и Отцу. Ибо Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои... Когда же Богъ и Отецъ все покоритъ Ему, тогда и Самъ Сынъ покорится покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ". [2]) И мы видимъ, что пророчество Писанія о царствѣ Сына уже исполнилось въ исторіи христіанской церкви, гдѣ мы встрѣчаемъ вѣка неограниченной и безраздѣльной власти Сына Божія надъ человѣчествомъ, господства Его духа,—духа любви и небеснаго устремленія. Не настало ли нынѣ время, Самому Сыну покориться Своему Отцу? Не настало ли время христіанству выйти изъ пустыни чистыхъ небесныхъ порывовъ и стать своими ногами на твердую почву земли? Не пришло ли время, когда христіанство, опредѣлившееся въ своей небесной чистотѣ, должно послужить землѣ, сочетаться съ жизнью, освятить не символически, а изнутри и дѣйствительно все теченіе природной исторической жизни? Что это стало потребно для нашего времени, это очевидно всякому, кто не закрываетъ намѣренно глазъ;—ибо, вотъ, исключительное царство духа и любви дошло до того, что исповѣданіе ихъ, самое пылкое и художественное, принимаетъ замѣтныя черты пустословія. Что это исповѣданіе искренно, что наша природа переродилась по этому духу, что жалость рѣшительно мѣшаетъ намъ быть смѣлыми поклонниками своего эгоизма, всѣхъ давить и губить—это такъ; но все ограничивается однимъ мертвымъ и мертвящимъ умиленіемъ, [3]) и сердечное трепетаніе

---

[1]) „Основы христіанства"; т. IV, стр. 389—390.

[2]) Коринѳ. XV, 24—28.

[3]) См. прекрасную пѣснь умиленія у архіеп. Волынскаго Антонія. Собран. сочин., т. IV, стр. 34—37.

не даетъ силъ дѣятельнаго служенія добру. Для наблюдателей христіанской жизни нынѣ стало ясно, что, кто говоритъ о своей отвлеченной любви къ человѣчеству, тотъ почти всегда любитъ одного себя. И этого не будетъ только тогда, когда глубоко засѣвшая въ нашемъ сердцѣ христіанская любовь войдетъ въ систему живой жизни, когда евангельская соль сдѣлается приправой исторіи, когда Сынъ—носитель любви—покорится Отцу жизни, Ветхому днями. Этотъ грядущій синтезъ не будетъ простымъ уравненіемъ, плоскимъ безразличіемъ, подобіемъ формъ; нѣтъ, при внутреннемъ единствѣ Отца и Сына всегда сохранитъ мѣсто нѣкоторый трагизмъ сыновней покорности: „не Моя воля, но Твоя да будетъ“, всегда сохранится двойство теченій—естественно-необходимаго и свободно-разумнаго, царство сыновней любви и абсолютныхъ устремленій никогда не растворится въ царствѣ природномъ. Этотъ трагизмъ нужно признать лежащимъ въ самомъ существѣ человѣческой жизни. Однако этотъ трагизмъ говоритъ лишь о томъ, что дѣло Сына имѣетъ универсальное значеніе, что оно вноситъ встрѣчное теченіе въ самую міровую жизнь. Призваніе человѣка не въ томъ, чтобы оказать дѣтское послушаніе установленнымъ правиламъ, а въ томъ, чтобы рѣшить какую-то міровую задачу, внести что-то новое въ царство Отца. Самое важное то, что этотъ трагизмъ не представляетъ собою непроходимой бездны, непреодолимаго раздѣленія, но, опираясь на разнообразность сферъ отчей и сыновней, онъ оставляетъ возможность ихъ гармоническаго сочетанія. Тутъ, конечно, безъ сыновней покорности дѣло не можетъ обойтись: Отецъ жизни больше Сына. Тѣмъ не менѣе это не есть покорность рабская: жизнь Отца приметъ въ себя дѣло Сына, какъ самое драгоцѣнное свое украшеніе. Любовь Сына должна быть для жизни, духъ для земли, но хорошею жизнь становится только отъ сыновней любви, оправдывается земля духомъ. [1])

Таковы въ общихъ, краткихъ чертахъ содержаніе и характеръ системы религіозной мысли проф. М. М. Тарѣева. Что же даетъ новаго она намъ? Отвѣчая на этотъ вопросъ по возможности кратко, мы лучше всего сдѣлаемъ, если, слѣдуя историко-сравнительному методу, сопоставимъ систему Тарѣева съ системой другого русскаго философа и религіознаго мыслителя, съ которой она не только стоитъ въ ближайшемъ хронологическомъ сосѣдствѣ, но и имѣетъ съ перваго взгляда какъ бы нѣчто общее: преслѣдуетъ ту же цѣль „положительнаго всеединства“, кладетъ въ свою основу то же понятіе *богочеловѣчества*, и воочію убѣдимся, насколько одна при всемъ томъ далека, неизмѣрима далека отъ другой. Мы разумѣемъ философско-религіозную систему того самаго

[1]) „Основы христіанства“; т. IV, стр. 391—395. Проф. М. М. Тарѣевъ въ настоящее время работаетъ надъ книгой: „Оправданіе жизни“.

мыслителя, словами котораго мы начали свою настоящую статью,— Вл. С. Соловьева. [1])

Философско-религіозная система Вл. С. Соловьева представляетъ замѣчательнѣйшій опытъ всеобъемлющаго синтеза. Не говоря уже о томъ, что въ его философскій синтезъ вошли въ качествѣ строительнаго матеріала почти всѣ философско-религіозныя направленія, что его философская система обнимаетъ всѣ части философскаго мышленія, рѣшаетъ всѣ философскіе вопросы,—и со стороны своего содержанія, по самому своему существу, его философія стремится къ высшему примиренію противоположностей человѣческаго существованія. Рѣшеніе этой противоположности, лежащей въ самомъ корнѣ нашего существа, составляетъ точно такъ же, какъ и у проф. М. М. Тарѣева, основной движущій нервъ его философскаго мышленія. При этомъ Вл. С. Соловьевъ, что для насъ при сравненіи особенно важно, точно такъ же тяготѣетъ къ религіозно-христіанской точкѣ зрѣнія. На прямой вопросъ: чему учитъ Вл. Соловьевъ?—онъ твердо и опредѣленно отвѣчаетъ: „своего ученія не имѣю, но, въ виду распространенія вредныхъ поддѣлокъ христіанства, считаю своимъ долгомъ съ разныхъ сторонъ, въ разныхъ формахъ и по разнымъ поводамъ выяснять основную идею христіанства—идею царствія Божія, какъ полноты человѣческой жизни не только индивидуальной, но и соціальной и политической, возсоединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества". [2])

И однако съ религіозно-евангельской точки зрѣнія философскія концепціи, наполняющія „Чтенія о Богочеловѣчествѣ", „La Russie et l'église universelle" и другія подобныя сочиненія Вл. Соловьева мы можемъ назвать виртуозными по исполненію и ничтожными по религіозному значенію. Вѣчный, доприродный міръ съ его подраздѣленіями, міровая душа, τὸ ἄπειρον, μήτηρ τῆς ζωῆς, отношеніе къ міровой душѣ вѣчнаго Логоса, божественное человѣчество Христа, или Софія, перенесеніе корня зла и страданій въ область домірнаго существованія, признаніе дѣйствительнаго бытія природнаго міра недолжнымъ, или ненормальнымъ—все это причудливые образы философской фантазіи, свидѣтельствующіе о рѣшительномъ перевѣсѣ отвлеченной мысли надъ религіознымъ творчествомъ. Дѣло все въ томъ, что при построеніи своего міросозерцанія Соловьевъ выходилъ изъ того принципа, что „не вѣчный божественный міръ, а, напротивъ, наша природа, фактически намъ данный, дѣйстви-

---

[1]) Новѣйшее и самое лучшее изслѣдованіе о Вл. Соловьевѣ принадлежитъ кн. Е. Н. Трубецкому; изъ др. см. А. А. Никольскаго: „Оригенъ XIX вѣка", Э. Л. Радлова, Величко, Л. М. Лопатина, С. Н. Булгакова и др.

[2]) „О поддѣлкахъ". *Вопр. Филос. и Психол.*, 1891, кн. 8 стр. 163 или собр. сочин., т. VI.

тельный міръ составляетъ загадку для разума". [1]) Для него вѣчный міръ понятнѣе дѣйствительности, потому что идею потусторонняго міра онъ, какъ паутину, создаетъ изъ себя, изъ своего разума. Столь много писавшій о христіанствѣ Вл. Соловьевъ ни однимъ словомъ не обнаружилъ „чувства" Христа. Игравшій словами: Логосъ, *Богочеловѣкъ*, Софія съ ловкостью виртуоза, онъ не ощущалъ тайны историческаго Христа. Логосъ-Богочеловѣкъ былъ для него отвлеченнымъ понятіемъ, а не предметомъ живого созерцанія. Въ лицѣ Христа родился Сынъ Божій, въ Немъ открылись сыновнія отношенія къ Богу, сдѣлавшія Бога реально Отцомъ человѣчества; великую тайну этого историческаго факта Соловьевъ сводилъ къ точнымъ логическимъ формуламъ, въ которыхъ совершенно испарялось величіе тайны. Религіозно для насъ Сынъ Божій всецѣло вмѣщенъ въ „человѣкѣ" Іисусѣ, и съ Его именно рожденіемъ Богъ сталъ нашимъ отцомъ, Его видимая жизнь открыла перемѣну въ отношеніяхъ Бога къ міру и внесла новое начало въ человѣческую природу и исторію. Для Соловьева тутъ не было видимой, осязаемой, природно-исторической тайны, потому что его мысль начинала съ логическихъ операцій, и Христосъ казался ему простымъ и яснымъ логическимъ выводомъ изъ данныхъ міротворенія. Онъ не останавливался предъ поразительною индивидуальностью этого историческаго явленія, потому что для него все прикрывалось формулою *богочеловѣчества*, сочетанія Логоса съ міровой душой. Между тѣмъ, религіозно смотрѣть на фактъ—значитъ смотрѣть на него прежде всего двойнымъ взоромъ: однимъ видѣть въ немъ то, что видитъ простое позитивное познаніе, а другимъ за этой оболочкой прозрѣвать высшую дѣйствительность. Тайна для религіи—что для рыбы вода. Умѣніе не знать—въ религіи то же, что цѣломудріе въ любви. Устранять гносисомъ тайну столь же нерелигіозно, какъ и останавливаться на позитивной дѣйствительности. Нерелигіозно, напр., считать Христа простымъ человѣкомъ, такъ же нерелигіозно построять и идею небеснаго Логоса внѣ историческаго Христа; религіозно познавать Сына Божія въ „человѣкѣ" Іисусѣ. Религіозный взглядъ на жизнь не знаетъ ни отрѣшеннаго надмірнаго существованія, ни отрѣшеннаго прошедшаго и будущаго. Религіозно знать начало міра—значитъ признавать свое происхожденіе отъ Бога. Религіозная исторія грѣха и спасенія всецѣло заключена въ человѣкѣ, и, въ частности, начало мірового грѣха не можетъ быть постигнуто отрѣшенно отъ человѣческаго грѣха. Религіозная тайна не есть тайна мертвая, отвлеченная; она открывается въ человѣческомъ опытѣ, и религіозное познаніе опирается на опытъ. Религіозная философія, какъ высшее религіозное знаніе, есть теоретическая организація или систематизація ре-

[1]) Собр. сочин., т. III, стр. 110.

лигіознаго опыта. [1]) Это не область философскаго гносиса, а область живой психологіи. Такую-то именно психологію живыхъ фактовъ въ отличіе отъ Вл. С. Соловьева и даетъ проф. М. М. Тарѣевъ. И въ этомъ-то и заключается та большая, неизмѣримо большая заслуга его передъ русской, да и вообще человѣческой религіозной мыслью, которую вполнѣ оцѣнить, конечно, можетъ лишь тотъ, кто прошелъ весь ея длинный историческій путь. Искалъ, томился и нашелъ. Нашелъ и увѣровалъ! Это не нѣмецкій полураціонализмъ посредствующей школы, а подлинное православіе, очищенное и незатемненное...

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

---

[1]) „Основы христіанства“, т. IV, стр. 336—343. Ср. нашу брошюру о „Религіозныхъ воззрѣніяхъ кн. С. Н. Трубецкого“. Рѣчь въ засѣданіи Харьковскаго Ученаго Историко-филологическаго общества. Х.; 1911.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

I. Методъ системы 5
II. Понятіе религіознаго искушенія 10
III. Идея кенозиса 15
IV. Духовная жизнь 20
V. Искушенія Христа 25
VI. Философія евангельской исторіи 33
VII. Христіанство и культура 39