2694

В. З. Завитневичъ.

Алексѣй Степановичъ Хомяковъ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

Система философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова.

КІЕВЪ.
Типографія Акц. О-ва „Петръ Барскій въ Кіевѣ". Крещатикъ, № 40.
1913.

В. З. Завитневичъ.

Алексѣй Степановичъ Хомяковъ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

Система философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова.

КІЕВЪ.
Типографія Акц. О-ва „Петръ Барскій въ Кіевѣ“ Крещатикъ, № 40.
1913.

Оглавленіе.

Предисловіе. Стр

I. Критика началъ нѣмецкой философіи школы Канта.

Кантъ . . . . . 1— 5
Фихте . . . . . 5— 7
Шеллингъ . . . . . 7— 9
Гегель . . . . . 9— 21
Фейербахъ . . . . . 21— 22

II. Гносеалогія

Разумъ, какъ полнота силъ духа 23
Воля и ея значеніе въ дѣлѣ познанія . . . . . 23— 29
Свобода воли . . . . . 23— 33
Вѣра, какъ познавательная способность . . . . . 34— 40
Сравнительное значеніе вѣры, воли и разсудка, какъ способностей познавательныхъ . . . . . 40— 41
Степень совершенства познанія . . . . . 41— 42
Объективный міръ явленій: вещество и всевещество . . . . . 42— 48
Пространство и время . . . . . 49— 52
Сила; воля частнаго разума; воля мірового разума; всё и атомъ, сущее и его опредѣленіе . . . . . 52— 64

III. Онтологія.

Сущее само въ себѣ . . . . . 65— 70
Отношеніе сущаго къ міру явленій вообще . . . . . 70— 74
Два основныхъ закона жизни законъ центробѣжности и центростремительности . . . . . 74— 77
Общая схема измѣненій въ мірѣ подъ воздѣйствіемъ этихъ двухъ законовъ . . . . . 77— 78
Сила вольная и вещественность; ихъ взаимное отношеніе . . 78— 82
Вопросъ объ измѣненіи формъ жизни . . . . . 83— 84
Отношеніе къ теоріи эволюціонизма богословской науки . . . 84— 87
Самосознаніе и свобода воли, какъ характерная особенность человѣческой личности; безсмертіе души; согласіе установленной точки зрѣнія съ ученіемъ Библіи . . . . . 87— 90
Постановка вопроса о цѣли и смыслѣ бытія 91

Любовь, какъ импульсъ къ творенію міра и человѣка, благо, какъ истинная цѣль творенія; различіе между любовью и эгоизмомъ . . . . . 91— 94
Отношеніе излагаемой системы міротворенія къ успѣхамъ науки 94—102
Сравнительная цѣнность человѣческой личности въ мірѣ . . 102—104
Вопросъ о безплотныхъ духахъ . . . . . 104—105
Вопросъ о благѣ, какъ цѣли творенія человѣка, источникъ пессимизма, эвдемонизмъ, какъ необходимый элементъ счастья, любовь, какъ единственное условіе истиннаго счастья, природа любви . . . . . 105—109
Вѣра и ея сравнительное значеніе съ любовью въ дѣлѣ познанія Сущаго . . . . . 110—111
Отношеніе частной личности къ Абсолютной . . . . 111—113
Метафизическое освѣщеніе этого вопроса . . . . . 113—114
Паденіе человѣка, какъ историческій фактъ . . . . . 114—117
Значеніе факта паденія для міра и человѣка . . . . . 117—118
Невозможность спасенія человѣка собственными силами . . . 118—121
Необходимость высшей жертвы для спасенія человѣка . . . 121—125
Возможность явленія Бога въ условіяхъ пространства и времени 125—126
Природа воплотившагося Бога-Слова: элементы Божескій и человѣческій, характеръ ихъ соединенія въ одномъ лицѣ при двухъ естествахъ и воляхъ . . . . . 126—134
Актъ искупленія и его психологія . . . . . 134—138
Смыслъ искупленія съ точки зрѣнія домостроительства Божія вообще . . . . . 138—139
Слѣдствіе искупленія уничтожено-ли актомъ искупленія физическое разрушеніе, страданіе и смерть? . . . . . 140—141
Страданіе какъ результатъ общей грѣховности и какъ воспитательное средство . . . . . 141—144
Усвоеніе спасительныхъ заслугъ І. Хр. вѣрою . . . . . 145—148
Значеніе вѣры въ дѣлѣ совершенія чуда; истинное понятіе о чудѣ . . . . . 148—153

IV. Ученіе о Церкви.

Уясненіе лежащаго въ основѣ Церкви начала свобода въ единствѣ по закону любви . . . . . 154—160
Составъ Церкви 160
Единеніе членовъ Церкви во Христѣ путемъ молитвы; отсутствіе утилитарнаго элемента въ истинно христіанской молитвѣ, молитва есть голосъ любви; ея основаніе въ надеждѣ . . . . . 161—167
Формы молитвы; истинный смыслъ молитвы просительной; въ молитвѣ не должно быть излишняго простора для личности; смыслъ молитвы о спасеніи отъ физическихъ бѣдствій . . . . . 168—172
Свобода молитвы; многообразіе молитвенныхъ формъ; значеніе обрядовъ; молитва общественная . . . . . 172—176

Значеніе въ церкви благодати, понятіе о таинствѣ . . . . . 177—179
Таинство крещенія . . . . . 179—180
Таинство Евхаристіи . . . . . 180—183
Таинство священства . . . . . 184—187
Таинство миропомазанія . . . . . 177—189
Таинство брака . . . . . 189—191
Таинство покаянія . . . . . 192—194
Таинство елеосвященія 194
Церковь какъ хранительница истины . . . . . 194—198
Роль личности въ дѣлѣ познанія откровенныхъ истинъ, познаніе вѣрою . . . . . 198—202
Церковь не авторитетъ, а истина, когда церковь бываетъ авторитетомъ . . . . . 202—204
Свобода изслѣдованія въ Церкви . . . . . 204—205
Задачи и характеръ изслѣдованія въ церкви, процессъ изслѣдованія и данныя откровенія; границы силы разума въ дѣлѣ познанія откровенныхъ истинъ . . . . . 205—210
Безсиліе раціоналистической критики предъ голосомъ свидѣтельства Церкви, значеніе канона въ церкви . . . . . 210—213
Библія есть писаніе всей Церкви . . . . . 213—214
Раскрытіе въ Церкви даннаго въ откровеніи *начала* ученія . 216—219
Измѣнчивость въ исторіи догматической терминологіи . . . . 219—222
Зависимость личнаго мнѣнія отъ голоса всей Церкви . . . 222—225
Церковный соборъ, какъ голосъ Церкви, критерій для опредѣленія истинности соборныхъ опредѣленій . . . . . 225—232
Сравнительное значеніе въ церкви въ дѣлѣ раскрытія ученія отдѣльной личности, собора и всей Церкви 232
Историческій ходъ раскрытія ученія въ Церкви . . . . . 233—241
Разные виды и формы учительства въ церкви . . . . . 241—243
Градаціи учительства . . . . . 243—246
Значеніе въ церкви словъ единая, святая, соборная, апостольская . . . . . 246—249

V. Критика началъ западныхъ исповѣданій.

Начало единства, какъ неотъемлемая принадлежность Церкви; отношеніе къ этому началу древнихъ еретиковъ; первое принципіальное нарушеніе этого начала римскою церковью; западный расколъ — это нравственное братоубійство . . . . . 250—254
Замѣна на Западѣ начала соборности началомъ папизма . . 254—256
Критика основаній папской непогрѣшимости: противорѣчіе ученія о папской непогрѣшимости существу Церкви и осужденіе его церковной исторіей . . . . . 256—264
Слѣдствіе для романизма нарушенія принципа церковнаго единства: превращеніе церкви въ духовную имперію; ослабленіе нравственнаго начала и проникновеніе въ

церковь-государство началъ раціонализма, юридизма и утилитаризма; формы проявленія этихъ началъ на Западѣ 264—269
Протестантство, обычное пониманіе протестантства; сущность протестантства въ отрицаніи живаго преданія церкви . 269—272
Раціонализмъ, какъ единство основы папизма и протестантства 272—283
Сходство папизма и протестантства въ извращеніи существа истинно-церковнаго единства, характеръ единства того и другого . . . . . 274—276
Замѣна въ протестантствѣ нравственнаго единства внѣшнимъ союзомъ . . . . . 277—280
Библія, какъ единственное основаніе протестантскаго единства, непрочность этого основанія внѣ церкви . . . . . 280—287
Общій приговоръ надъ западными исповѣданіями съ установленной точки зрѣнія . . . . . 287—289
Проявленіе отрицательныхъ сторонъ западныхъ исповѣданій въ ихъ отношеніи къ
молитвѣ . . . . . 289—299
и таинствамъ . . . . . 299—305

Предисловіе.

„Стыдъ и срамъ Русской Землѣ, что до сихъ поръ въ Москвѣ Собачья Площадка (гдѣ жилъ Хомяковъ) не зовется Хомяковской, и не стоитъ на ней его статуя. Хомяковъ! Да у насъ въ умственной сферѣ равны съ нимъ только Ломоносовъ и Пушкинъ". Эти слова одного изъ объективнѣйшихъ нашихъ историковъ, покойнаго К. Н. Бестужева-Рюмина, заслуживаютъ вниманія въ томъ отношеніи, что они вѣрно устанавливаютъ точку отправленія для оцѣнки личности А. С. Хомякова, какъ историческаго дѣятеля. Дѣйствительно, съ тѣхъ поръ, какъ передовой классъ русскаго общества вступилъ на путь культурнаго общенія съ Западной Европой, изъ его среды не выходилъ человѣкъ, который превосходилъ бы Хомякова силою природныхъ дарованій, широтою и всеобъемлемостью знанія, глубиною и смѣлостью мысли. Въ исторической жизни народовъ такіе люди появляются обыкновенно въ моменты переломовъ, когда установившіяся традиціи изживаются и когда начинаетъ чувствоваться потребность въ замѣнѣ ихъ новыми путями жизни. За послѣднія 200 лѣтъ историческаго существованія Россіи у насъ можно указать четыре такихъ человѣка. Это были: Петръ Великій, Ломоносовъ, Пушкинъ и Хомяковъ. Петръ Великій сблизилъ Россію съ Европой и поставилъ ее на путь пользованія плодами европейской образованности вообще; Ломоносовъ насадилъ у насъ положительную науку; Пушкинъ поставилъ наше художество въ области слова на путь самобытнаго творчества; Хомяковъ сдѣлалъ тоже въ области разысканія и установки высшихъ началъ жизни. Изъ этихъ четырехъ дѣятелей, если имѣть въ виду степень доступ-

ности результатовъ ихъ дѣятельности для общества, сравнительно болѣе легкая задача выпала на долю Ломоносова и Пушкина, и это потому, что положительная наука легко подкупаетъ насъ непосредственною очевидностью своихъ практическихъ результатовъ, а проявленная геніемъ сила художественнаго творчества пріобрѣтаетъ наши симпатіи неотразимою прелестью своей красоты. Труднѣе была задача Петра В., которому пришлось преодолѣвать многовѣковую инертность коснѣвшей въ невѣжествѣ массы, не хотѣвшей знать ничего чужого и доводившей преклоненіе предъ своимъ до своего рода идолопоклонства Еще труднѣе была задача Хомякова, труднѣе потому, что Петръ В. касалоя по преимуществу внѣшнихъ формъ жизни, а Хомякову пришлось имѣть дѣло съ самыми ея началами, для пониманія существа которыхъ нужно такое формальное развитіе, которое является въ результатѣ уже значительнаго культурнаго роста народа и которое вообще бываетъ удѣломъ немногихъ. Вотъ почему въ то время какъ заслуги Петра В., Ломоносова и Пушкина, въ той или другой степени уже давно получили свою надлежащую оцѣнку, Хомяковъ все еще остается у насъ не признаннымъ. Хомяковъ не признанъ потому, что не понятъ; не понятъ потому, что не изученъ; не изученъ потому, что въ жизни просвѣщеннаго класса нашего общества, въ областяхъ какъ умственной, такъ еще болѣе религіозно-нравственной, было и есть слишкомъ мало условій, благопріятствующихъ изученію и пониманію этой колоссальной личности. Окрещенный еще при жизни односторонней кличкой славянофила, онъ и по настоящее время вращается въ нашемъ образованномъ обществѣ съ этимъ убогимъ ярлыкомъ, скрывающимъ отъ глазъ малочитающихъ и еще менѣе думающихъ людей изумительное богатство и разнообразіе дѣйствительнаго содержанія души этого феноменальнаго по своимъ дарованіямъ человѣка. Мало того. Петру В. пришлось бороться съ предразсудками узкаго національнализма; но онъ находилъ поддержку въ сильно развитыхъ формахъ европейской

цивилизаціи, подкупавшихъ вниманіе посторонняго наблюдателя своимъ внѣшнимъ блескомъ. Хомякову приходилось бороться съ предразсудками противоположнаго характера, именно съ холопскимъ, лишеннымъ разумнаго критицизма, преклоненіемъ предъ всѣмъ чужимъ, иноземнымъ; но у него не было такого надежнаго союзника, какой былъ у Петра В., потому что слабое развитіе формъ нашей народной жизни служило плохою рекламою для пропаганды началъ, скрывавшихся за этими формами; а между тѣмъ наше тогдашнее общество, при его оторванности отъ народа и при малой способности къ серьезной вдумчивости, безъ внѣшней рекламы ничего не принимало. Хомяковъ призывалъ общество къ самопознанію, къ самоопредѣленію, къ самодѣятельности; а людямъ казалось, что онъ призываетъ ихъ къ идеализаціи отрицательныхъ сторонъ своей собственной жизни, тѣхъ сторонъ, критику которыхъ самъ онъ наводилъ съ обычнымъ мастерствомъ. Но то, что особенно мѣшало, а отчасти даже и по настоящее время мѣшаетъ правильной оцѣнкѣ Хомякова, это изумительная всесторонность и всеобъемлемость его умственнаго кругозора. Знакомясь съ сужденіемъ о немъ его цѣнителей, часто чувствуешь, что цѣлыя категоріи Хомяковскихъ понятій не коснулись ихъ сознанія и что при болѣе внимательномъ и болѣе всестороннемъ изученіи его возрѣній его цѣнители никогда не позволили бы себѣ говорить того, что они говорили и говорятъ на дѣлѣ. Все это еще самъ Хомяковъ понималъ и не могъ не смущаться такимъ отношеніемъ къ нему. Тѣмъ не менѣе великій мыслитель не унывалъ. Проникнувъ любящимъ сердцемъ въ глубины русскаго народнаго духа, прорѣзавъ могучей мыслью сгущенный на его поверхности туманъ слѣпой подражательности онъ поднялся на нѣбывалую у насъ высоту отвлеченія и, окинувъ взоромъ съ высоты орлинаго полета всю полноту человѣческаго знанія, знанія естественно-научнаго, историческаго, философскаго, богословскаго, первый у насъ произвелъ критическую оцѣнку всего того, чего до-

стигло человѣчество и въ частности Западная Европа въ своемъ поступательномъ движеніи по пути прогресса. Эта критическая оцѣнка Запада вызвала въ Хомяковѣ, съ одной стороны, „вполнѣ справедливую дань *удивленія* его (Запада) великимъ явленіямъ историческимъ и художественнымъ, и научнымъ,—будь это Гильдебрантъ и Готфридъ, или Лютеръ и Густавъ Адольфъ, или творецъ Сикстинской мадонны, или строитель Кельнскаго собора, или Кантъ, или Гегель, довершители разсудочной философіи. Добросовѣстные или ослѣпленные, дѣйствовавшіе съ любовью; ясновидящіе ли и раздраженные сознаннымъ противорѣчіемъ безысходныхъ своихъ задачъ; высокіе-ли тѣмъ нравственнымъ величіемъ, которое сохраняли они, не смотря на неполноту принятаго ими закона, или могучіе мыслительною силою, не смотря на ложность ихъ мышленія,—всѣ они орудія Высшаго Промысла и отчасти невольныя жертвы историческаго развитія, *могутъ за свои великіе подвиги слышать отъ насъ слово правдиваго уваженія, неомраченнаго ни осужденіемъ, ни укоромъ*". Но отдавая дань правдиваго уваженія свѣтлымъ, положительнымъ, сторонамъ европейскаго просвѣщенія, Хомяковъ, съ другой стороны, не закрывалъ глазъ отъ сторонъ тѣневыхъ, отрицательныхъ. Онъ находилъ, что З. Европа, превосходя Россію внѣшнимъ блескомъ формъ своего просвѣщенія, уступаетъ ей со стороны внутренняго достоинства самыхъ просвѣтительныхъ началъ. Недостатки европейскаго просвѣщенія, по его мнѣнію, проявились: въ области теоретической— въ чрезмѣрномъ развитіи формально-разсудочнаго начала (раціонализмъ) на счетъ начала живой вѣры, понимаемой въ смыслѣ полноты всѣхъ силъ духа; въ области практической—въ торжествѣ формально-юридическаго начала надъ началомъ нравственнымъ. Эта двоякая односторонность въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи породила: въ сферѣ религіозно-церковной— замѣну идеи соборности идеей папизма, вызвавшаго крайности протестанства; въ сферѣ соціальной— замѣну христіанскаго начала любви языческо-стихій-

нымъ началомъ борьбы за существованіе, возведенной въ законъ жизни. Все это вмѣстѣ взятое, при небывалыхъ успѣхахъ матеріальной культуры, повело къ тому, что европейское просвѣщеніе, такъ сказать, овеществилось; овеществилось не въ томъ смыслѣ, чтобы тамъ интересы духа совершенно изсякли, а въ томъ смыслѣ что тамъ интересы вещественные взяли верхъ надъ интересами духовными. Доказать несоотвѣтствіе такого просвѣщенія достоинству природы человѣка, какъ существа разумно-нравственнаго, выяснить идеалъ русскаго просвѣщенія, не отрицающаго значенія матеріальной культуры, но отдающаго предпочтеніе интересамъ духа надъ интересами плоти—и было главною задачею всей жизни Хомякова. Воодушевляемый такимъ идеаломъ, Хомяковъ, съ одной стороны, нападалъ на неразборчивое, чисто холопское подражаніе всему иноземному, съ другой стороны, указывая на необходимость развитія въ обществѣ самодѣятельности, требовалъ уваженія къ попираемымъ самобытнымъ началамъ русской народной жизни

Чтобы ознакомить русское общество съ основами своего ученія, онъ предпринялъ цѣлый рядъ капитальныхъ изслѣдованій въ области исторіи, философіи, богословія, въ которыхъ у насъ впервые всѣ важнѣйшіе вопросы жизни получили освѣщеніе съ точки зрѣнія началъ нашей народной жизни. Эта то дѣятельность Хомякова, будучи крупнымъ шагомъ впередъ въ процессѣ нашего народнаго самосознанія и самоопредѣленія, и даетъ ему право на одно изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ среди выдающихся дѣятелей нашей исторіи. Хомяковъ тѣмъ великъ, что, усвоивъ своимъ необыкновеннымъ умомъ всю мудрость современной ему европейской образованности въ самомъ серьезномъ смыслѣ слова, сердцемъ всецѣло остался вѣренъ своему народу, до гробовой доски сохраняя всю глубину, всю свѣжесть его религіозной вѣры. Не только своимъ ученіемъ, но и всею своею жизнію онъ показалъ, что горячая любовь къ родинѣ и благоговѣйное отношеніе къ особенностямъ своего народа не противорѣ-

читъ самому широкому общечеловѣческому просвѣщенію. Примиривъ въ себѣ, какъ въ живой личности, какъ въ живомъ фактѣ, элементы національный и общечеловѣческій, онъ разъ навсегда установилъ норму ихъ взаимнаго отношенія въ исторіи

Выдвигая въ противовѣсъ одностороннему европейскому просвѣщенію начала цѣлостнаго просвѣщенія русскаго, Хомяковъ этимъ какъ бы бралъ на себя обязанность создать цѣлую систему мировоззрѣнія которая должна была отвѣчать на всѣ важнѣйшіе вопросы жизни. Такъ думалъ не одинъ Хомяковъ, такъ думали и всѣ его единомышленники. Однако въ виду трудности этой задачи ея выполненіе предполагалось раздѣлить между двумя лицами кружка. Хомяковъ считался спеціалистомъ собственно въ области богословія; на его долю и выпала обязанность создать систему богословія въ духѣ ученія Православной Церкви. Эту свою обязанность онъ дѣйствительно и выполнилъ, во-первыхъ, въ катихизическомъ трактатѣ „*Церковь одна*“, во вторыхъ, въ такъ называемыхъ трехъ „*Французскихъ брошюрахъ*“, посвященныхъ критикѣ началъ западныхъ исповѣданій. Важнымъ дополненіемъ къ этимъ основнымъ богословскимъ сочиненіямъ служатъ: *переписка его съ Пальмеромъ* и нѣкоторыя мелкія работы по богословскимъ вопросамъ. Общій обзоръ всѣхъ трудовъ Хомякова по богословію съ указаніемъ обстоятельствъ ихъ написанія и появленія въ печати уже сдѣланъ авторомъ во *второй книгѣ* перваго тома изслѣдованія о Хомяковѣ „Труды Хомякова въ области богословія“.—Что же касается философскаго отдѣла системы, то надежды на написаніе его возлагались сначала на другого члена кружка, на И. В Кирѣевскаго, который считался спеціалистомъ въ философіи и дѣйствительно много работалъ въ этой области. Но Кирѣевскій въ 1856 году умеръ, оставивъ послѣ себя только небольшіе *отрывки*, по просмотрѣ которыхъ Хомяковъ нашелъ, что „трудно прослѣдить философскую нить, которая должна была соединять между собою мысли, набросанныя въ видѣ отдѣль-

ныхъ замѣтокъ или размышленій". Дорожа тѣмъ, что осталось, друзья рѣшили однако же напечатать сохранившіяся „замѣтки" и „размышленія" въ „Русской Бесѣдѣ", причемъ Хомяковъ взялся написать къ нимъ „нѣчто въ родѣ примѣчаній съ объясненіемъ его мысли". Такъ появилась (1857 г) его первая философская статья: „По поводу отрывковъ, найденныхъ въ бумагахъ И. В. Кирѣевскаго". Статья эта показала, что Хомяковъ не даромъ взялся за дѣло и что онъ можетъ если не воспроизвести въ точности ненаписанную систему философскаго міровоззрѣнія Кирѣевскаго, то создать нѣчто подобное. И вотъ, друзья Хомякова, Кошелевъ и Самаринъ, стали понуждать его продолжать такъ хорошо начатое дѣло. Уступая этимъ просьбамъ, Хомяковъ взялся за перо и написалъ первое свое *письмо къ Ю. Ѳ. Самарину* „О современныхъ явленіяхъ въ области философіи", которое и напечатано было въ первой книгѣ „Русской Бесѣды" за 1859 годъ. Вскорѣ за этимъ онъ сталъ готовить *второе письмо;* но неожиданно постигшая смерть не позволила ему довести дѣло до конца: онъ скончался 23 сентября 1860 года.

Вотъ тотъ научный матеріалъ, на основаніи котораго въ настоящее время изслѣдователю приходится воспроизводить систему философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова. Что же даетъ этотъ матеріалъ? Что касается отдѣла богословскаго, то, въ предѣлахъ намѣченной программы, Хомяковъ выполнилъ свою задачу вполнѣ и свои мысли выразилъ съ достаточною полнотою и ясностью. Здѣсь онъ далъ совершенно законченное ученіе о Церкви со всѣми привходящими въ него вопросами и, на основаніи установленнаго здѣсь начала, произвелъ довольно обстоятельно разработанную критику началъ западныхъ исповѣданій, т е католичества и протестантства, такъ что на недостатокъ данныхъ для систематизаціи этого отдѣла изслѣдователь жаловаться не можетъ. Весь трудъ въ этомъ отдѣлѣ, слѣдовательно, заключается въ приведеніи мыслей Хомякова въ систему, что дает-

ся однако же не такъ легко, какъ это на первый взглядъ можетъ казаться. Дѣло въ томъ, что, при всей своей желѣзной, истинно безупречной логикѣ, Хомяковъ не любилъ облекать свои мысли при ихъ изложеніи въ строго-опредѣленныя, вполнѣ законченныя формы Двигаясь впередъ какъ бы ощупью, авторъ постоянно возвращается къ раньше разсмотрѣннымъ вопросамъ и прежнія свои мысли или облекаетъ въ новыя словесныя формы, или передаетъ ихъ въ новой послѣдовательности, въ новомъ сочетаніи понятій, не говоря уже о его любимой привычкѣ неожиданно переходить отъ предмета къ предмету, отъ вопроса къ вопросу. При наличности этого факта изслѣдователю приходится крѣпко помнить о выдержкѣ имъ самимъ составленнаго плана.

Съ тѣмъ же явленіемъ въ порядкѣ передачи отдѣльныхъ мыслей приходится встрѣчаться и въ отдѣлѣ философскомъ, съ тою однако же существенною разницею, что этотъ отдѣлъ въ самой существенной части остался незаконченнымъ. Въ своихъ письмахъ къ Самарину Хомяковъ успѣлъ вполнѣ высказаться только по вопросу о познаніи; вполнѣ разработанная гносеологическая часть у него оканчивается установкой понятія о *Сущемъ*. Затѣмъ долженъ былъ слѣдовать вопросъ о жизни Сущаго въ самомъ себѣ и объ Его отношеніи къ міру явленій, т. е. о твореніи міра и человѣка, о паденіи послѣдняго, о его искупленіи— со всѣми связанными съ этими центральными вопросами системы побочными мыслями,—словомъ то, что въ философіи называется *онтологіей*. Къ выполненію этой трудной задачи Хомяковъ приступалъ не безъ робости. Въ концѣ второго письма къ Самарину онъ пишетъ: „иду дальше, удерживая, я надѣюсь, правильное сцѣпленіе понятій; но иду *не безъ страха*, зная, какъ легко, даже при кажущейся вѣрности логической, впасть въ своего рода логическій мистицизмъ, принимающій слово за мысль, точно такъ же, какъ болѣе обыкновенный мистицизмъ принимаетъ за мысль представленія". Если самъ Хомяковъ собирался идти впередъ

не безъ страха, то какъ же долженъ чувствовать себя его изслѣдователь, для котораго мысли Хомякова остались невысказанными, ушедшими съ нимъ въ могилу! Если Хомякову казалось „трудно прослѣдить философскую нить, которая должна была соединять между собою мысли Кирѣевскаго, набросанныя въ видѣ отдѣльныхъ *замѣтокъ и размышленій*", то восколько же должна быть труднѣе задача изслѣдователя, задавшагося цѣлью прослѣдить онтологическую мысль Хомякова, не оставившаго прямо относящихся къ дѣлу даже *отдѣльныхъ замѣтокъ и размышленій*. Эта трудность особенно усиливается отъ того, что параксизмъ роковой болѣзни не позволилъ ему даже однимъ словомъ заикнуться относительно того, какъ бы онъ двинулся съ той важной позиціи, на которой остановился. Болѣзнь вырвала перо изъ его рукъ буквально на полусловѣ.—Не смотря на наличность этого факта, есть однако же нѣкоторое основаніе думать, что эта центральная часть философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова, по крайней мѣрѣ въ своемъ существѣ, не совсѣмъ утрачена для науки. Основаніе для такой надежды заключается въ слѣдующихъ данныхъ. Во первыхъ, въ гносеологическомъ трактатѣ, устанавливая понятіе о *Сущемъ*, онъ высказываетъ рядъ мыслей, на основаніи которыхъ можно догадаться, какъ бы онъ повелъ дальнѣйшее развитіе системы. Во вторыхъ, въ его остальныхъ сочиненіяхъ, особенно богословскихъ и сцеціально экзегетическихъ, попадаются тирады, которыя, взятыя сами по себѣ, совершенно непонятны, за то, кто ихъ понялъ, тотъ можетъ быть увѣренъ, что онъ уразумѣлъ и весь ходъ философско-богословскихъ мыслей Хомякова. Въ третьей главѣ настоящаго изслѣдованія, посвященной спеціально онтологіи, такія тирады читатель встрѣтитъ сплошь и рядомъ. То обстоятельство, что эти тирады оказалось возможнымъ вводить въ текстъ самостоятельнаго изслѣдованія дословно, показываетъ, что изслѣдователь вполнѣ понялъ духъ философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова. Наконецъ, тѣсная связь, въ какой эта

центральная глава изслѣдованія оказалась съ остальными главами, содержащими начало и конецъ системы, служитъ лучшимъ доказательствомъ того, что духъ всей системы понятъ правильно. Само собою разумѣется, что при данномъ состояніи источниковъ можетъ быть рѣчь только о пониманіи *духа* системы, о большемъ изслѣдователь и мечтать не смѣетъ.

Изъ сказаннаго видно, что изслѣдователь имѣлъ въ виду не просто систематизацію философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова, а сверхъ того ставилъ себѣ задачею *опытъ восполненія* недостающихъ частей его системы, насколько, конечно, это можно было сдѣлать, не выходя за границы плоскости намѣченнаго Хомяковымъ кругозора. Задача трудная и смѣлая; но вѣдь это только первый опытъ. Пусть первый опытъ будетъ неудаченъ; за нимъ долженъ послѣдовать другой, третій и т. д.; но разъ намѣченная задача должна быть выполнена. Изслѣдователь сдѣлалъ, что могъ и какъ умѣлъ; пусть другіе сдѣлаютъ лучше.

По первоначальному проекту систематизація воззрѣній Хомякова должна была сопровождаться ихъ критической оцѣнкой. Но отъ этой мысли пришлось отказаться по двумъ соображеніямъ. Во-первыхъ, изслѣдователь до того проникся воззрѣніями Хомякова, что Хомяковскіе взгляды въ значительной степени сдѣлались его собственными взглядами; при наличности этого факта говорить объ отрицательныхъ сторонахъ воззрѣній Хомякова систематизатору и восполнителю этихъ воззрѣній очень трудно. Во-вторыхъ, серьезная критика возможна лишь при строгомъ примѣненіи сравнительнаго метода и она съ большимъ успѣхомъ можетъ быть произведена спеціалистомъ въ области исторіи философіи и богословія. Послѣ того, какъ воззрѣнія Хомякова выяснены и приведены въ систему, произвести ихъ критику спеціалисту уже дѣло нетрудное; тогда какъ для простого историка такая работа потребовала бы нѣкоторой предварительной подготовки, второй спеціализаціи. Полагаемъ, что принципъ раздѣленія труда въ данномъ случаѣ вполнѣ примѣнимъ.

Оставляя въ сторонѣ вопросъ о практическомъ, жизненномъ значеніи міровоззрѣнія Хомякова, необходимо по достоинству оцѣнить его историческое значеніе. Хомяковъ, какъ мыслитель, въ исторіи нашей философіи дорогъ тѣмъ, что онъ первый изъ русскихъ людей, ставъ въ уровень съ современною ему европейскою мыслію, попытался создать свое собственное, самобытное міровоззрѣніе. Для существа дѣла не важно, въ какой степени философская мысль Хомякова оказалось въ зависимости отъ философіи европейской. Исторія человѣческаго прогресса на томъ и основывается, что все цѣнное въ предшествующемъ становится фундаментомъ для будущаго. Для оцѣнки Хомякова, какъ философа, важно то, что, осудивъ крайности европейскаго раціонализма, онъ умѣлъ удержаться и отъ крайностей тамошняго мистицизма. Полагая въ основаніе гносеологіи принципъ *полноты силъ духа*, онъ утверждалъ, что это и есть то начало, которое должно быть положено въ основаніе русской философіи и на которомъ онъ строилъ свою философскую систему. Согласно съ требованіемъ этого гносеологическаго начала, онъ въ основаніе своей метафизики полагалъ *волю*; но эта воля небезсознательная, а разумная. Вотъ почему *Сущее* онъ опредѣлялъ какъ *Разумная воля* или *Волящій Разумъ*. *Волящій Разумъ*, какъ сознающее личное *я*, въ актѣ самосознанія, творитъ міръ явленій путемъ объективированія, или что тоже—отчужденія своего внутренняго мысленнаго содержанія. Дѣло въ томъ, что воля никогда не переходитъ въ предметный образъ, а въ моментъ своего проявленія утрачиваетъ вольность (свободу) и подчиняется закону причинности и необходимости (отчужденія), который и есть законъ вещественности. Такъ рѣшается философская проблемма перехода отъ субъективнаго міра къ объективному, отъ духа къ матеріи. Это рѣшеніе у Хомякова выступаетъ не достаточно ясно; но оно съ логическою принудительностью вытекаетъ изъ всего строя его философскаго мышленія.

Но у Хомякова философская метафизика неразлучно связана, если можно такъ выразиться,

съ метафизикою христіанскою или догматикою, которая у него сильно окрашена этическимъ элементомъ: нравственный элементъ у него органически связанъ съ догматическимъ и неразлучно сопутствуетъ ему на всѣхъ стадіяхъ развитія системы христіанскаго ученія. На ряду съ разумомъ и волею, неотъемлемымъ предикатомъ *Сущаго* у Хомякова является любовь. Богъ есть любовь и въ этомъ смыслѣ Онъ есть существо по преимуществу нравственное. Любовь есть начало всякой активности въ Богѣ, дающей, такъ сказать, направленіе движенію Его воли, Его разума; въ любви по преимуществу выражается внутренняя жизнь Божества, единаго по существу, но троичнаго въ лицахъ; въ любви заключается истинная причина (импульсъ) творенія Богомъ міра и въ вѣнцѣ его созданныхъ для блага разумныхъ тварей, закономъ жизни которыхъ поставлена любовь къ Богу и взаимная любовь между собою; паденіе человѣка было временнымъ торжествомъ въ мірѣ эгоизма; но за то послѣдовавшее потомъ искупленіе рода человѣческаго было новымъ, высочайшимъ проявленіемъ любви Божіей. Спаситель міра съ Его страданіями за людей и крестною смертію есть какъ бы воплотившаяся на землѣ сама любовь Божія; основанная Имъ Церковь есть духовный организмъ, жизненную объединяющую силу котораго составляетъ таже любовь, укрѣпляемая благодатію Св. Духа, живущаго въ любовномъ единеніи душъ; сообразно съ этимъ и Церковь опредѣляется какъ *единство въ свободѣ по закону любви.* Данная Іисусомъ Христомъ первая и наибольшая заповѣдь, на которой утверждается весь законъ и пророки, есть заповѣдь о любви; сообразно съ этимъ постоянное совершенствованіе въ любви есть высшая и конечная цѣль существованія человѣка, который, двигаемый этимъ святымъ чувствомъ, долженъ и свою волю и свой разумъ настраивать по строю Совершеннѣйшаго Существа — Бога, Который есть сама любовь. Вотъ почему, если духъ философіи Хомякова охарактеризовать однимъ словомъ, то ее можно назвать *философіей любви.*

Но то, что составляетъ самую блестящую часть въ системѣ философско богословскаго міровоззрѣнія Хомякова, что доставило ему славу выдающагося богослова и создало цѣлую эпоху въ исторіи нашей богословской науки—это его трактація о Церкви. Его ученіе о Церкви строится на слѣдующемъ простомъ, но въ тоже время глубоко вѣрномъ фактѣ. Всякая личность по природѣ своей свободнолюбива и эгоистична и какъ таковая естественно стремится къ развитію свободы своего проявленія на счетъ свободы другихъ; съ другой стороны, всякое общество, какъ институтъ, ставящій своею задачею объединеніе многихъ, не можетъ допустить свободнаго проявленія личнаго произвола и по этому неизбѣжно должно стремиться къ ограниченію свободы проявленія отдѣльной личности въ пользу единенія многихъ. Вотъ почему примиреніе началъ свободы и единства было всегда самой существенной и въ то же время самой трудной задачей человѣческаго общежитія. Рѣшеніе этой проблеммы составляетъ кардинальный пунктъ въ ученіи Хомякова о Церкви, въ основаніе которой онъ кладетъ начало *соборности*, представляющей *свободу въ единствѣ по закону любви*. Начало соборности, по мнѣнію Хомякова, составляя душу *восточнаго православія*, есть въ тоже время та характерная особенность, которою Православная Церковь отличается отъ Западныхъ исповѣданій—Католичества и Протестантства. Проводя это начало съ строгою послѣдовательностью чрезъ всю систему своего ученія о Церкви, онъ въ тоже время ставитъ его критеріемъ при оцѣнкѣ Западныхъ исповѣданій, утверждая, что съ тѣхъ поръ какъ Западъ въ актѣ раздѣленія церквей совершилъ *нравственное братоубійство*, онъ утратилъ и истинную свободу и истинное единство. По мнѣнію Хомякова, Романизмъ—это единица безъ *живого* содержанія, съ терафимомъ въ видѣ папы; его единство состоитъ въ стройности движенія подданыхъ полудуховнаго государства. Протестанство—это единица безъ содержанія *реальнаго*, съ фетишемъ въ видѣ мертвой буквы (Библіи); его единство состоитъ въ

ариѳметическомъ итогѣ извѣстнаго числа отдѣльныхъ личностей, имѣющихъ приблизительно одинаковыя стремленія и вѣрованія Обоимъ этимъ исповѣданіямъ не достаетъ одного единства органическаго, *живого начала, котораго есть Божественная благодать взаимной любви*, которымъ и характеризуется духъ истинной Церкви.

Установленный Хомяковымъ взглядъ на Церковь и критическая оцѣнка съ точки зрѣнія даннаго начала западныхъ исповѣданій всегда были соблазномъ и, такъ сказать, камнемъ преткновенія въ сужденіи о его богословствованіи Хомякова обыкновенно упрекали въ идеализаціи Православія, которое-де у него неразлучно связано съ общей идеализаціей русскаго народа Но хотѣлось бы знать, какъ примирить фактъ идеализаціи съ такимъ сужденіемъ Хомякова о Россіи.

Въ судахъ черна неправдой черной
И игомъ рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лѣни мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

Но можетъ быть скажутъ, что Хомяковъ, вслѣдъ за другими славянофилами, идеализировалъ собственно старую, до-Петровскую Русь. А вотъ его мнѣніе объ этой Руси Опредѣляя значеніе реформаторской дѣятельности Петра Великаго, онъ говоритъ, что Петръ „ударилъ по Россіи, какъ страшная, но благодѣтельная гроза: ударъ по сословію судей—воровъ; ударъ по боярамъ, думающимъ о родахъ своихъ и забывающихъ родину; ударъ по монахамъ, ищущимъ душе-спасенія въ кельяхъ и поборовъ въ городахъ, а забывающимъ Церковь и человѣчество, и братство христіанское. За кого изъ нихъ заступится исторія?“—Не лучшаго мнѣнія былъ Хомяковъ и о всемъ нашемъ обществѣ и въ частности объ обществѣ церковномъ, по адресу котораго онъ говорилъ:

Не терпитъ Богъ людской гордыни;
Не съ тѣми Онъ, кто говоритъ:

„Мы соль земли, мы столбъ святыни,
„Мы—Божій мечь, мы—Божій щитъ"...
Онъ съ тѣмъ, кто гордости лукавой
Въ слова смиренья не рядилъ,
Людскою не хвалился славой,
Себя кумиромъ не творилъ....

Не меньше этого понималъ онъ и недостатки нашей церковной организаціи. Восхваляя, напримѣръ, начало соборности Православной Церкви, онъ не могъ не знать, что Русская Церковь уже полтора вѣка даже забыла думать о соборѣ. Особенною болью въ сердцѣ Хомякова отзывалось сознаніе отсутствія въ Русской Церкви той свободы, которую онъ такъ высоко ставилъ въ православіи. Въ его перепискѣ съ Пальмеромъ постоянно приходится встрѣчаться съ жалобами на недостатокъ свободы, на малодушіе высшихъ церковныхъ представителей, на недостатокъ мужества и твердости въ Синодѣ, на вредное вліяніе правительственной опеки и т. д. Какъ же, спрашивается, при такомъ ясномъ пониманіи всѣхъ этихъ отрицательныхъ сторонъ Русской Церкви, онъ могъ такими идеальными чертами характеризовать Восточное Православіе? Вопросъ этотъ рѣшается очень просто. Хомяковъ характеризовалъ не русскую, не греческую и, вообще, не какую нибудь частную Церковь въ ея конкретномъ, историческомъ проявленіи: онъ характеризовалъ Церковь апостольскую въ ея идеальномъ освѣщеніи, при чемъ имѣлъ въ виду не ея историческое обнаруженіе, а лежащее въ ея основаніи начало, насколько оно проявилось въ исторической жизни церкви греко-восточной. Хомяковъ не идеализировалъ Восточную Церковь, а выяснялъ ея идеалъ; сообразно съ этимъ и въ ея исторіи онъ оттѣнялъ лишь тѣ стороны и факты, въ которыхъ выпуклѣе выступаютъ характерныя особенности лежащаго въ ея основаніи начала. Точно также и въ критикѣ западныхъ исповѣданій, онъ, сообразно съ своею задачею, характеризовалъ тѣ специфическія особенности, которые выступили тамъ послѣ раздѣленія церквей, при чемъ опять

таки въ исторической жизни Запада онъ отмѣчалъ главнымъ образомъ то, что логически вытекало изъ началъ его ученія, но что часто оставалось несознаннымъ заурядными представителями западныхъ исповѣданій. Попробуйте, напримѣръ, растолковать заурядному католику истинный смыслъ папской непогрѣшимости съ ея крайними выводами, или истинный смыслъ папскихъ индульгенцій, и вы вызовете въ немъ неподдѣльное удивленіе и искреннее недовѣріе къ вашему толкованію. Извѣстно, что всякое жизненное начало, въ зависимости отъ историческихъ условій, можетъ быть выше или ниже той конкретной дѣйствительности, въ которой оно обнаруживается Хомяковъ отлично понималъ, что реальная дѣйствительность западной церковной жизни по своимъ формамъ много выше такой же дѣйствительности жизни русской, но онъ былъ убѣжденъ, что если лежащее въ основаніи православія начало соборности получитъ свободное, широкое развитіе, то оно дастъ болѣе блестящіе результаты, чѣмъ начало папизма. Этого никогда не слѣдуетъ забывать при критикѣ основной точки зрѣнія богословскаго міровоззрѣнія Хомякова. Хомяковъ былъ слишкомъ разуменъ для того, что бы допустить то недомысліе, которое такъ часто ему навязывается. Ему, напримѣръ, навязывалась мысль, что онъ былъ врагомъ единенія церквей, и это говорилось о человѣкѣ, который утверждалъ, что „пріобрѣсть братьевъ есть величайшее благополучіе изъ всѣхъ доступныхъ человѣку на землѣ“. Хомяковъ дѣйствительно мало вѣрилъ въ возможность соединенія церквей; но на чемъ основывалось это его сомнѣніе? Глубокое пониманіе историческаго факта раздѣленія церквей и его значенія въ дальнѣйшей религіозной жизни Запада естественно вызывали въ его сознаніи мысль о глубокой пропасти, образовавшейся со времени раздѣленія между двумя половинами христіанскаго міра, а вмѣстѣ съ тѣмъ порождали сомнѣніе въ возможности ихъ возсоединенія, покрайней мѣрѣ въ ближайшемъ будущемъ. Актъ возсоединенія, по представленію Хомякова, долженъ

начаться смиреннымъ покаяніемъ Запада въ совершенномъ имъ преступленіи *нравственнаго братоубійства*, въ осужденіи идеи папизма и въ возвращеніи къ началу соборности, понимаемому такъ, какъ его понимаетъ Восточная Церковь. Но для Запада, гордаго своею культурою и своею породою, такой нравственный подвигъ Хомяковъ признавалъ непосильнымъ. Здѣсь источникъ его скептицизма, за который онъ въ свое время получилъ упрекъ еще со стороны своего друга, англичанина Вильяма Пальмера, хотя тотъ же Пальмеръ своимъ обращеніемъ въ католичество послѣ того, какъ онъ открыто призналъ истинность православія, на дѣлѣ показалъ, кто былъ правъ въ этой тяжбѣ друзей. Несмотря однако же на это сомнѣніе, Хомяковъ все же въ концѣ концовъ вѣрилъ, что настанетъ время, когда на землѣ не будетъ ни Восточной ни Западной церквей, а будетъ едино стадо и единъ пастырь; но этимъ пастыремъ будетъ не римскій папа, а Самъ Господь Іисусъ Христосъ. Этою вѣрою и заканчивается система его философско-богословскаго міровоззрѣнія.

Цитація сочиненій Хомякова въ настоящемъ изслѣдованіи выставляется: томъ I, *изданіе второе*, 1878 года; т. II, изданіе третье, 1886 года.

I

Критика началъ нѣмецкой философіи школы Канта А. С. Хомякова.

Въ скепсисѣ Юма, которымъ разразилась предшествующая ему философія, сдѣлана попытка подорвать самыя основы философскаго мышленія. Своей критикой закона причинности Юмъ, какъ извѣстно, пришелъ къ отрицанію самой личности человѣка, самаго нашего „я“ съ присущими ему законами мышленія. Чтобы доказать незаконность такого скепсиса и возстановить попранныя права философіи, нужно было возвратить вѣру въ законы разума. Эту задачу выполнилъ Кантъ. „Законы разума не подлежать сомнѣнію, ибо они не что иное, какъ самый разумъ, самое *я* человѣка, а въ своемъ *я* человѣкъ не сомнѣвается просто потому, что не можетъ сомнѣваться, ибо нѣтъ той области, въ которую могъ бы онъ перенестись для утвержденія своего сомнѣнія, и нѣтъ орудія или процесса, посредствомъ котораго онъ могъ бы сомнѣваться. Слово пирронистъ звукъ, а не смыслъ“. Такъ, говоритъ Хомяковъ, можно выразить строгое и простое положеніе, выведенное Кантомъ въ формулахъ, непривлекательныхъ по ихъ выраженію, но не отразимыхъ по ихъ послѣдовательности. Это положеніе Канта сдѣлалось краеугольнымъ камнемъ всей новой философіи и—думаетъ Хомяковъ—всякой будущей философіи [1]). Но въ нашемъ *я* и его законахъ не сомнѣвалась и предшествующая философія, по крайней мѣрѣ до Юма. Чѣмъ же, спрашивается, указанный взглядъ Канта отличается отъ

[1]) Т. 1, изд 2, стр. 265

взгляда его предшественниковъ? Не помню, говоритъ Хомяковъ, кто-то сказалъ очень остроумно, что древняя философія говорила. „ощущаю, слѣдовательно есмь“ (sentio, ergo sum); новая, освобожденная отъ схолостическаго аристотелизма, сказала: „мыслю, слѣдовательно есмь“ (cogito, ergo sum): Кантовская утверждаетъ „есмь, слѣдовательно есмь“ (sum, ergo sum). Другими словами: предшествующая Канту философія въ основаніе бытія полагала одну какую-нибудь сторону человѣческаго духа (ощущеніе, мысль); у Канта же *полнота человѣка* была поставлена съ его несомнѣнною увѣренностью въ себѣ. Но Кантъ, думаетъ Хомяковъ, не постигалъ вполнѣ всей важности добытаго имъ вывода: будучи во всѣхъ своихъ дальнѣйшихъ построеніяхъ исключительно раціоналистомъ, онъ всю свою систему (на сколько она была себѣ вѣрна), основывалъ единственно на логическомъ мышленіи. Такимъ образомъ раціонализмъ присутствуетъ уже при самомъ зарожденіи великой германской школы, а по этому она и не могла быть другою, какъ только раціоналистическою. Въ самыхъ первыхъ шагахъ ученія Канта, говоритъ Хомяковъ, есть уже скрытое „слѣдовательно“, связующее непосредственное бытіе человѣка съ бытіемъ новоприобрѣтеннымъ посредствомъ труда мысли. Логическая формула, допущенная въ эту высшую область самосознанія, должна была разразиться раціонализмомъ [1]). И такъ, не смотря на правильность точки отправленія, которая поставлена въ самомъ средоточіи мысли, въ мыслящемъ *я*, Кантъ впалъ въ односторонность: расширяя и слѣдовательно отвергая положеніе Декарта: „мыслю, слѣдовательно есмь“, и ставя болѣе правильное и широкое: „есмь, слѣдовательно есмь“, т. е. „для себя есмь безусловно“, Кантъ постоянно впадаетъ въ стремленіе опредѣлить это

---

[1]) Тамъ же

средоточіе однимъ изъ его началъ, понятіемъ, слѣдовательно разсудкомъ [1])

Эти положенія Хомякова нуждаются въ разъясненіи. Если Хомяковъ думаетъ, что положеніе: „есмь, слѣдовательно есмь“ есть силлогизмъ, то онъ, конечно, ошибается. Выразимъ это положеніе въ болѣе ясной формѣ: „я существую потому, что мое непосредственное сознаніе подсказываетъ, что я существую; а голосъ своего непосредственнаго сознанія я признаю за истину потому, что въ его показаніи не могу сомнѣваться, ибо нѣтъ такой области, въ которую я могъ бы перенестись для утвержденія своего сомнѣнія“. Ясно, что положеніе „есмь, слѣдовательно есмь“ есть ничто иное, какъ неизбѣжный для мысли переводъ (а не выводъ) того, что дано въ непосредственномъ воспріятіи, на языкъ логическихъ понятій. Но этотъ процессъ неизбѣженъ; безъ него невозможна самая философствующая мысль, которая орудуетъ не воспріятіями, а логическими понятіями. Тѣмъ не менѣе Хомяковъ правъ, когда обличаетъ Канта въ раціонализмѣ. Извѣстно, что пространство и время, которыя, по Канту, служатъ посредствующимъ звеномъ между воспринимающимъ субъектомъ и воспринимаемымъ объективнымъ міромъ, суть, по его ученію, данная a priori формы чувственнаго воспріятія, т. е. не воспринятыя извнѣ, а присущія самому разуму готовыя формы; поэтому объективный міръ предъ разумомъ является безсодержательнымъ *нѣчто*, за которымъ лишь признается фактъ воздѣйствія на субъектъ. Но и то послѣднее, что̀ Кантъ признаетъ за внѣшнимъ міромъ, есть лишь непослѣдовательная съ его стороны уступка требованіямъ здраваго смысла. Дѣло въ томъ, что реальность и взаимодѣйствіе, которыя Кантъ оставляетъ за объективнымъ *нѣчто*, по его же ученію, являются категоріями

[1]) Тамъ же, стр. 291.

разсудка, т. е. данными a priori готовыми понятіями. Извѣстно, что ученикъ Канта, Фихте, потребовалъ отъ своего учителя категорическаго заявленія по вопросу о томъ, признаетъ-ли онъ бытіе объективнаго, внѣ насъ существующаго міра, или нѣтъ. „До тѣхъ поръ, писалъ Фихте, пока Кантъ не скажетъ буквально, что онъ выводитъ ощущенія изъ впечатлѣнія на насъ вещи въ себѣ, или,—пользуясь его собственной терминологіей,—что ощущеніе должно изъяснять изъ предмета трансцендентальнаго, по себѣ и внѣ насъ существующаго, я не повѣрю тому, что говорятъ мнѣ о Кантѣ его толкователи. А если Кантъ дастъ такое объясненіе, то я буду считать его критику скорѣе за произведеніе случая, чѣмъ за произведеніе разума". Кантъ, какъ извѣстно, отвѣтилъ утвердительно и Фихте обличилъ его въ непослѣдовательности. Мало того. Самъ Кантъ въ первомъ изданіи своей Критики нашелъ возможнымъ выразиться, что нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что *я* и *вещь сама въ себѣ суть одно и тоже мыслящая субстанція* Хотя эти строки и выброшены были при второмъ изданіи Критики, но такъ какъ въ нихъ заключался вѣрный выводъ изъ основнаго положенія ученія Канта, то онѣ и положены были потомъ его послѣдователями въ основаніе своихъ системъ, что прежде всего сдѣлалъ тотъ же Фихте.

Обличая Канта въ отвлеченной разсудочности, Хомяковъ однакожъ не забылъ его Критики практическаго разума, который, по мнѣнію Хомякова, и есть дѣйствительный разумъ. Но эта вторая часть, по его мнѣнію, не смотря на всю геніальность ея творца, несравненно слабѣе первой и входитъ въ исторію самой школы, какъ великолѣпный эпизодъ, а не какъ необходимая степень перехода къ дальнѣйшему развитію. Философія практическаго разума, такъ сказать, эксцентрична истинной Кантовой системѣ и по этому не вошла и не могла войти въ наслѣдство, которое

приняли и разработали его преемники, ближайшимъ изъ которыхъ былъ Фихте [1]).

Хотя Кантъ и отвергалъ возможность познанія вещи въ самой себѣ, разсматриваемой внѣ формъ нашего мышленія, но онъ признавалъ за нею, во-первыхъ, реальное бытіе, во вторыхъ, воздѣйствіе на насъ и этому воздѣйствію приписывалъ образованіе того эмпирическаго матеріала ощущеній, который, укладываясь въ общія формы нашего познанія, производитъ предметный міръ явленій. Уличивъ Канта въ непослѣдовательности, Фихте произнесъ смертный приговоръ надъ вещью въ самой себѣ: истинно сущимъ для человѣка является лишь его личное *я* съ его стремленіемъ противупоставить себѣ *не я*. Но это *не я* (т. е. объективный міръ явленій), будучи лишь простымъ отрицаніемъ *я*, т. е, выступая съ отрицательнымъ знакомъ, предъ нашимъ пониманіемъ является лишь какъ нѣчто *возможное* только, безъ прямыхъ признаковъ дѣйствительности Такъ рѣзко и опредѣленно, говоритъ Хомяковъ, безъ примиренія, отрывается у Фихте понятіе, какъ положительное начало, отъ предмета, какъ отрицательнаго; строго и полно развивается положительное понятіе, обращая отрицательный міръ въ какой-то смутный образъ [2]).

Упрекая Канта въ непослѣдовательности, Фихте въ свою очередь не избавился отъ упрека, хотя и въ другомъ родѣ. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, его *не я*? Будучи отрицаніемъ *я*, выступая, слѣдовательно, какъ начало противоположное *я*, оно является чѣмъ то независимымъ отъ послѣдняго, чѣмъ то самобытнымъ. Но имѣя при себѣ лишь одинъ отрицательный признакъ, оно лишается права на признаніе за нимъ реальности; ибо хотя реальность въ немъ и не невозможна (не будучи *я*, оно можетъ быть чѣмъ ни-

[1]) Тамъ же, стр. 291—292.
[2]) Тамъ же, стр 266, 292.

будь другимъ), но что бы эта возможность могла быть переведена въ дѣйствительность, необходимо, чтобы для этого указано было строго-логическое основаніе. Этого-то основанія и недостаетъ философіи Фихте. Правда, подобно Канту, Фихте допускаетъ толчки, которымъ подвергается *я* и которые могутъ навести на мысль о существованіи чего то внѣ *я* существующаго; но толчки Фихте существенно отличаются отъ толчковъ Канта. У Канта *я* получаетъ толчки отъ объективнаго міра, который признается существующимъ внѣ *я* и независимо отъ него. Что бы получить хотя приблизительное представленіе о непонятныхъ толчкахъ, допускаемыхъ Фихте, представимъ себѣ полированный шаръ, къ которому въ разныхъ мѣстахъ, на резиновыхъ нитяхъ, прикрѣплены небольшіе шарики. Вслѣдствіе присущей шару отталкивательной силы шарики отпрыгиваютъ отъ него; но ихъ центробѣжная сила, ограничиваемая извѣстною степенью разтяжимости нитей, не можетъ получить большаго развитія; достигнувъ извѣстнаго удаленія отъ шара, они, какъ будто отъ дѣйствія внѣшняго толчка, останавливаются и потомъ возвращаются къ центру, въ моментъ ихъ поворота нити ихъ загибаются, образуютъ различные углы преломленія, которые, отражаясь въ полированной поверхности шара, являются въ отношеніи къ нему рядомъ внѣшнихъ явленій. Нѣчто аналогичное утверждаетъ Фихте въ отношеніи къ проявленію дѣятельности *я*. Дѣятельность *я* въ своемъ стремленіи къ проявленію имѣетъ свою опредѣленную границу, за которою она подъ вліяніемъ какого-то внутренняго непонятнаго толчка, останавливается въ своемъ прогрессивномъ развитіи и какъ бы отгоняется въ самую себя. Эти то своего рода преломленія дѣятельности *я* на указанномъ толчкѣ, будучи восприняты нашимъ *я* какъ нѣчто внѣ насъ находящееся, и составляютъ *не я*, т. е. объективный міръ явленій или что тоже вещь въ самой себѣ. Ясно, что толчки у Фихте являются чѣмъ то внутреннимъ

въ отношеніи къ *я*, а слѣдовательно всякое основаніе для существованія *не я* независимо отъ *я* исчезаетъ. Но тутъ Фихте впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. *Я*, для котораго внѣшній міръ есть лишь отраженіе (рефлексія) его собственной дѣятельности, есть, конечно, *я* частное. Но частное я неизбѣжно предполагаетъ бытіе *я* абсолютнаго, которое дѣйствительно и признается у Фихте; абсолютное же *я* въ отношеніи къ частному является чѣмъ-то внѣ его и независимо отъ него существующимъ. Вотъ почему, если даже оставить въ сторонѣ показаніе нашего субъективнаго опыта, свидѣтельствующаго, что внѣ насъ существуетъ цѣлый міръ явленій, то и тогда необходимо будетъ признать, что *не я* имѣетъ такое же право на самостоятельное существованіе, какъ и *я*. Причина такого противорѣчія заключается въ томъ, что Фихте не съумѣлъ отыскать такое начало, въ которомъ бы *я* и *не я* нашли свое примиреніе: такъ какъ *не я*, по его мнѣнію, ни коимъ образомъ не можетъ быть соединено съ *я*, то онъ и заключилъ, что вообще не должно быть никакого *не я* Опытъ такого примиренія сдѣлалъ Шеллингъ.

Въ ту пору, когда Шеллингъ, съ одной стороны, уже успѣлъ освободиться отъ вліянія Фихте, когда, съ другой стороны, онъ еще не впалъ въ мистицизмъ, его взглядъ на первопричину бытія состоялъ въ слѣдующемъ. Фихте, возводя субъектъ на степень единаго истиннаго бытія, объектъ поставилъ въ отношеніи къ нему въ подчиненное положеніе и низвелъ его на степень полнаго уничтоженія. Для Шеллинга субъектъ и объектъ, идеальное и реальное, вполнѣ равноправны и независимы другъ отъ друга, такъ что ни субъектъ не можетъ быть источникомъ объекта, ни наоборотъ. Но уже одна равноправность этихъ двухъ началъ показываетъ, что ни одно изъ нихъ не можетъ быть признано абсолютнымъ, каковымъ должна быть первопричина бытія. Субъектъ не можетъ быть абсолютнымъ потому, что

онъ непремѣнно предполагаетъ объектъ, который полагаетъ ему предѣлы; въ свою очередь и объектъ не можетъ быть абсолютнымъ потому, что, какъ таковой, онъ невозможенъ безъ субъекта, т е безъ чего нибудь такого, что бы полагало его для себя какъ нѣчто внѣшнее, какъ объектъ. Высшимъ началомъ, примиряющимъ въ себѣ этотъ дуализмъ, является у Шеллинга *абсолютный разумъ*, который субъективное и объективное (*я* и *не я*) соединяетъ въ пунктѣ *абсолютнаго безразличія*. Мысль, поднявшись на высшую степень отвлеченія, перестаетъ различать въ абсолютномъ субъективное и объективное: эти начала выступаютъ лишь въ *конечномъ*, въ которое абсолютное переходитъ какою то внутреннею, несознанною, вольною силою и достигаетъ высшаго своего проявленія въ самосознаніи человѣческой личности. Этотъ процессъ перехода абсолютнаго отъ полнаго безразличія къ точному опредѣленію себя въ конкретной человѣческой личности, у Шеллинга носитъ названіе субъектъ—объективаціи. Такъ, говоритъ Хомяковъ, Шеллингъ пополнилъ ученіе Фихте, примиривъ противорѣчіе мыслящаго и мыслимаго (или отрицаніе *я—не я, субъектъ—объектъ*) самымъ актомъ сознанія (субъектъ—объективація), и этимъ положеніемъ совершилъ великолѣпное развитіе самостоятельнаго духа въ его логической опредѣленности [1]).

Не смотря однако-жъ на то, что Шеллингъ былъ примирителемъ внутренняго противорѣчія, возстановителемъ разумныхъ отношеній между явленіемъ и сознаніемъ, слѣдовательно возстановителемъ *цѣльности духа*, Хомяковъ все же обвиняетъ его въ раціонализмѣ. Дѣло въ томъ, что самый путь Шеллинга, утверждаетъ Хомяковъ, былъ раціональный, *разсудочный*, а поэтому и пріобрѣтеніе, добытое

---

[1]) Тамъ же, стр. 266.

путемъ разсудочнаго анализа, осталось опять таки въ области разсудка. Мы видѣли, что абсолютное у Шеллинга высшаго своего проявленія достигаетъ въ человѣческомъ сознаніи на высшей ступени его развитія, т. е. въ самосознаніи. Такимъ образомъ, отраженіе всего разума (абсолютнаго) въ разсудкѣ (т. е. разумъ на послѣдней вѣнчающей степени его развитія, на степени уясненнаго самосознанія) опять, говоритъ Хомяковъ, заняло мѣсто полнаго разума и слѣдовательно разсудокъ одинъ сохранилъ за собою значеніе безусловно положительное, а всѣ другія начала откинуты подразумѣвательно (implicite) въ область отвлеченности. Хомяковъ сознается, что этотъ выводъ не ясно выступаетъ у Шеллинга и думаетъ, что причина этого заключается въ его поэтическомъ словѣ, въ поэтической мысли, которыя утаиваютъ этотъ выводъ Самъ Шеллингъ, продолжаетъ Хомяковъ, не сознавалъ этого вывода, и его ученики покачаютъ головою на мое опредѣленіе; но законность приговора легко бы было доказать, а Шеллингъ самъ потрудился ее выставить въ одномъ словѣ. Вѣрный своему прежнему пути и понимая этотъ путь гораздо глубже и яснѣе своихъ учениковъ, въ послѣднюю эпоху своей философской дѣятельности, онъ самую точку отправленія своего духовнаго развитія, *то протонъ* духа, опредѣляетъ словомъ: „чистая возможность бытія“ (das reine Seyn-Können). Для человѣка, знакомаго съ ходомъ философской мысли, заключаетъ Хомяковъ, другаго объясненія не нужно. Существенность и самостоятельность обратились очевидно въ отвлеченность: бытіе выказалось своимъ отраженіемъ въ понятіи. Законность Гегеля, какъ окончательнаго вывода изъ всѣхъ его предшественниковъ, не подлежитъ сомнѣнію [1]).

Гегель, говоритъ Хомяковъ, полнѣйшій и, смѣло скажу, единственный раціоналистъ въ мірѣ. Раціоналистическое на-

---

[1]) Тамъ же, стр. 266, 292—293.

правленіе у другихъ представителей Кантовской школы напр. у Фихте, является невольнымъ выводомъ изъ усвоеннаго имъ направленія и противорѣчитъ всѣмъ внутреннимъ стремленіямъ его благородно страстной природѣ; у Гегеля же оно совершенно согласовалось съ характеристическими особенностями его генія и приходилось по мѣркѣ его смѣлой и глубокомысленной, но нѣсколько сухой и односторонней природы, неспособной къ увлеченію, нетребующей образа и вполнѣ довольной безплотнымъ міромъ понятія. Гегель могъ довести и дѣйствительно довелъ раціонализмъ до крайняго предѣла [1]).

Развивая свой взглядъ въ противоположность воззрѣніямъ Шеллинга, Гегель осудилъ самый путь его философскаго мышленія. Шеллингъ къ идеѣ абсолютнаго пришелъ путемъ непосредственнаго, интеллектуальнаго воззрѣнія. Признавая этотъ путь несостоятельнымъ, Гегель замѣняетъ его путемъ постепеннаго, діалектическаго, сухо разсудочнаго анализа. Онъ, говоритъ Хомяковъ, сначала беретъ простѣйшія познанія изъ житейскаго круга и подвергаетъ ихъ суду логическаго разсудка или, лучше сказать, разсудочной діалектики Отъ опредѣленія, которое всегда оказывается неполнымъ и неудовлетворительнымъ, восходитъ онъ къ другому высшему, надъ которымъ произносится тотъ же приговоръ, и все далѣе и далѣе, выше и выше, отъ грубо осязательной земли до тонкаго и невидимаго эфира мысли и, наконецъ, до безпредметнаго знанія, до совершенной пустоты, которой возможно только одно названіе: бытіе. Вотъ это то бытіе, лишенное всякаго опредѣленія и всякаго содержанія, посредствомъ умственнаго процесса, уже совершеннаго въ феноменологіи, бытіе, ничѣмъ не отличающееся отъ не бытія, въ этой самой тождественности своей съ не бытіемъ находитъ силу для новаго поступательнаго

---

[1]) Тамъ же, стр. 293

движенія или, если можно такъ выразиться, для расклубленія извнутри. Въ этомъ дѣйствіи оно переходитъ рядъ степеней осуществленія, едвали выразимыхъ въ переводѣ (ибо они связаны съ самою сущностью нѣмецкаго языка) и доходитъ наконецъ до своего высшаго осуществленія въ духѣ. Логику Гегеля, говоритъ Хомяковъ, слѣдуетъ назвать *вооодухотвореніемъ отвлеченнаго бытія*. Никогда такой страшной задачи, восклицаетъ нашъ критикъ, такого дерзкаго предпріятія не задавалъ себѣ человѣкъ. Философія Гегеля — это есть вѣчное, самовозрождающееся твореніе изъ нѣдръ отвлеченнаго понятія, неимѣющаго въ себѣ никакой сущности; это самосильный переходъ изъ нагой возможности во всю разнообразную и разумную существенность міра. Гегеля называли, говоритъ Хомяковъ, послѣднимъ героемъ нѣмецкаго мышленія; его скорѣе можно назвать послѣднимъ Титаномъ разсудка. Но едва-ли самъ онъ такъ разумѣлъ свое значеніе. Добросовѣстный фанатикъ разсудка, признаваемаго за разумъ, онъ вѣрилъ вполнѣ законности и, такъ сказать, святости своего подвига, и когда, на концѣ своего поприща, онъ въ тяжелой думѣ проговорился: „чего то не достаетъ въ моей философіи“, въ словахъ его высказалось скорбное чувство безсилія, нисколько не возмущаемое какою-нибудь примѣсью нравственнаго самоосужденія [1]) Чего же не доставало философіи Гегеля? Ей, какъ сейчасъ увидимъ, недоставало многаго и притомъ существеннаго.

Гегель былъ послѣднимъ представителемъ основанной Кантомъ школы и въ немъ эта школа достигла крайнихъ границъ своего развитія. Что бы понять путь, пройденный этою школою, достаточно сопоставить слѣдующія положенія основателя и завершителя этой школы. Начальникъ школы, говоритъ Хомяковъ, говорилъ: „вещи (предмета) мы не мо-

---

[1]) Тамъ же, стр. 267—268.

жемъ знать въ ней самой". Довершитель школы говоритъ: „вещь (предметъ) въ себѣ самой не существуетъ; она существуетъ только въ знаніи (понятіи)". Неизмѣримость разстоянія между этими двумя положеніями мы легко поймемъ, если уяснимъ себѣ взглядъ Гегеля на понятіе, которое у него замѣняетъ вещь въ самой себѣ. Итакъ, что же въ данномъ случаѣ мыслитъ Гегель подъ понятіемъ?

Смѣшно было бы думать, говоритъ Хомяковъ, что Гегель, говоря о понятіи, думалъ о понятіи личномъ. Всякое личное понятіе непремѣнно предполагаетъ, съ одной стороны, *понимающее* (субъектъ) и *понимаемое* (объектъ). Ничего подобнаго нельзя утверждать о понятіи Гегеля. Этого понятія нельзя приписать не только частному, личному, человѣческому, такъ сказать, пониманію; но его нельзя считать продуктомъ вообще какой бы то ни было личности, хотя бы подъ послѣднею мы согласились подразумѣвать личность абсолютнаго духа. У Гегеля понятіе вполнѣ абсолютно: это даже не понятіе, а понимаемость, возможность въ предметѣ сдѣлаться понятіемъ. Это, если можно такъ выразиться, никѣмъ не созданная, ни къ чему не прикрѣпленная, вполнѣ абсолютная, *идея* понятія. Словомъ, это понятіе *самосущее*, независимое отъ понимающаго и отъ понимаемаго. Вся реальность въ немъ, и отъ него истекаютъ всѣ реальности. Но само оно не можетъ быть даже названо реальностью. Всякая реальность возникаетъ уже потомъ, когда это понятіе, выходя изъ своего небытія, становится на путь развитія, достигающаго высшей своей ступени въ человѣческомъ духѣ. Понятіе Гегеля есть собственно законъ, по которому должна развиваться всякая реальность [1]).

При такомъ взглядѣ на *абсолютное*, вывесть изъ него цѣлую систему не было никакой возможности. Первое и

---

[1]) Тамъ же, стр. 293, 294; сравн 303.

главное затрудненіе въ данномъ случаѣ состояло въ томъ, что *абсолютное* Гегеля, при вышеуказанномъ опредѣленіи его, не имѣло само въ себѣ основанія прежде всего для того, чтобы сдвинутыя, такъ сказать, съ мѣста, чтобы выйти изъ своего первоначальнаго, если можно такъ выразиться, инертнаго положенія. Въ самомъ дѣлѣ, утверждая, что „всякое положеніе есть отрицаніе", Гегель уже съ самого начала привноситъ къ понятію о безусловномъ бытіи понятіе объ отрицаніи, т. е. понятіе о цѣломъ уже существующимъ мірѣ, ибо отрицаніе есть уже отношеніе, т. е. прямо противоположно безусловному. Далѣе, въ сопоставленіи *положенія* и *отрицанія*, *бытія* и *ничего*, въ этомъ *плюсѣ—минусѣ*, въ этой полярности или хоть двуименности, есть уже извнѣ вносимая категорія, и вносимая *ни слію*, слѣдовательно сущимъ. Такіе же скачки неизбѣжно должны были повторяться и въ дальнѣйшемъ развитіи системы, въ переходѣ къ существенному, въ переходѣ отъ закона призрачности (der Schein) къ явленію (die Erscheinung), въ переходѣ отъ отъ свободы (Freyheit) къ волѣ (Wille) и т. д. Такъ, говоритъ Хомяковъ, творитъ Гегель всю свою логику, огромный фокусъ—покусъ, если смотрѣть на нее какъ на разрѣшеніе предположенной имъ задачи, и—великое твореніе, несмотря на всѣ недостатки, если смотрѣть на нее какъ на изученіе законовъ понятія въ дѣйствительномъ мышленіи. Не имѣя возможности провести свою систему по всѣмъ степенямъ ея развитія безъ привносимаго извнѣ „мышленія", Гегель волей-неволей долженъ былъ временно ввести это слово въ свою систему. Но понимая въ тоже время, что его задача состоитъ въ томъ, чтобы создать субстратъ безъ помощи всякаго посторонняго элемента, онъ опять утаилъ мышленіе и этимъ оставилъ свою систему безъ всякой реальной почвы. Этотъ пріемъ скоро однако же былъ подмѣченъ, и уже Шеллингъ замѣтилъ, что безъ этой почвы все

ученіе Гегеля „обращается въ мысль, при которой ни что не мыслится“ (Ein Gedanke, wo nichts gedacht wird)[1]).

Гегель былъ послѣднимъ оригинальнымъ представителемъ основанной Кантомъ школы, односторонность которой высшаго своего развитія достигла въ его логикѣ. Въ своей логикѣ Гегель пытается уяснить намъ законы развитія духа. Но какого духа: *абсолютнаго*, составляющаго, такъ сказать, душу міровой дѣйствительности, или *частнаго*, лишь стремящагося постигнуть законы этой міровой дѣйствительности? Когда Гегель метафорически выражается, что его логика есть изображеніе Бога въ томъ видѣ, какъ онъ есть въ своей вѣчной сущности, до сотворенія міра и конечнаго духа, что она есть алмазная сѣть, въ которую вставлена цѣлая вселенная, то этимъ онъ ясно утверждаетъ, что его логика имѣетъ дѣло съ законами абсолютнаго духа. А между тѣмъ логическій путь, которому онъ слѣдуетъ въ своей логикѣ, есть тотъ путь, который можетъ привести лишь къ уразумѣнію законовъ частнаго духа. Эту мысль Хомяковъ доказываетъ путемъ критики *понятія*.

Что также понятіе? Понятіе возможно подъ условіемъ существованія понимающаго субъекта и понимаемаго объекта: *понятіе есть понимаемое въ понимающемъ*. Но такъ какъ въ данномъ случаѣ активная роль принадлежитъ лишь понимающему, который воспринимаетъ пассивный предметъ, то и реальность остается за понимающимъ; въ немъ утверждается плюсъ положительный, обращающій предметъ въ отрицаніе, какъ это и выразилъ Фихте въ своемъ *не я*. Изъ этого ясно также, что понимающее всегда должно предшествовать понимаемому. Но слѣдуя за понимающимъ, понимаемое (предметъ) въ свою очередь предшествуетъ понятію. Пониманіе, какъ сила, какъ способность, мыслимо

---

[1]) Тамъ же, стр. 268—269; 294—295

безъ предмета: но понятіе безъ предмета не мыслимо. Пониманіе пріемлетъ отъ предмета содержаніе, которое и образуетъ его въ понятіе, хотя бы этимъ предметомъ было само пониманіе. Итакъ, подобно тому, какъ понятіе предполагаетъ предшествующій ему предметъ, такъ предметъ предполагаетъ предшествующее (логически) пониманіе. Но что же такое пониманіе безъ предмета пониманія? Оно есть *хотѣніе пониманія*, это есть та живая сила, которая и служитъ начинаніемъ всякой дѣйствительности. Будучи такимъ образомъ единственной точкой отправленія всего мысленнаго развитія, это *хотѣніе пониманія* въ то же время само становится послѣдней добычей понятія. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ роль его существенно измѣняется. Будучи по природѣ началомъ живымъ и дѣятельнымъ, становясь предметомъ понятія, оно предъ этимъ послѣднимъ является началомъ пассивнымъ. Реальность, плюсъ положительный, теперь переходитъ на сторону понятія; а *хотѣніе пониманія*, ставши предметомъ для понятія (въ частномъ пониманіи), является предъ послѣднимъ какъ *не я*, какъ отрицаніе, какъ отвлеченная возможность. Иначе, говоритъ Хомяковъ, и быть не можетъ, потому что понятіе въ своемъ самосозерцаніи, отправляясь отъ себя, по необходимости въ себѣ самомъ и только въ себѣ признаетъ дѣйствительность и значеніе начала положительнаго. Тутъ то и лежитъ коренная ошибка германской философіи. Шеллингъ, какъ раціоналистъ безсознательный, еще могъ въ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ поставить точкой отправленія чистую возможность бытія (das reine Syen—können); но Гегель, раціоналисть болѣе сознательный, понимая что такой субстратъ не можетъ имѣть смысла въ наукѣ, напередъ совершенно отказался отъ него и искалъ невозможнаго субстрата въ *самосущемъ понятіи о бытіи*, тождественномъ съ ничтожествомъ (Nichts) [1]).

---

[1]) Тамъ же, стр 295, 296

Такимъ образомъ сущность системы Гегеля можно выразить такъ: понятіе, движущееся безъ субстрата, или простая возможность быть понятіемъ, переходитъ въ дѣйствительность помимо чего нибудь понимающаго и чего нибудь понимаемаго; это мысль, въ которой, какъ выразился Шеллингъ, ничего не мыслится [1]).

Послѣ всего сказаннаго уже не трудно указать, въ чемъ заключается ошибка основанной Кантомъ философской школы, достигшей своей крайности въ Гегелѣ. Корень ошибки заключается въ томъ, что разсудокъ, т. е. одна способность духа принимается за цѣлость духа Разсудокъ по своей природѣ есть способность чисто формальная, поэтому и въ познаваемомъ ему доступна лишь его формальная сторона, его законы, но не дѣйствительность. Познающее, противопоставляясь познаваемому, ставитъ его въ отрицательномъ отношеніи къ себѣ, но всякое отрицаніе, въ философскомъ смыслѣ, ставитъ отрицаемое уже какъ только возможное, а недѣйствительно-сущее, оставляя дѣйствительность за самимъ собою. Но такъ какъ предмѣтомъ познанія служитъ не только объективный, но и субъективный міръ явленій, т. е. самый духъ со всѣми его силами, то и его постигаетъ таже участь. Словомъ, все истинно сущее, всякая дѣйствительная реальность ускользаетъ отъ разсудочнаго мышленія. Ясно, что изъ принципа, добытаго разсудочно-діалектическимъ путемъ, не было никакой возможности возстановить дѣйствительность, такъ какъ это значило бы тоже, что воссоздать цѣльный разумъ (т. е. духъ) изъ понятій разсудка и ни одна изъ системъ Кантовой школы не отражаетъ въ себѣ вполнѣ познаваемаго, ибо отражаетъ его безъ его дѣйствительности [2]). Но отражаютъ-ли онѣ по край-

[1]) Тамъ же, стр. 304, срав 295.

[2]) Тамъ же, стр. 274, 278 и въ многихъ другихъ мѣстахъ.

ней мѣрѣ вполнѣ достовѣрно *законъ* дѣйствительности? И на этотъ вопросъ нельзя отвѣтить утвердительно. Въ этомъ отношеніи общая ошибка всей школы, еще не ясно выступающая въ ея основателѣ—Кантѣ и рѣзко характеризующая ея довершителя—Гегеля, состоитъ въ томъ, что она постоянно принимаетъ движеніе понятія въ личномъ пониманіи за тождественное съ движеніемъ самой дѣйствительности (всей реальности). Между тѣмъ, хотя діалектика познанія и вполнѣ соотвѣтствуетъ логикѣ познаваемаго, но между ними есть въ тоже время и существенное различіе, именно: проходя одну и туже линію, онѣ проходятъ ее въ обратномъ другъ другу направленіи Такъ что, хотя пути познанія и реальности тождественны, но тождественны, какъ лѣстница одна и таже для всходящаго и нисходящаго. Путь тотъ же, да движеніе діаметрально противоположное Для познающаго вещь сознается, и потому она есть или можетъ быть; въ реальности же она есть, и потому сознается или можетъ быть сознана. Такое простое правило, говоритъ Хомяковъ, даже и не приходило на умъ Гегелю. Въ математикѣ онъ добродушно утверждаетъ, что формула движенія планетъ есть причина ихъ движенія, иначе, реальность формулы опредѣляетъ не только возможность, но и реальность (дѣйствительность) планетарной орбиты, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности данное сочетаніе силъ даетъ реальность или осуществленіе формулѣ возможнаго; ибо формула есть только законъ возможности, безъ которой движеніе не существовало бы, а не законъ дѣйствительности по которому оно существуетъ. Въ исторіи точно также міръ является ему извращеннымъ. Настоящее ему кажется причиною прошедшаго потому только, что прошедшее доходитъ до своего уразумѣнія только въ настоящемъ Возьмемъ любой примѣръ изъ исторіи. Дѣйствительно ходъ исторіи таковъ. Такой то папа захотѣлъ выстоить храмъ св. Петра, поэтому онъ назначилъ архитектора положимъ Буонаротти;

поэтому Буонаротти выстроилъ храмъ: поэтому я теперь вижу этотъ храмъ. Все это рядъ слѣдствій по реальности явленія. Ходъ понятія (познанія) слѣдующій. Я вижу храмъ св. Петра; поэтому онъ выстроенъ, поэтому былъ архитекторъ, выстроивший его, положимъ Буонаротти; поэтому храмъ былъ заказанъ папою такимъ-то. Опять рядъ слѣдствій въ порядкѣ понятій движущихся умозаключеніями, и этотъ то послѣдній рядъ, который въ дѣйствительности представляетъ лишь порядокъ исторической критики, Гегель принялъ за порядокъ историческихъ причинъ. Такая перестановка причинъ и слѣдствій даетъ поводъ обличить Гегеля въ телеологизмѣ: слѣдствіе, становясь цѣлью, превращается въ причину дѣйствія. Хомяковъ однакожъ не рѣшается на это: онъ твердо настаиваетъ на томъ, что разсматриваемая ошибка Гегеля произошла отъ того, что онъ смѣну понятій въ нашемъ мышленіи смѣшиваетъ съ порядкомъ слѣдованія явленій въ дѣйствительности. Это онъ поясняетъ слѣдующимъ примѣромъ. Вотъ передъ вами картина художника, писанная въ такомъ-то году, а вотъ скицы приготовительныя, писанныя десятью годами раньше. Въ сознаніи художника сначала родилась идея картины, которая породила рядъ идей скицовъ, слѣдовательно картина является причиною скицовъ, въ дѣйствительности же произошло наоборотъ: картина выработалась изъ скицовъ, слѣдовательно послѣдніе были причиной ея [1]). Говоря вообще, сущность этихъ критическихъ замѣчаній Хомякова можно выразить такъ: Абсолютное, выходя изъ состоянія безразличія, постоянно стремится къ проявленію себя въ мірѣ явленій и высшей точки своего развитія достигаетъ на степени самосознанія въ человѣческомъ духѣ. Такъ какъ только на этой послѣдней степени развитія объясняется весь

[1]) Тамъ же, стр. 274, 296—298, ср. 144

смыслъ мірового процесса, то здѣсь и полагается центръ тяжести той живой силы, которая заправляетъ цѣлымъ процессомъ. Сообразно съ этимъ и вся система причинъ и дѣйствій располагается такъ, что каждая высшая ступень въ проявленіи абсолютнаго, какъ стоящая ближе къ своей послѣдней осмысленной цѣли, является причиною предыдущей ступени, которая находитъ въ первой свое разумное оправданіе. Такъ понимаемый ходъ мірового процесса можно сравнить съ движеніемъ желѣзныхъ предметовъ къ притягивающему ихъ магниту; хотя эти предметы выходятъ изъ своего инертнаго состоянія и движутся, но движущая ихъ сила принадлежитъ не имъ, а притягивающему ихъ магниту Иначе мірового процесса Гегель не могъ представить. Чтобы указанную точку зрѣнія измѣнить на обратную, необходимо движущую силу передвинуть, такъ сказать, съ конца къ началу, перенести ее на абсолютное; но для этого необходимо было надѣлить абсолютное разумною волею, необходимымъ условіемъ всякой свободной творческой дѣятельности. Но до идеи воли, говоритъ Хомяковъ, Гегель не доходилъ и дойти не могъ, по-весьма простой причинѣ. Онъ шелъ путемъ аналитическаго сознанія (разсудка) и ставилъ въ немъ полюсъ положительности; слѣдовательно, реально предшествующее являлось ему всегда съ знакомъ отрицанія, и воля, начало по преимуществу положительное, но предшествующее всякому сознанію и всякому сознаваемому (т. е предметамъ), являлась ему уже въ видѣ удвоеннаго отрицанія свободы, т. е. исчезала изъ положительнаго міра. Не имѣя возможности дойти до идеи свободной воли, Гегель, по неволѣ, въ основаніи всего сущаго долженъ былъ положить самоотрицающуюся необходимость (die sich negirende Negation und die Nothwendigkeit). Но такъ какъ изъ такой, добытой путемъ отрицанія, формулы не было никакой возможности объяснить положительно сущаго, то Гегель по необходимости дол-

женъ былъ ввести въ свою логику ученіе о случайности (die Zufälligkeit), отъ котораго незаконнымъ скачкомъ перешелъ къ случаю (Zufall), который есть уже дѣйствительно сущее [1]). Вообще же о логикѣ Гегеля Хомяковъ произноситъ слѣдующее окончательное сужденіе. Логика Гегеля, говоритъ онъ, была явленіемъ безплоднымъ въ своемъ догматическомъ значеніи и рѣшительнымъ въ смыслѣ отрицанія, ибо она своею несостоятельностію разрушила вѣру въ раціонализмъ. Я думаю однако, продолжаетъ нашъ критикъ, что она еще можетъ принести плоды положительные. Стоитъ только разсматривать ее, какъ изученіе категорій, чрезъ которые духъ *сущій* стремится къ собственному самопознанію въ явленіи, и устранить нѣкоторыя непослѣдовательности, истекающія изъ первой ложной задачи, и умъ читателя обогатится многими глубокими и разумными выводами,—и люди, уже отвергнувшіе авторитетъ Гегеля, почувствуютъ, что они могутъ спокойно сознавать свое согласіе съ нимъ въ ясныя минуты его могучаго мышленія. Но этимъ самымъ уже осуждается задача Гегеля и весь самонадѣянный раціонализмъ школы, которую онъ повершилъ и разрушилъ [2]).

Такое же рѣшительное, и въ тоже время такое симпатичное сужденіе произноситъ Хомяковъ и о цѣлой школѣ Школа эта, говоритъ онъ, совершила свой путь, она уже перешла въ область прошедшаго, и всякая попытка *продолжить ея существованіе или дѣятельность въ прежнемъ направленіи была бы безплодна и неразумна.* Тѣмъ не менѣе, самое паденіе Германской школы, замѣчаетъ нашъ критикъ, есть ея величайшее торжество. Она пала не отъ истощенія

---

[1]) Тамъ же, стр. 342—345

[2]) Тамъ же, стр 269.

своихъ дѣятелей, могучихъ до конца, не отъ ослабленія вниманія въ обществѣ, которое за нею слѣдило съ постояннымъ и почти суевѣрнымъ вниманіемъ, не отъ распаденія на мелкія расколы, порожденные шаткостью и темнотою положеній, выведенныхъ главными учителями; она не была вытѣснена новымъ ученіемъ, возставшимъ въ силѣ—нѣтъ. Она одна изъ всѣхъ философскихъ школъ совершила свой путь вполнѣ, строгая до послѣдняго вывода. Она остановилась и пала только передъ невозможнымъ, передъ возстановленіемъ или, лучше сказать, передъ возсозданіемъ сущаго изъ отвлеченнаго закона. Ей принадлежитъ неотъемлемая и безсмертная слава въ исторіи науки. Кругъ отвлеченнаго, чисто разсудочнаго мышленія ею обойденъ, очерченъ, законы его опредѣлены строго и отчетливо, и опредѣлены для всего человѣчества и для всѣхъ временъ. Нѣтъ мыслителя, который могъ бы говорить о ней иначе, какъ съ благоговѣйною признательностію, и счастливыми мы назовемъ тѣхъ людей, которые закалили свои діалектическія силы въ холодныхъ, но крѣпкихъ струяхъ Кантовскаго ученія [1]).

Итакъ, критика произнесла смертный приговоръ надъ Кантовой школой и въ частности надъ ея послѣднимъ представителемъ Гегелемъ. Лучшая часть послѣдователей послѣдняго, разочаровавшись въ прежней своей вѣрѣ, въ какомъ то грустномъ чаяніи стала ждать новой философіи, для которой, впрочемъ, Германія, по мнѣнію Хомякова, не представляетъ ни данныхъ, ни точки отправленія. Но большая часть Гегельянцевъ вообразили, что они могутъ продолжать существованіе и развитіе Гегелевой мысли введеніемъ въ нее

---

[1]) Тамъ же, стр. 27[illegible].

недостающей стихіи; а такою недостающею стихіей, какъ показала критика, былъ субстратъ. Ученики Гегеля не поняли того, что въ этомъ то и состояла вся задача учителя, и очень простодушно вообразили себѣ, что стоитъ только ввести въ систему этотъ недостающей субстратъ, и дѣло будетъ слажено Но откуда взять субстратъ? Духъ, очевидно, не годится, во первыхъ потому, что самая задача Гегеля прямо выражала себя, какъ исканіе процесса, созидающаго духъ, а во вторыхъ и потому, что самый характеръ Гегелева раціонализма, въ высшей степени идеалистическій, во все не былъ спиритуалистическимъ. И вотъ самое отвлеченное изъ человѣческихъ отвлеченностей,—Гегельянство,—прямо хватилось за вещество и перешло въ чистѣйшій, грубѣйшій матеріализмъ. Поставивъ точкой отправленія область очущеній, новая школа, лучшимъ представителемъ которой является Фейербахъ, пришла къ слѣдующему рѣшенію: вещество будетъ субстратомъ, а затѣмъ система Гегеля можетъ цѣликомъ сохранится, т. е сохранится терминологія, бо́льшая часть опредѣленій, мысленныхъ переходовъ, логическихъ пріемовъ и т д., сохранится, однимъ словомъ то, что̀ можно назвать фабричнымъ процессомъ Гегелева ума. Не дожилъ, восклицаетъ Хомяковъ, великій мыслитель до такого посрамленія; но можетъ быть, и не осмѣлись бы его ученики рѣшиться на такое посрамленіе учителя, если бы гробъ не скрылъ его грознаго лица [1]).

Въ критикѣ матеріализма Хомяковъ не ограничивается этими общими замѣчаніями, а идетъ дальше, подрывая самые корни ученія. Но эта часть его критики находится въ тѣсной, непосредственной, связи съ положительною стороною его воззрѣній, а поэтому мы и разсмотримъ ее въ связи съ этою послѣднею.

---

[1]) Тамъ же, стр 301—304

II.

Гносеологія.

Нѣмецкій раціонализмъ оказался несостоятельнымъ потому, что, какъ сказано было, одну способность человѣческаго духа,—разсудокъ, принялъ за полноту силъ духа,—за разумъ Ясно, что истинною философіею будетъ та, которая избѣгнетъ этой крайности и точкой отправленія своею поставитъ именно полноту силъ духа, т. е. разумъ. Что же такое разумъ, что составляетъ его характерную особенность и чѣмъ отличается его познавательная дѣятельность отъ такой же дѣятельности разсудка? Вотъ вопросы, на которыхъ прежде всего должна остановиться философствующая мысль.

Разумъ это есть полнота силъ духа. Чтобы познакомиться съ этимъ сложнымъ явленіемъ, необходимо, слѣдовательно, разложить его по возможности на его составныя части и изучить роль каждой изъ нихъ въ отдѣльности. Нѣмецкая философія школы Канта занималась попреимуществу одной изъ этихъ составныхъ частей,—разсудкомъ. Школа Фейербаха исходнымъ своимъ пунктомъ поставила область ощущеній. Но ни та, ни другая школа не обратили должнаго вниманія на третью, самую важную способность духа, на *волю*. Что же такое воля? Характеристическую особенность воли, какъ силы духа, составляетъ то, что она *никогда не переходитъ въ предметный образъ*. Пока человѣкъ собирается совершить какое нибудь дѣйствіе, онъ ясно сознаетъ, что онъ свободенъ, что онъ въ состояніи это сдѣлать, чѣмъ прямо констатируетъ фактъ присутствія въ немъ воли. Но лишь дѣйствіе совершилось, возможность перешла въ дѣйствительность, воля перестаетъ дѣйствовать,

сознаніе ея присутствія прекращается, совершенное дѣйствіе начинаетъ казаться чѣмъ то необходимымъ, словомъ, воля какъ бы исчезаетъ, не оставивъ послѣ себя предметнаго образа, который, войдя въ составъ содержанія сознанія, могъ бы сдѣлаться предметомъ операцій разсудка. Не мудрено поэтому, что для нѣмецкой философіи, которая имѣла дѣло съ отраженіемъ предмета въ разсудочномъ знаніи, недоступною оказалась воля: воля ей недоступна была потому же, почему ей недоступна была вообще область силъ, непереходящихъ въ предметный образъ. Отъ того—то, говоритъ Хомяковъ, и слѣдовъ воли не находишь въ германской философіи; разумѣется; добавляетъ онъ, я говорю о тѣхъ слѣдахъ, которые могутъ быть оправданы логикою науки, а не о той незаконной передержкѣ словъ, посредствомъ которой иногда втискивается въ правильное развитіе ученія понятіе, которое изъ него не вытекаетъ и совершенно чуждо ему, но неизбѣжно вызывается потребностями разума и умственною совѣстью человѣка [1]).

Принадлежа, такимъ образомъ, области до-*предметной*, воля играетъ громадную роль въ нашей познавательной дѣятельности. Не говоря уже о ея важности или, лучше сказать, вседержавности въ области нравственныхъ понятій, воля, говоритъ Хомяковъ, дѣйствительно занимаетъ мѣсто равное самому разсудку въ опредѣленіи всѣхъ нашихъ понятій. Коренное значеніе ея, какъ познавательной способности, состоитъ въ томъ, что она, такъ сказать, сортируетъ содержаніе нашего сознанія, подраздѣляя его на двѣ категоріи: одну часть его она относитъ къ явленіямъ внѣшняго міра, другую—къ явленіямъ міра внутренняго. Не нужно доказывать, говоритъ Хомяковъ, уже извѣстную истину, что человѣку доступно только измѣненіе его самопознанія; что внѣшнее вмѣщается въ него настолько, насколько оно принято въ вѣдѣніе мысли (ибо самое ощуще-

[1]) Тамъ же, стр. 276.

ніе есть только сознаніе впечатлѣнія); что, наконецъ, весь міръ есть для него такой же предметъ, такое же познаваемое (объектъ), какъ и самоявленія его внутренняго существа, его я. Все это хорошо понимала и германская философія. Но на этомъ она и остановилась. Главный недочетъ у нея въ разсматриваемомъ отношеніи былъ тотъ, что она, начиная съ Фихте, не положила должнаго предѣла между явленіями внѣшняго и внутренняго міра. Она признавала одинъ предметъ, одно познаваемое. Однако жъ убѣдиться въ ошибочности такого представленія не трудно. Какъ бы ни была велика живость воображенія, представляющаго предметъ и ощущенія, отъ него происходящія, опѣшившій профессоръ, поворитъ Хомяковъ, пока онъ находится въ здоровомъ состояніи, никогда не станетъ запрягать воображаемаго коня въ воображаемую коляску, и не станетъ пить воображаемое пиво изъ воображаемой кружки. Но стоитъ только заболѣть человѣку и придти въ ненормальное душевное состояніе, и съ нимъ происходитъ радикальная перемѣна: отзвуки внѣшняго міра, прежде находившіеся въ подчиненіи у воли, теперь получаютъ полную независимость отъ человѣка, которой они не имѣли въ его здоровомъ состояніи. И вотъ, онъ уже шевелитъ руками, запрягая призракъ лошади въ призракъ повозки, и жадно несетъ ко рту мнимый сосудъ. Гдѣ же причина такой ненормальности? Въ параличѣ воли. Воля въ здоровомъ состояніи, говоритъ Хомяковъ, *отдѣляетъ самозданный предметъ отъ внѣшняго міра*; отсутствіе ея или безсознательность въ больномъ *уничтожаетъ границы для самаго разумѣнія и сливаетъ образы внутренняго и образы внѣшняго въ одно хаотическое состояніе* Предметъ внѣшній не покоренъ волѣ; предметъ внутренній ею зарождается или ею управляется, когда онъ есть невольный отзвукъ внѣшняго. Воля кладетъ на него свою *печать*, и если этой печати нѣтъ, предметъ мысли обращается въ призракъ, въ фан-

тазмъ или въ то, что мы называемъ видѣніемъ по преимуществу. Всякій предметъ, всякое познаваемое (въ качествѣ познаваемаго) одинаковы, всѣ поступаютъ въ человѣческое *я*: но отношенія ихъ къ личному разумѣнію различны. Воля опредѣляетъ одни изъ нихъ, какъ *я и отъ меня*, другіе, какъ *я, но не отъ меня*, обличая различіе первоначалъ, отъ которыхъ истекаетъ существованіе или измѣненіе самыхъ познаваемыхъ предметовъ. Такъ воля сопровождаетъ каждое понятіе; такъ какъ она, и она одна *ограничиваетъ дѣйствительные предѣлы личности* [1]).

Этотъ анализъ воли, какъ познавательной способности требуетъ нѣкотораго разъясненія. Воля „ограничиваетъ дѣйствительные предѣлы личности"; одну часть содержанія нашего сознанія она опредѣляетъ „какъ *я и отъ меня*, другую какъ *я, но не отъ меня*". Какъ же достигаетъ этого воля? Она на получаемые извнѣ, независимые отъ нея по своему происхожденію, отзвуки внѣшняго міра кладетъ свою отличительную „печать", которая и помогаетъ ей отличать внѣшніе предметы отъ предметовъ внутреннихъ, т. е. отъ состояній нашего внутренняго *я*, которыя зарождаются самою же волею. Употребленное здѣсь нашимъ философомъ образное выраженіе,—воля кладетъ „*печать*", набрасываетъ на содержащуюся въ немъ мысль нѣкоторую туманность. Въ представленномъ анализѣ дѣятельности воли Хомяковъ прекрасно выяснилъ намъ ея сортирующую роль въ дѣлѣ нашего познанія. Несомнѣнно то, что воля одни изъ явленій нашего опыта ассоціируетъ съ понятіемъ чего-то *внѣшняго* въ отношеніи къ нашему *я*, другія—съ понятіемъ *внутренняго*. Приведенный примѣръ въ сопоставленіи здороваго человѣка съ больнымъ прекрасно доказываетъ, что крѣпость указанной ассоціаціи зависитъ отъ крѣпости воли. Какъ только сила воли падаетъ, вслѣдствіе-ли своей внутренней слабости, или вслѣдствіе непо-

[1]) Тамъ же, стр. 277, 278.

мѣрнаго напора извнѣ разрушительныхъ началъ, ассоціація рушится и два ряда явленій, разграниченные прежде ясною чертою, теперь смѣшиваются. Все это понятно. Но откуда же являются въ нашемъ сознаніи основныя понятія *внѣшняго* и *внутренняго*, съ которыми воля ассоціируетъ все остальное содержаніе сознанія? Принадлежатъ ли они къ числу врожденныхъ, данныхъ a priori, понятій познающаго субъекта, или они зараждаются подъ воздѣйствіемъ внѣшняго и внутренняго опыта и слѣдовательно представляютъ отраженіе объективныя дѣйствительности, независимой въ своемъ бытіи отъ познающаго *я*? Конечно послѣднее. Но можно-ли логически доказать это положеніе? Нельзя; но оно и не нуждается въ доказательствѣ. Понятія *внѣшняго* и *внутренняго* образуются вслѣдствіе *неодинаковаго движенія воли* при воспріятіи впечатлѣній внѣшняго и внутренняго міра явленій. Неодинаковость же движенія воли познается нами не извнѣ, а непосредственно воспринимается нашимъ внутреннимъ сознаніемъ, въ самомъ себѣ полагающемъ критерій достостовѣрности. Сомнѣваться въ существованіи внѣшняго міра явленій, отдѣльнаго и независимаго отъ нашего внутренняго воспріятія, мы не можемъ, потому что положеніе это утверждается такимъ же актомъ непосредственнаго сознанія, какимъ утверждается и положеніе Декарта: cogito, ergo sum. Сомнѣваться въ этомъ положеніи мы не можемъ уже потому, что у насъ нѣтъ данныхъ, на которыя мы могли бы опереться въ своемъ сомнѣніи, если не считать такими данными положенія, созданныя недомысліемъ или настоящей софистикой. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ покоятся начала крайняго идеализма? Извѣсто, что Фихте свое отрицательное отношеніе къ объективному міру явленій основывалъ на ученіи Канта о категоріяхъ. Но извѣстно также, что самъ Кантъ упорно отстаивалъ то положеніе, что его ученіе объ априорическомъ происхожденіи категорій нисколько не препятствуетъ признанію получаемыхъ

извнѣ толчковъ, доставляющихъ матеріалъ, воспринимаемый и переработываемый разсудкомъ по законамъ категорій. Гдѣ же причина такого разногласія ученика съ учителемъ? Не трудно понять, что для того, что бы придти къ выводу Фихте, необходимо на категоріи Канта смотрѣть какъ на готовыя логическія понятія, которые не только по формѣ и содержанію, но даже и по самому акту возникновенія послѣдняго, всецѣло принадлежатъ познающему субъекту Но такой взглядъ напоминаетъ нѣсколько ученіе средневѣковыхъ схоластиковъ о врожденныхъ идеяхъ. Очевидно, отношеніе Канта къ категоріямъ было другое. И въ самомъ дѣлѣ, его категоріи не что иное, какъ способность духа извѣстнымъ образомъ реагировать на получаемыя извнѣ впечатлѣнія. Такой взглядъ, съ одной стороны, не допускаетъ посягательства на самобытность духа, свободно дѣйствующаго согласно съ своими законами, съ другой стороны онъ признаетъ полныя права гражданства за объективнымъ строемъ явленій, существующимъ внѣ и независимо отъ познающаго субъекта. Какъ примирить этотъ кажущійся дуализмъ, это другой вопросъ, о которомъ рѣчь впереди. Здѣсь же замѣтимъ, что разсмотрѣнный пунктъ въ ученіи Хомякова, освобождая его отъ крайностей нѣмецкаго идеализма, играетъ важную роль въ дальнѣйшемъ развитіи его системы.

Послѣ сказаннаго уже не трудно составить себѣ болѣе или менѣе точное понятіе о *волѣ,* какъ она является въ частной личности человѣка. Прежде всего понятіе о волѣ дается человѣку не извѣ. Міръ внѣшній не училъ его такому понятію. Воля не узнается ни изъ какого опыта, ни изъ какого явленія, и не переходитъ ни въ какое явленіе; она не имѣетъ соотвѣтствующаго себѣ предметнаго образа. Вольнаго предмета человѣкъ не знаетъ и не видѣлъ, т. е такого предмета, котораго дѣйствіе само носило бы на себѣ признаки воли. Откуда же человѣкъ получилъ понятіе о волѣ? Онъ добылъ его въ себѣ путемъ своего непосред-

ственнаго сознанія. Это сознаніе говоритъ ему, что воля есть сила попреимуществу дѣятельная; въ ней, выражаясь образно, сосредоточенъ центръ того механизма, который мы называемъ законами мышленія; вниманіе, этотъ коренной двигатель всей нашей сознательной дѣятельности, покоится на волѣ, безъ нея невозможны были бы ни законы ассоціаціи идей, ни репродукція представленій; ею опредѣляются границы человѣческой личности, потому что она отдѣляетъ въ нашемъ *я* то, что̀ въ немъ отъ него самаго отъ того, что̀ въ немъ не отъ него. Словомъ, на ней основываются цѣлыя категоріи мышленія и вся нравственная дѣтельность человѣка

Происхожденіе понятія о волѣ изъ нашего непосредственнаго сознанія ставитъ вопросъ о ея существованіи внѣ всякаго сомнѣнія. И дѣйствительно, въ существованіи воли, какъ силы, никто никогда не сомнѣвался. Другое дѣло, когда поднимается вопросъ о *свободѣ* воли Тутъ прежде всего возникаетъ вопросъ: понятія „свобода“ и „воля“ тождественны-ли между собою или нѣтъ? Конечно нѣтъ. Воля, какъ сказано, есть дѣйствительно существующая реальная сила; свобода же есть простая возможность, простое условіе, при которомъ воля можетъ проявить себя въ дѣйствительности. Въ этомъ легко убѣдиться изъ того, какъ образуется понятіе о свободѣ. Когда я говорю, что я свободенъ, я этимъ лишь утверждаю, что я нахожусь внѣ условій необходимости и принудительности, т. е., что я не нахожусь подъ воздѣйствіемъ какой-нибудь принудительной силы. Изъ отрицанія понятія принудительности и составляется понятіе свободы, причемъ реально сущимъ признается то, что̀ принуждаетъ, на сторонѣ же свободы остается лишь одна возможность. Вотъ почему, когда заходитъ рѣчь о свободѣ воли, то имѣется въ виду собственно слѣдующій вопросъ: находится-ли воля, какъ сила дѣятельная, внѣ условій необходимости и принудительности и не находи-

дится-ли она подъ давленіемъ какой-нибудь принудительной силы, не позволяющей ей самоопредѣляться въ своемъ проявленіи, или что тоже: можетъ-ли она приходить въ движеніе по собственному почину?

Отвѣчая на этотъ вопросъ утвердительно, Хомяковъ мотивируетъ свой отвѣтъ слѣдующимъ образомъ Сомнѣніе въ свободѣ воли, такъ же, какъ сомнѣніе разума въ самомъ себѣ, существуетъ не на дѣлѣ, а только на словахъ. Точно такъ же, какъ сомнѣніе разума въ самомъ себѣ дѣйствительно невозможно вслѣдствіе всей сферы разумныхъ дѣйствій, къ которымъ оно само принадлежитъ; такъ точно и сомнѣніе въ свободной волѣ не возможно для разума, вслѣдствіе всей сферы нравственныхъ сознаній, которая обусловлена сознаніемъ свободной воли и безъ него *не могла бы существовать для разума даже въ смыслѣ призрака или фантазма, или категріи* Мнимое же и на словахъ высказываемое сомнѣніе объясняется, во первыхъ, тѣмъ, что свободная воля, какъ до-предметная сила мысли, никогда не можетъ перейти въ предметъ, познаваемый діалектическимъ разсудкомъ; во вторыхъ потому, что она въ человѣкѣ не полна и не совершенна, какъ самый разумъ, и что частное (человѣкъ) только стремится волить, какъ оно стремится разумѣть; ибо оно само есть только стремленіе, а не бытіе въ смыслѣ сущаго [1]).

Эти неотразимые доводы въ пользу свободы воли Хомяковъ подкрѣпляетъ разборомъ тѣхъ возраженій, которыя не разъ повторялись противъ существованія свободной дѣятельности въ человѣкѣ „тою школою тучныхъ мозговъ, которую называютъ матеріалистами или, пожалуй, вѣжливѣе въ нашъ вѣжливый вѣкъ, реалистами“. Важнѣйшее изъ этихъ возраженій слѣдующее. Человѣкъ въ сознаніи возражателей представляется сосредоточеннымъ отраженіемъ внѣшняго

[1]) Тамъ же, стр 278.

міра, онъ есть, такъ сказать, узелъ его силъ. Силы эти, стремясь къ нему, какъ радіусы къ центру, пересѣкаются здѣсь и, отразившись въ центрѣ, принимаютъ обратное движеніе, т. е. стремятся отъ центра къ периферіямъ Пока эти силы дѣйствуютъ съ периферій къ центру, человѣкъ признаетъ ихъ какъ нѣчто внѣшнее для себя, какъ необходимость; когда же происходитъ обратное движеніе отъ центра къ периферіямъ, то центръ, т. е. сознающе *я*, обманчиво приписываетъ это движеніе себѣ, свободной центральной волѣ, хотя въ дѣйствительности это обратное движеніе есть ничто иное, какъ отраженіе предыдущаго перифирическаго дѣйствія и слѣдовательно есть такой же необходимый, чисто механическій актъ, какъ и предыдущій

Возраженіе это Хомяковъ разбиваетъ слѣдующимъ доводомъ Положимъ, что границы нашей тѣлесной личности опредѣляются не свободною волею, а путемъ двойнаго впечатлѣнія, получаемаго центромъ изъ внѣшняго и внутренняго опыта. Но въ такомъ случаѣ все, что происходитъ въ предѣлахъ этой личности, человѣкъ долженъ приписывать своей собственной волѣ, т. е. отражательной дѣятельности центра. Между тѣмъ дѣйствительность говоритъ намъ другое: судорогу и корчу, миганіе и множество другихъ дѣйствій человѣкъ не признаетъ вольными Физіологи, пожалуй, возразятъ, что этого рода дѣйствія не принадлежатъ къ числу отправленій мозга Но какой же толковый физіологъ, замѣчаетъ Хомяковъ, изучивъ анормальныя и болѣзненныя явленія человѣческой природы, не видалъ, что человѣкъ отрицается отъ многихъ такихъ дѣйствій, которыя тотъ же физіологъ припишетъ именно мозговымъ отправленіямъ? „Я это дѣлалъ, но я не то дѣлалъ, что хотѣлъ. Я это говорилъ, но говорилъ помимо воли своей. Я чувствовалъ и зналъ, что не то дѣлаю и не то говорю; хотѣлъ дѣйствовать и говорить иначе, но не могъ“. Это объясненіе слышится безпрестанно отъ нервно боль-

ныхъ. „Вяжите меня, я хочу васъ кусать“, говоритъ не счастная жертва водобоязни Здѣсь мы видимъ фактъ рѣзкаго раздѣленія стремленій свободной воли отъ потребностей животнаго центра, смѣшивать которыя просто невозможно. Но сдѣлаемъ еще одну уступку. Предположимъ, что самое тѣло наше заключаетъ въ себѣ нѣсколько центровъ (что вполнѣ вѣрно), болѣе или менѣе независимыхъ, которые, вслѣдствіе раздраженія, получаютъ иногда преобладаніе надъ тѣмъ мозговымъ центромъ, который человѣкъ привыкъ называть собою и который признается, такъ сказать, сѣдалищемъ воли. Борьбою этихъ второстепенныхъ центровъ, въ моментъ ихъ чрезмѣрнаго раздраженія, съ главнымъ центромъ и объясняется, повидимому, то внутреннее раздвоеніе личности, которое такъ рельефно выступаетъ въ только что приведенныхъ примѣрахъ. Но это только повидимому. Дѣло въ томъ, что въ случаяхъ, о которыхъ идетъ рѣчь, всѣ второстепенные центры, какъ бы они не были раздражены, придти въ дѣйствіе не могутъ иначе, какъ только при посредствѣ главнаго центра, т. е. мозга: второстепенные центры, въ раздраженномъ-ли они находятся состояніи, или въ нормальномъ, они все равно должны послать извѣстные импульсы главному центру, который и отвѣтитъ на нихъ своими импульсами, имѣющими привести ихъ въ дѣйствіе. Чѣмъ же, спрашивается, эти импульсы отличаются отъ цѣлой массы другихъ импульсовъ, идущихъ къ главному центру изъ разныхъ пунктовъ организма и не производящихъ никакой дисгармоніи, никакой внутренней раздвоенности. Вѣдь здѣсь разница не въ характерѣ импульса, а въ его силѣ. чѣмъ сильнѣе импульсъ, идущій отъ второстепеннаго центра, тѣмъ сильнѣе только онъ овладѣетъ соотвѣтствующей себѣ функціей главнаго центра и тѣмъ скорѣе послѣдній пошлетъ соотвѣтствующій отвѣтный импульсъ. Но почему же, спрашивается, главный центръ на этотъ разъ свой импульсъ долженъ считать про-

явленіемъ чужой силы, чужой воли, а не своей собственной? Ясно, что принимать центральность впечатлѣній и ощущеній за свою волю, это значитъ обманывать самихъ себя.

Представители школы „тучныхъ мозговъ" могутъ сослаться еще на то, что первобытный человѣкъ мысль о свободѣ волѣ переноситъ на цѣлую природу, и вѣритъ, въ младенчествѣ ума своего, что и каждая часть ея такъ же, какъ и человѣкъ, самодѣятельна, будь то животное, или растеніе, или даже вовсе не органическое вещество; но слѣдуетъ-ли изъ этого заключать, что вся природа дѣйствительно свободна? Конечно нѣтъ. Но дѣло въ томъ, что въ этомъ возраженіи противъ свободы воли ложное приложеніе категоріи смѣшивается съ ея созданіемъ. Ложное примѣненіе категоріи, говоритъ Хомяковъ, есть призракъ, и призракъ очень обыкновенный, но обманчивое созданіе цѣлой категоріи невозможно, потому что категоріи—это законы самаго разума. Если этому возраженію придавать серьезное значеніе, придется отказать человѣку не только въ свободной волѣ, но и въ сознаніи, потому что тотъ же человѣкъ-младенецъ, который приписываетъ веществу волю, приписываетъ ему и сознаніе. Но такъ какъ сознанія въ человѣкѣ никто не отвергаетъ, то разбираемый аргументъ „тучныхъ мозговъ" получаетъ слѣдующую форму: человѣкъ приписываетъ предмету сознаніе потому, что самъ его имѣетъ, а волю приписываетъ потому, что самъ ея не имѣетъ. Не явная-ли это нелѣпость! восклицаетъ Хомяковъ. Не явно ли только одно, что *человѣкъ не можетъ мыслить сознаніе безъ воли.* Этотъ выводъ, этотъ законъ мысли не отразимъ. Человѣкъ иначе думать не можетъ, и когда онъ себя и другихъ увѣряетъ въ противномъ, онъ только набираетъ звуки, а не мысли, точно такъ же, какъ когда увѣряетъ, что сомнѣвается въ существованіи своего сознанія или самого себя. Анализъ

Канта точно такъ же примѣнимъ къ одному случаю, какъ и къ другому [1]).

Итакъ, мы уже познакомились съ характеромъ дѣятельности двухъ способностей нашего духа, именно разсудка и воли. Волѣ, какъ познавательной способности, принадлежитъ регулирующая роль въ дѣлѣ познанія; разсудокъ занимается изученіемъ законовъ познаваемаго, причемъ самая дѣйствительность познаваемаго для него остается недоступною. Но эта дѣйствительность недоступна-ли только для разсудочнаго знанія, или вообще она недоступна для познающаго? Кантъ утверждалъ, что *вещи самой въ себѣ мы не познаемъ*; Гегель утверждалъ, что *вещь сама въ себѣ не существуетъ*. Хомяковъ утверждаетъ, что *вещь сама въ себѣ существуетъ и что мы познаемъ ее въ ея дѣйствительности*, для чего у насъ есть особая способность—*вѣра*. Люди, воспитавшіе свое міровоззрѣніе на системахъ нѣмецкаго раціонализма, конечно улыбнутся въ отвѣтъ на такое своеобразное заявленіе нашего философа; а включеніе вѣры въ число коренныхъ способностей духа, на ряду съ разсудкомъ и волею, для многихъ покажется по меньшей мѣрѣ странностью. Мы однакожъ попросимъ не спѣшить съ такимъ приговоромъ, а прежде выслушать обвиняемаго.

Что объективный міръ явленій, существующій внѣ и независимо отъ познающаго, дѣйствительно существуетъ, это уже доказано было раньше. О характерѣ же познанія этого міра вѣрою Хомяковъ говоритъ слѣдующее. Познаніе вѣры не имѣетъ самостоятельности, отрѣшенной отъ дѣйствительности познаваемаго, но за то оно *проникнуто всею его дѣйствительностью и разумѣетъ самую связь этой дѣйствительности съ дѣйствительностью еще непроявленнаго первоначала; оно бьется всѣми біеніями жизни, принимая отъ нея все ея разнообразіе, и само проникаетъ ее своимъ*

---

[1]) Тамъ же, стр 341—343.

смысломъ; оно самого себя и своихъ законовъ не доказываетъ; оно въ себѣ не сомнѣвается и сомнѣваться не можетъ; въ непроявлечномъ оно чувствуетъ возможность проявленія, а въ проявленномъ узнаетъ вѣрность и законность проявленія къ первоначалу; оно не похищаетъ области разсудка, но оно снабжаетъ разсудокъ всѣми данными для его самостоятельнаго дѣйствія и взаимно обогащается всѣмъ его богатствомъ, наконецъ оно знаніе—*живое въ высшей степени и въ высшей степени неотразимое.* Это еще *не всецѣльный разумъ,* ибо разумъ (полнота силъ духа) въ своей всецѣлости объемлетъ сверхъ того *всю область разсудка*; это то, что въ германской философіи является иногда подъ весьма неопредѣленнымъ выраженіемъ *непосредственнаго знанія* (das unmittelbare Wissen), то, что можно назвать знаніемъ *внутреннимъ*, но что по преобладающему характеру всей области слѣдуетъ назвать *сферою* [1]). Знаніе вѣры, далѣе, Хомяковъ называетъ *зрячестью* разума [2]), *живознаніемъ* [3]) и т. д.

При поверхностномъ отношеніи къ приведенной тирадѣ какъ то невольно рождается мысль заподозрить нашего мыслителя въ мистицизмѣ. Но если серьезно вдуматься въ смыслъ этой характеристики познанія вѣрою, то окажется, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ самою трезвою истиною, въ дѣйствительности которой въ значительной степени каждый изъ насъ можетъ убѣдиться изъ ежедневнаго опыта. Обратимся къ поясненію примѣрами. Положимъ, вы повредили себѣ руку и испытываете въ ней сильную боль. Богъ вы являетесь къ врачу и краснорѣчивѣйшимъ образомъ начинаете расписывать ему степень и силу вашей боли. Что же, заставили ли вы своимъ краснорѣчіемъ врача испытывать туже боль, какую вы испытываете? Конечно нѣтъ. Почему

---

[1]) Тамъ же, стр. 278—279; срав. стр. 327.
[2]) Тамъ же, стр 280.
[3]) Тамъ же, стр. 282

же? Потому, что своимъ докладомъ вы могли дать врачу только *понятіе* о вашей боли; а самаго испытываемаго вами состоянія, т. е самой реальности этого состоянія, вы не могли передать ему потому, что оно не переводится на языкъ логическихъ понятій. А между тѣмъ это-то непосредственно переживаемое вами состояніе и есть то истинное, непосредственное, живое знаніе дѣйствительности, о которомъ говоритъ Хомяковъ. Не называть этого, получаемаго путемъ непосредственнаго воспріятія, знанія его истиннымъ именемъ (знаніемъ) мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія. А между тѣмъ,—смотрите,—какая громадная разница между этимъ непосредственно пріобрѣтаемыхъ знаніемъ и тѣмъ, которое получается разсудочнымъ путемъ въ отвлеченномъ логическомъ понятіи: тамъ реальная дѣйствительность, здѣсь отвлеченный образъ. Возьмемъ другой примѣръ. Купаясь въ знойный день въ рѣкѣ, вы описываете стоящему на берегу лицу испытываемое вами наслажденіе. Что же, заставили вы это лицо наслаждаться съ вами? Опять нѣтъ и по той же самой причинѣ. Но послушаемъ самаго Хомякова. Слѣпорожденный человѣкъ пріобрѣтаетъ познанія. Онъ въ полномъ кругѣ наукъ встрѣчается съ оптикою, изучаетъ ее, постигаетъ ея законы, остроумно характеризуетъ нѣкоторыя ея явленія (сравнивая, напр., яркій багрянецъ съ звукомъ трубы), даже, можетъ быть, обогащаетъ ее нѣкоторыми новыми выводами; а дворникъ ученаго слѣпца ничего не постигаетъ въ этихъ законахъ, а только видитъ. Кто же изъ нихъ лучше знаетъ свѣтъ? Ученый знаетъ его законы, но эти законы могутъ быть сходны съ законами другихъ силъ; быть можетъ, найдется даже сила, подчиненная самому характеристическому изо всѣхъ, закону интерференцій; но кто же знаетъ что нибудь подобное самому свѣту? Зрячій дворникъ знаетъ его; а ученый слѣпецъ не имѣетъ даже понятія о немъ, да и все то, что знаетъ объ его законахъ, знаетъ онъ только изъ данныхъ, полученныхъ

отъ зрячаго. Тоже самое, что мы видимъ здѣсь въ сопоставленіи двухъ лицъ, происходитъ въ каждомъ человѣкѣ въ сопоставленіи знанія непосредственнаго отъ вѣры—съ знаніемъ, отвлеченнымъ отъ разсудка. *Это непосредственное, живое, безусловное знаніе, эта вѣра есть, такъ сказать, зрячесть разума* [1])

Изъ сказаннаго ясно, что познаніе вѣрою есть ничто иное, какъ фактъ непосредственнаго воззрѣнія, интуиція, это есть, такъ сказать, непосредственное созерцаніе познающимъ познаваемаго. Но чтобы еще лучше уразумѣть этотъ фактъ, чтобы проникнуть, такъ сказать, въ самый духъ его, необходимо подойти къ нему еще съ другой стороны, необходимо, не ограничиваясь его внѣшнимъ описаніемъ, вникнуть въ самую основу, на которой онъ зиждется, необходимо разъяснить причину, которою онъ порождается, которою онъ обусловливается. Итакъ, чѣмъ обусловливается описанный характеръ познанія вѣрою? Онъ обусловливается тѣмъ, что познаніе вѣрою достигается при посредствѣ органовъ чувствъ, которые по своей тѣлесной, такъ сказать, природѣ находятся въ тѣсной органической связи съ тѣмъ міромъ явленій, который чрезъ нихъ познается. Объяснимся.

Кто хоть сколько нибудь способенъ подняться надъ кажущеюся мнимою обособленностію отдѣльныхъ единицъ окружающаго насъ міра явленій, тотъ легко пойметъ, что эта обособленность есть простая фикція и что всѣ отдѣльныя явленія міроваго цѣлаго находятся между собою въ тѣсной органической связи. Связь эта замѣчается не только между явленіями нашей планеты, она идетъ далеко за предѣлы ея и проникаетъ собою все мірозданіе. Земля, напр., находится въ тѣсной связи съ солнечной системой, эта послѣдняя въ свою очередь примыкаетъ еще къ болѣе крупному центру планетной системы и т. д. и т. д. Самыя промежуточныя

---

[1]) Тамъ же, стр. 279–280.

пространства, которыми раздѣляются какъ отдѣльныя планеты, такъ и цѣлыя планетныя системы, тоже наполнены реальностью, составляющую ту среду, въ которой развивается сила взаимодѣйствія этихъ великановъ міроваго цѣлаго. Ясно, что и человѣкъ, разсматриваемый со стороны своей тѣлесной природы, не можетъ составлять исключенія изъ этого правила, составляя нѣкую часть общаго органическаго цѣлаго: онъ живетъ съ нимъ одною общею жизнью, подчиняясь однимъ общимъ законамъ; нити жизненныхъ токовъ, пронизывая собою все сущее, не минуютъ и его; словомъ, онъ связанъ съ цѣлымъ всѣми фибрами своего существа и каждое біеніе пульса въ цѣломъ въ той или другой степени отражается и на его собственной жизни. Каждый, надѣемся, понимаетъ, что всѣ эти фигуральныя выраженія не претендуютъ на научную точность и употребляются лишь какъ иллюстрація для уясненія разсматриваемаго положенія. Послѣ сказаннаго уже нетрудно понять, что отношеніе между нашими органами познанія и познаваемымъ въ актѣ познанія вѣрою есть ничто иное, какъ одна изъ функцій, которыми вообще сопровождается жизнь цѣлаго и поэтому сомнѣваться въ полномъ соотвѣтствіи нашего, выражаясь грубымъ языкомъ, познавательнаго аппарата своимъ цѣлямъ, своему назначенію, нѣтъ никакой возможности. Нѣтъ ни малѣйшаго основанія сомнѣваться въ томъ, что органы чувствъ вполнѣ приспособлены для полнаго и правильнаго отправленія своихъ познавательныхъ функцій и что они вполнѣ согласны съ общими законами природы не только въ формѣ и геометрическомъ очертаніи, какъ выражается Хомяковъ, но и во всемъ химическомъ составѣ и динамическомъ строѣ[1]) Само собою разумѣется, что все, что только что сказано о познаніи вѣрою, относится къ области

[1]) Тамъ же, стр. 281.

явленій объективнаго міра, а не къ лежащей въ основаніи ихъ субстанціи. Рѣчь объ отношеніи познающаго къ послѣдней еще впереди. Понятно также, что если наши познавательныя способности вполнѣ правоспособны въ отношеніи къ явленіямъ внѣшняго опыта, то тѣмъ болѣе они правоспособны по отношенію къ явленіямъ міра внутренняго, съ которыми они находятся еще въ болѣе тѣсной непосредственной связи.

Намъ необходимо еще сдѣлать нѣкоторое разъясненіе по поводу самаго термина, который Хомяковъ употребляетъ для обозначенія разсматриваемаго вида познанія.

Несомнѣнно, что съ словомъ „вѣра“ въ обычномъ словоупотребленіи соединяется другое понятіе, чѣмъ то, которое соединяетъ съ нимъ Хомяковъ. Въ обычномъ словоупотребленіи слово *вѣра* мы прежде всего употребляемъ въ смыслѣ *довѣрія*. Когда мы, напр, относимся съ довѣріемъ къ описанію, положимъ, центральной Африки, сдѣланному какимъ нибудь путешественникомъ, мы обыкновенно выражаемся, что „мы ему вѣримъ“. Между этою вѣрою и вѣрою Хомякова есть, конечно, пунктъ соприкосновенія: въ томъ и другомъ случаѣ предметъ вѣры не можетъ быть логически доказываемъ. Доказать напр., что въ центральной Африкѣ, подъ такими-то градусами широты и долготы, находится такихъ-то размѣровъ скала, не видѣвши этогой скалы, нѣтъ возможности; а что предметъ, познаваемый вѣрою Хомякова не переводится на языкъ логическихъ понятій, это мы уже видѣли. Но есть между этими двумя вѣрами, если можно такъ выразиться, и коренное различіе: предметъ или явленіе, существованію которыхъ мы *довѣряемъ,* неподлежатъ нашему непосредственному наблюденію; напротивъ, актъ вѣры, какъ ее понимаетъ Хомяковъ, и состоитъ именно въ непосредственномъ воспріятіи предмета. Этою своей стороною вѣра Хомякова соприкасается съ вѣрою *религіозною,* отъ которой отличается уже не отношеніемъ къ пред-

мету, а самымъ предметомъ, предметъ вѣры религіозной *Абсолютное*, предметъ вѣры, о которой здѣсь идетъ рѣчь, по-преимуществу *явленія*. Но если мы вспомнимъ, что Абсолютное познается въ явленіяхъ и чрезъ явленія, то увидимъ, что понятіе, соединяемое съ этимъ терминомъ у Хомякова, совпадаетъ съ понятіемъ вѣры религіозной, что и самъ онъ признаетъ [1]). Позднѣе, эта сторона вопроса выступитъ яснѣе. Итакъ, какое же логическое опредѣленіе всего болѣе соотвѣтствуетъ этому термину Хомякова. Это опредѣленіе сдѣлано самимъ же Хомяковымъ: *вѣра есть непосредственное знаніе*. Сказаннаго достаточно для устраненія всякаго недоразумѣнія, которое могло бы возникнуть по поводу разсмотрѣннаго вопроса. Дѣло, очевидно, не въ словѣ, а въ соединяемомъ съ нимъ понятіи.

Три разсмотрѣнныя способности, т. е вѣра, воля и разсудокъ, вмѣстѣ взятыя, и составляютъ ту полноту силъ духа, которая называется *разумомъ*. Роль каждой изъ этихъ способностей опредѣлена точно. Все, что есть активнаго въ разумѣ, принадлежитъ *волѣ*; воля, можно сказать, есть разумъ въ его дѣятельности; какъ силѣ дѣятельной, ей по преимуществу приличествуетъ названіе реальности. Изъ опредѣленій воли особеннаго вниманія заслуживаетъ то, что она есть сила *до предметная*, т. е. она есть та сила, которая скрывается за явленіями, явленія, слѣдовательно, составляютъ форму ея проявленія въ отношеніи къ познающему субъекту. Такимъ образомъ, въ волѣ человѣческой личности мы встрѣчаемся, если можно такъ выразиться, съ частичнымъ присутствіемъ первоначала сущаго Какъ сила познавательная, воля, какъ сказано было, занимается сортировкой содержанія нашего сознанія и, раздѣляя его на внѣшнее и внутреннее, полагаетъ границы нашей личности.—

---

[1]) Тамъ же. стр 282

въ противоположность волѣ, *вѣра* есть способность по преимуществу страдательная, отражательная. Воспринимая данныя въ ихъ истинной дѣйствительности, вѣра передаетъ ихъ на разработку *разсудка*. Чтобы опредѣлить взаимное отношеніе этихъ двухъ способностей, необходимо прослѣдить, что дѣлается съ предметомъ, когда онъ изъ области вѣры переходитъ въ область разсудка. При этомъ переходѣ предметъ не измѣняетъ характера, съ которымъ онъ принятъ, но онъ принимаетъ форму, создаваемую законами или категоріями разсудка, вслѣдствіе чего отъ него остается лишь идея явленія и внѣшности въ отношеніи къ субъективности человѣческой. Разсматриваемый же въ отношеніи къ міровой общности (независимой отъ человѣческой личности), онъ можетъ быть опредѣляемъ лишь отрицательно, потому что явленіе и внѣшность имѣютъ положительное опредѣленіе лишь до тѣхъ поръ пока остаются въ области вѣры (т. е, пока они непосредственно воспринимаются человѣческою личностью) и тотчасъ же теряютъ это опредѣленіе, какъ только, отрываясь отъ вѣры, переходятъ въ область разсудка.

Послѣ этихъ разъясненій уже можно поставить вопросъ и о степени совершенства нашего знанія Итакъ, можно-ли назвать наше знаніе совершеннымъ? Конечно нельзя и вотъ почему. Представьте себѣ человѣка, который бы сразу оказался непосредственно предъ самымъ полотномъ художественной картины, громадной по объему и сложной по сюжету. Находясь въ этомъ положеніи, онъ лично можетъ познакомиться съ качествомъ красокъ, съ техническою стороною работы кисти, можетъ внимательно разсмотрѣть каждую составную часть общаго цѣлаго, можетъ даже подмѣтить отдѣльныя группы, въ которыя соединяются детали, но едва-ли онъ пойметъ основную идею, которая воплощена въ картинѣ и для которой послѣдняя писалась; для этого ему необходимо отойти на извѣстное разстояніе отъ картины и окинуть ее, такъ сказать, однимъ глазомъ. Онъ ото-

шелъ и смыслъ картины разъяснился, но за то многаго изъ того, что онъ прежде видѣлъ ясно и отчетливо, теперь не замѣчаетъ. Нѣчто аналогичное имѣетъ мѣсто и въ разсматриваемомъ нами случаѣ. Разумъ зрячестью вѣры познаетъ во всей полнотѣ самую реальность познаваемаго; но этому познанію недостаетъ *ясности и отчетливости сознанія*; этой ясности и отчетливости познаніе достигаетъ въ разсудкѣ, поэтому воля и передаетъ данныя, пріобрѣтенныя вѣрою, на разборъ и сознаніе разсудка, въ этомъ нельзя не видѣть высшей мудрости и цѣлесообразности въ устройствѣ нашихъ способностей. Но тутъ то и обнаруживается несовершенство нашего знанія. Какъ только данныя, пріобрѣтенныя вѣрою переходятъ для переработки въ лабораторію разсудка, они сразу утрачиваютъ свою первоначальную жизненность и реальность, и отъ нихъ остаются лишь отвлеченные, такъ сказать, бездушные образы, которыми и оперируетъ разсудокъ. Ясно, что въ результатѣ получается знаніе, хотя и вполнѣ сознательное, но за то неполное, лишенное своей реальной дѣйствительности.

Покончивъ съ вопросомъ о познавательной дѣятельности нашего духа, естественно поставить слѣдующій вопросъ: объективный міръ явленій, познаваемый разумомъ въ вѣрѣ, есть-ли истинный и полный образъ сущаго? Объектъ познаваемый вѣрою, есть-ли само сущее, т. е. само первоначало сущаго, или вѣра имѣетъ дѣло съ чѣмъ нибудь производнымъ, не содержащимъ въ себѣ первоначала сущаго во всей своей полнотѣ? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны перейти къ анализу объективнаго міра явленій, существующаго отдѣльно и независимо отъ познающаго субъекта.

Первое, что бросается въ глаза въ объективномъ мірѣ явленій, это его вещественность. Этотъ его признакъ настолько бросается въ глаза, что люди съ „тучными мозгами“

не задумались возвести вещество въ субстратъ міровой жизни. Мы видѣли, какъ неудачно окончилась попытка крайняго идеализма принести объективный міръ явленій въ жертву субъективному. Въ виду этого естественно возникаетъ вопросъ: не удачнѣе-ли будетъ попытка обратная, признающая истинно сущее только за веществомъ? Что, въ самомъ дѣлѣ, мѣшаетъ принятію этого положенія? Признанію этого положенія препятствуетъ фактъ существованія *сознанія* которымъ характеризуется субъективный міръ явленій. Характеристическую особенность объективнаго міра составляетъ то, что здѣсь дѣйствіе каждаго явленія обращено на что нибудь другое: каждый предметъ, каждое явленіе или сами подвергаются воздѣйствію извнѣ, или оказываютъ это воздѣйствіе на что нибудь другое. Другого рода явленіе представляетъ намъ сознаніе. Сущность сознанія состоитъ въ томъ, что здѣсь явленіе въ своемъ дѣйствіи устремляется прежде всего на самаго себя. Благодаря этой своей отличительной особенности, сознаніе какъ бы выдѣляетъ себя изъ всего остального ряда явленій и ставитъ себя отдѣльнымъ центромъ, около котораго группируется свой особый міръ, своего рода микрокосмъ. Понятно поэтому, что первая задача, которую долженъ разрѣшить матеріализмъ, чтобы получить законное право на существованіе въ качествѣ философскаго направленія, состоитъ въ указаніи перехода отъ вещества къ сознанію. Но въ томъ-то и дѣло, что указать переходъ отъ вещества, какъ единственной первоначальной почвы, къ сознанію, являющемуся развитіемъ вещества, невозможно. Гдѣ, спрашиваетъ Хомяковъ, возможный переходъ отъ одного къ другому? Какое изъ свойствъ вещества сближаетъ его сколько нибудь съ мыслію? Вы видите измѣненіе, перемѣщеніе, сотрясеніе, охлажденіе, согрѣваніе и т. п., гдѣ же тутъ какое нибудь сходство съ сознаніемъ? Допустите цѣлый рядъ всевозможныхъ вещественныхъ перемѣнъ, химическихъ или дина-

мическихъ, прогните этотъ рядъ въ безконечность, и все таки вы въ цѣломъ рядѣ и во всѣхъ членахъ его получите только измѣненное вещество, т. е. вещество въ новой формѣ, и не болѣе. Сосредоточьте эти измѣненія посредствомъ какихъ угодно нитей къ одному центру, отражающему въ себѣ ихъ результаты; назовите, если угодно, эти результаты впечатлѣніями, предположите, что центръ въ свою очередь передаетъ свои потрясенія какой бы то ни было периферіи и слѣдовательно производитъ рядъ новыхъ перифирическихъ явленій. Что же? хоть на одинъ шагъ двинулись-ли вы къ разрѣшенію не разрѣшенной задачи? Ни сколько. Безконечной бездны не перехватить никакимъ мостомъ Ни логика, ни простой здравый смыслъ вамъ не позволятъ себя обмануть ни на минуту, если вы только всмотритесь серьезно въ вопросъ. Вещественное измѣненіе остается вещественнымъ измѣненіемъ Хорошо было французамъ XVIII вѣка порѣшить его такъ: „мысль есть результатъ сравненныхъ впечатлѣній“. Сравненныхъ кѣмъ? спрашиваетъ Хомяковъ. Откуда взялся даръ сравненія у этихъ впечатлѣній, которыя суть ничто иное, какъ вещественныя измѣненія? Это все равно, что вообразить себѣ, что аршинъ, механически движимый по куску сукна, мѣритъ это сукно Вы тутъ,—и аршинъ дѣйствительно мѣритъ сукно, а безъ васъ онъ можетъ всю вѣчность проѣздить по сукну, и мѣра все таки не возникнетъ Такія рѣшенія годны были только для французовъ, и то въ XVIII вѣкѣ. Дѣло старались было поправить, назвавъ мысль „претвореннымъ впечатлѣніемъ“, т е. вторично измѣненнымъ измѣненіемъ. Не правда-ли, умно? Чудная способность, заключаетъ, наконецъ, нашъ критикъ, у людей довольствоваться звуками вмѣсто мысли!

Не въ состояніи будучи рѣшить вопросъ по существу, матеріалисты любятъ ссылаться на психическую жизнь животныхъ, представляющую нѣчто аналогичное съ духовною

жизнію человѣка. Въ отвѣтъ на это Хомяковъ указываетъ прежде на не научность пріема, который лежитъ въ основаніи этого довода. Здѣсь то, что извѣстно, доказывается тѣмъ, что неизвѣстно, ибо мы, говоритъ онъ, себя знаемъ, а внутренняя жизнь животныхъ намъ совершенно неизвѣстна. Такого рода доводы нелѣпы, къ какой бы они наукѣ не относились Не ограничиваясь однако жъ этимъ общимъ замѣчаніемъ, Хомяковъ старается указать ту коренную разницу, какою умственная жизнь человѣка отличается отъ жизни животныхъ. При помощи остроумнаго примѣра онъ развиваетъ слѣдующую мысль Животное, подобно человѣку, воспринимаетъ извнѣ впечатлѣнія. Впечатлѣнія эти у животнаго, такъ же какъ и у человѣка, отразившись въ центрѣ, производятъ воздѣйствіе на периферію. Но въ то время какъ у животнаго дѣло этимъ и ограничивается, у человѣка въ промежуткѣ между этими двумя конечными моментами можетъ возникнуть цѣлый рядъ такихъ явленій, которыя животному совершенно не доступны, и особенно характерно то, что этотъ міръ явленій можетъ возникнуть по поводу впечатлѣнія, которое воспринято нами совершенно безсознательно и никакихъ периферическихъ воздѣйствій не производитъ. Хомяковъ разсказываетъ, какъ онъ однажды, когда его вниманіе занято было чтеніемъ одной сухой нѣмецкой книги, сталъ чувствовать, что въ его головѣ проходятъ, какъ сны, цѣлыя картины сельской жизни, лѣта, вечера, рощи и пр. Всѣ попытки освободиться отъ этой игры воображенія ни къ чему ни привели и заставили обратить на себя вниманіе Оказалось, что все это возникло подъ впечатлѣніемъ колыбельной пѣсни, которая, долетая издалека, была безсознательно воспринята и вызвала рядъ указанныхъ картинъ, которыя и овладѣли сознаніемъ. Ничего подобнаго не бываетъ съ животнымъ. Подобное впечатлѣніе, произведя раздраженіе дагерротипной доски, въ которой сосредоточивается все безконечно

многосложное строеніе вещественнаго организма, вызвало бы у животныхъ рядъ соотвѣтствующихъ периферическихъ дѣйствій и этимъ дѣло кончилось бы Это былъ бы рядъ рефлективныхъ дѣйствій, которыя одинаково свойственны и человѣку. Въ данномъ случаѣ, указанное впечатлѣніе могло бы безсознательно вызвать рядъ такихъ дѣйствій, какъ напр., напѣваніе, присвистываніе, стремленіе къ прогулкѣ и т. д. Вотъ то общее, что есть у человѣка съ животнымъ и то особенное, чѣмъ они между собою отличаются. Само собою понятно, что здѣсь рѣчь идетъ лишь о мыслительномъ процессѣ, такъ какъ о сравненіи внутренней жизни животнаго съ болѣе сложенными проявленіями духовной природы человѣка не можетъ быть и рѣчи [1]).—Вообще, говоритъ Хомяковъ, если бы матеріализмъ былъ дѣйствительно серьезнымъ направленіемъ, то онъ призналъ бы свою несостоятельность на первомъ шагу; но серьезнымъ въ области мышленія его вовсе признавать нельзя.

И такъ, объяснить все изъ вещества нѣтъ никакой возможности; существуетъ цѣлый міръ явленій, который существенно отличается отъ вещества и который изъ него никоимъ образомъ выведенъ быть не можетъ Устранивъ, такимъ образомъ, разсмотрѣнную ошибку матеріализма, мы теперь можемъ возвратиться къ своей раньше поставленной задачѣ.

Мы сказали, что первое, что бросается въ глаза въ обыкновенномъ мірѣ явленій, это—его *вещественность*. Что же такое вещество? Вещество, какъ оно является предъ нашею мыслью, имѣетъ слѣдующія опредѣленія: оно имѣетъ предѣлы и внѣшнее очертаніе, оно измѣримо, состоитъ изъ частей, къ которымъ цѣлое находится въ численномъ отношеніи; оно дробимо, подъ тѣмъ неизмѣннымъ условіемъ,

---

[1]) Тамъ же, стр. 308—311.

что всякая дробь меньше своего цѣлаго. Всѣ эти опредѣленія показываютъ, что вещество есть начало составное. Изъ чего же оно составлено? „Тучные мозги“ не прочь были бы остановиться на *атомѣ* Но всякая сколько нибудь энергичная и свободная отъ ожирѣнія мысль отлично понимаетъ, что какъ бы мы ни смотрѣли на атомъ, онъ всегда будетъ носить на себѣ признаки вещественности, иначе вещество изъ него не могло бы образоваться, а пока онъ остается съ этимъ признакомъ, съ нимъ неизбѣжно соединяется и понятіе дѣлимости. Понятіе дѣлимости исчезаетъ только предъ однимъ понятіемъ, именно—предъ понятіемъ *все* Что же такое это *все* или всевещество? Оно опредѣляется тѣми же признаками, какими опредѣлятся и вещество, только они въ данномъ случаѣ выступаютъ съ отрицательнымъ знакомъ. Итакъ, всевещество не имѣетъ предѣловъ, потому что то, что оказалось бы за его предѣлами, принадлежало бы ему же, иначе оно не было бы *все*, если же оно не имѣетъ предѣловъ, то оно и неизмѣримо; оно, далѣе, не дѣлится на части и не дробится, потому что съ отдѣленіемъ отъ него частей оно перестало бы быть тѣмъ, чѣмъ оно есть, т. е. о немъ тогда мы уже не имѣли бы права сказать, что оно *все*; дѣлится на части и дробится *цѣлое*, а не *все*, а эти понятія не тождественны предъ анализомъ мысли. Но кромѣ отрицательныхъ признаковъ, оно можетъ быть опредѣляемо и положительными признаками. Изъ положительныхъ признаковъ мы имѣемъ право пока приписать ему только одинъ; именно, оно есть *реально сущее* Реальностью мы должны признать его потому, что въ сознаніи мысли оно возникло изъ анализа объективнаго міра явленій, дѣйствительность существованія котораго независимо отъ познающей мысли уже раньше признана: реально сущее въ ничто не могло превратиться. Но реально сущее въ объективномъ мірѣ явленій, лишенное признаковъ вещественности, есть то, что принято называть *силою*. Тер-

мпнъ этотъ имѣетъ условное значеніе и по этому мы остановимся на немъ лишь до времени Итакъ, вещество, не устоявъ предъ анализомъ мысли, обратилось въ силу Сила не можетъ принадлежать дробности или частямъ вещества. Нѣтъ силы въ частяхъ, говоритъ Хомяковъ: въ механическихъ-ли своихъ явленіяхъ (такъ называемъ мы тѣ, которыя стремятся къ перемѣщенію въ пространствѣ), въ химическихъ-ли, въ чисто-динамическихъ-ли, сила есть только отношеніе одной части къ другимъ. Она есть воздѣйствіе всей совокупности вещества на каждую его частицу, а между тѣмъ самая эта совокупность не есть ни итогъ, ни сумма, и не имѣетъ ни одного изъ признаковъ, опредѣляющихъ вещество. Словомъ, *всесила* принадлежитъ *всевеществу*, къ ней такъ же не приложимы признаки вещественности, какъ и къ нему.

Произведенный анализъ вещества приводитъ мысль къ странной антиномии: мысль, отправляясь отъ ограниченнаго, приходитъ къ безграничному, отправляясь отъ измѣримаго, приходитъ къ неизмѣримому, отправляясь отъ ощутимаго, приходитъ къ неощутимому, словомъ, отправляясь отъ вещества, приходитъ къ невеществу. Конечно, говоритъ Хомяковъ, антиномія не отрицаетъ дѣйствительности предмета, выражающаго въ ней свою дѣйствительность, но она безспорно отрицаетъ въ каждой изъ двухъ сторонъ, въ которыхъ она является, право на самостоятельность и особенно право выдавать себя за всемірный субстратъ [1]). Итакъ, которой же изъ этихъ двухъ сторонъ принадлежитъ право на самостоятельность? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, необходимо внимательнѣе присмотрѣться къ каждой изъ нихъ и точнѣе опредѣлить ихъ взаимное отношеніе.

Анализъ мысли выставилъ предъ сознаніемъ обѣ эти стороны, т. е. вещество и всевещество, явленія и силу,

---

[1]) Тамъ же, стр. 305—307.

какъ понятія взаимно-противоположныя, но онъ въ тоже время не уничтожилъ самой тѣсной, причинной, между ними связи: вещество, раздробляясь, переходитъ во всевещество или въ силу; сила, принимая частныя формы, переходитъ въ явленія. Возникаетъ совершенно естественный вопросъ: что же должно случиться съ силою, что бы она стала явленіемъ и наоборотъ? Для того что бы сила выразилась въ явленіяхъ, необходимо, что бы она явилась въ условіяхъ *пространства* и *времени*. Пространство и время—вотъ тотъ, слѣдовательно, туманъ, которымъ прикрывается, такъ сказать, мостъ, служащій переходомъ съ одной стороны на другую. Разсѣять этотъ туманъ и должна прежде всего философствующая мысль. И такъ, что же такое прежде всего пространство? Конкретный образъ, подъ которымъ мысль представляетъ себѣ пространство, есть протяженіе. Что же нужно для того, что бы въ нашемъ сознаніи возникъ этотъ образъ въ его, такъ сказать, зародышѣ, въ его первичной формѣ? Пока предъ нашимъ сознаніемъ стоитъ одна математическая точка, пространства еще нѣтъ; что бы возникло пространство, необходимо, что бы *подлѣ* одной точки существовала другая Отсюда, первое опредѣленіе пространства будетъ слѣдующе: пространство есть *подлѣ положеніе* или, что тоже—*сосуществованіе*. Всматриваясь въ это опредѣленіе, мы находимъ въ немъ слѣдующій недостатокъ. Это опредѣленіе предполагаетъ обособленность, разрозненность подлѣположеннаго, существующаго; но такая разрозненность есть представленіе нашей мысли, а не фактъ реальной дѣйствительности; въ реальной дѣйствительности, находящей свое объединеніе во *всемъ*, разрозненность отдѣльныхъ единицъ невозможна: тамъ все находится во взаимномъ *сочетаніи*. Вотъ почему пространство, освобожденное отъ этого субъективизма мысли, является какъ *сочетаніе*. Но и это опредѣленіе не можетъ быть признано вполнѣ совершеннымъ: терминъ „сочетаніе“ еще напоминаетъ о

грубой вещественности, о крупитчатомъ, такъ сказать, характерѣ сочетаемаго, что, очевидно, есть плодъ субъективной мысли, воспитанной на грубой конкретности явленій. Освободите это опредѣленіе отъ этого послѣдняго недостатка, и въ результатѣ получится слѣдующее: *пространство есть взаимность*. Это опредѣленіе не исключаетъ двухъ предыдущихъ, но оно въ тоже время мирится въ нашемъ сознаніи и съ понятіемъ силы, съ понятіемъ невещественности.

Обратимся теперь къ анализу времени. Что нужно для того, что бы возникло у насъ представленіе времени? Пока извѣстный предметъ находится въ неизмѣнномъ положеніи, понятіе времени къ нему не приложимо; пока эта чернилица стоитъ на письменномъ столѣ въ покойномъ состояніи, о ней можно сказать только, что она занимаетъ извѣстное пространство; но стоитъ только мнѣ перенести ее со стола на конторку и уже получается возможность говорить о явленіи ея во времени: по отношенію къ данному случаю время есть *послѣдовательность измѣненій*, происшедшихъ съ чернилицею при пересеніи ея съ письменнаго стола на конторку. Отсюда понятнымъ становится опредѣленіе: *время есть послѣдовательность*. Но въ этомъ опредѣленіи скрывается грубая ошибка: оно допускаетъ возможность предположенія, что время слагается какъ бы изъ ряда слѣдующихъ одинъ за другимъ *покоящихся* моментовъ. Между тѣмъ дѣйствительное время абсолютнаго покоя незнаетъ Время есть какъ бы *развитіе* постоянно текущей силы. Слово „развитіе“, такимъ образомъ, ближе стоитъ къ истинѣ; но и оно не вполнѣ выражаетъ сущность дѣла. Развитіе, какъ переходъ изъ одного состоянія въ другое, предполагаетъ причинную связь между каждыми двумя смежными состояніями, такъ какъ безъ причинной связи никакое движеніе, а слѣдовательно и развитіе, невозможно. Вотъ почему самое точное опредѣленіе времени,

освобожденное отъ привносимыхъ въ него нашимъ субъективизмомъ ошибокъ, будетъ слѣдующее: *время есть причинность.*

Изъ представленнаго анализа видно, что пространство и время не суть только категоріи познающаго субъекта въ точномъ смыслѣ слова. Несомнѣнно то, что на нихъ, какъ и на все, воспринимаемое разумомъ въ вѣрѣ, субъектъ накладываетъ свою печать; но и освобожденныя отъ субъективизма и всякой вещественности, по ту, такъ сказать, сторону вещественнаго міра явленій, въ области силы, за ними все же остается нѣчто реальное, хотя и не имѣющее опредѣленнаго содержанія. Поэтому строго логическое опредѣленіе времени и пространство будетъ такое: время есть сила въ категоріи причинности, а пространство въ категоріи взаимности, т. е. *время и пространство суть категоріи причинности и взаимности въ мірѣ явленій, независимыхъ отъ субъективной личности человѣка* [1]).

Но то же въ такомъ случаѣ остается отъ міра явленій для нашего сознанія? Отъ него остаются только отвлеченныя понятія явленія и внѣшности въ отношеніи къ субъективности человѣческой Мы назвали эти понятія „отвлеченными“. Что бы возвратить имъ ихъ реальную жизненность, мы опять должны были бы непосредственно воспринять ихъ въ актѣ вѣры, т. е. обратить ихъ въ фактъ нашей собственной жизни; но въ томъ-то и состояла наша задача, что бы очистить ихъ отъ того субъективизма, который приданъ былъ имъ въ актѣ воспріятія зрячестью вѣры и что бы перевести ихъ въ область чистаго сознанія и сдать на разработку разсудка. А характеръ разсудочнаго познанія намъ уже извѣстенъ: разсудокъ можетъ изучать законы явленій, можетъ опредѣлять ихъ взаимныя отноше-

---

[1]) Тамъ же, стр. 322—329.

нія; но воспринять ихъ какъ явленія, т. е со всею ихъ жизненностью, разсудокъ такъ же не можетъ, какъ слѣпой не можетъ воспринять явленія свѣта, глухой явленія звука, хотя оба они могутъ изучать законы оптики и акустики. Явленіе не доступно сознанію какъ явленіе; но его законы, его внутренняя логика намъ не чужды: мы изучаемъ его, мы опредѣляемъ связь и взаимное отношеніе его формъ, мы можемъ обличить ложь и противорѣчіе въ сужденіи объ немъ; наконецъ, мы достигаемъ въ сужденіи о немъ всего того, что доступно отрицательному, а не положительному познанію. Вообще, идеалъ познанія, состоящій въ соединеніи познанія созпательно разсудочнаго съ жизненнымъ познаніемъ вѣры, недостижимъ для человѣка [1]).

Отъ міра явленій обратимся къ ихъ субстрату, т. е къ силѣ

Итакъ, что же такое сила? Какое именно понятіе заключается въ этомъ словѣ? Тэнъ, говоритъ Хомяковъ, старался доказать безсмысленность самаго слова и выставилъ его какъ простой алгебраическій знакъ безсмысленнаго предположенія. Его выводы не лишены остроумія и нѣкоторой тонкости критической, но они не исчерпываютъ предмета и показываютъ недостатокъ въ умственной глубинѣ Онъ отвергаетъ самостоятельность силы и онъ въ этомъ правъ; но онъ правъ только противъ тѣхъ, которые её предполагаютъ,—да гдѣ же разумный человѣкъ, предполагающій ее? Кому изъ прошедшихъ чрезъ школу нѣмецкаго мышленія придетъ такое предположеніе въ голову? Сила,— будь она, по Гегелю, законъ понятія самотворящаго, изъ самаго себя сознаваемое и сознающее, или, по Шеллингу, законъ того же понятія, дѣйствующаго на грунтѣ Божественнаго мышленія, или законъ явленія вообще и его измѣненій,—сила никогда и нигдѣ не предъявляетъ притязаній

---

[1]) Тамъ же. стр. 332—334

на самостоятельность, а всегда обозначаетъ свойство чего-нибудь другаго, предъявляющаго болѣе логичестія права на нее Исключая нѣкоторыхъ, крайне ограниченныхъ псевдофилосовъ, не заслуживающихъ серьезнаго опроверженія, у всѣхъ другихъ сила есть только какъ бы алгебраическое названіе законовъ движенія (или сопротивленія), и понятіе о ней падаетъ или сохраняется вмѣстѣ съ паденіемъ или сохраненіемъ цѣлой системы, которой она составляетъ часть или, лучше сказать, сокращенное выраженіе, ибо въ ней дѣйствительно скрывается всегда цѣлая система Опредѣлите силу по какому нибудь философскому ученію, и вы опредѣлите самое ученіе Изъ того, что уже сказано нами о силѣ, ее можно опредѣлить такъ сила есть начало, есть законъ измѣненія явленій, т. е. не формула только измѣненій, какъ глубокомысленно, но въ тоже время ошибочно училъ Гегель, а *дѣйствительное начало изліянія явленій*

Очистивъ міръ явленій отъ его мнимой вещественности, освободивъ понятіе силы отъ ошибочнаго о немъ представленія, теперь естественно попытаться установить истинное между ними отношеніе. Мы видѣли, что условія пространства и времени, въ которыхъ міръ является познающему субъекту, суть категоріи силы. Отсюда невольно рождается вопросъ: нельзя-ли міръ явленій признать за фактъ проявленія силы? Отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно мы пока не имѣемъ права. Дѣло въ томъ, что разсматриваемыя категоріи, какъ и всякія другія категоріи, суть лишь простыя формы, не имѣющія своего собственнаго содержанія; содержаніе это остается за явленіями; не могли явленія заимствовать своего содержанія и у познающаго субъекта, по отношеніи къ которому, какъ это не разъ уже говорилось, міръ явленій всегда выступаетъ какъ нѣчто внѣшнее Что бы найти выходъ изъ этого затруднительнаго положенія, проанализируемъ прежде всего слѣдующій фактъ,

представляющій нѣчто аналогичное съ тѣмъ, о чемъ у насъ идетъ рѣчь.

Положимъ, что вы думаете о предметѣ, вглядываясь въ одни только его законы, будь это объ вашемъ домѣ, о землѣ, о планитарной системѣ и пр., эта дума есть актъ вашего сознанія и ничего пространственнаго и временнаго въ нее не вмѣшивается. А между тѣмъ мысли, если можно такъ выразиться, соприкасаются, взаимодѣйствуютъ, и выводы летятъ отъ причины къ слѣдствію, вмѣщаясь всѣ въ одно мгновеніе, въ одну точку. Часто, попорядку времени внѣшняго, вы чувствуете, что при такой, чисто внутренней, работѣ, не хотящей отчуждать свои понятія, слѣдствіе предшествуетъ причинѣ, и отдаленное опережаетъ ближайшее. Словомъ, вы пока вполнѣ находитесь въ мірѣ сознанія. Но, положимъ, что вы на мгновеніе остановили потокъ теченія мысли и, отрѣшившись отъ него въ актѣ самосознанія и самонаблюденія, сдѣлали его предметомъ разсматриванія, какъ нѣчто чужое для самихъ себя; и вотъ, этотъ домъ, отечество, планетарная система, или эта статуя, картина, иль хоть деревянная ложка, они уже сдѣлались пространствомъ, пространствомъ вполнѣ; они заняли извѣстное мѣсто, очертились предѣлами, и эти предѣлы, въ свою очередь, поставили пространственную безконечность; а время пошло своими днями и годами, или, по крайней мѣрѣ, своею постепенностью и послѣдовательностью измѣненій. Чѣмъ это не пространство, чѣмъ не время? спрашиваетъ Хомяковъ. Правда, они не то, общее всѣмъ, пространство, не то, общее всѣмъ, время, о которыхъ мы привыкли говорить, но они точно также реальны; законъ и категорія новосозданнаго вами объективнаго міра, какъ и предметы вашей мысли, суть вещественныя его стихіи Они для васъ отличаются отъ такъ называемыхъ реальныхъ только однимъ; они подчинены вашей волѣ, (роль которой въ данномъ случаѣ намъ уже извѣстна). Они ваши, внутренія, хотя и от-

чужденныя волею,—а не дѣйствительно внѣшнія, общія всѣмъ. *Они не только ваши, но и отъ васъ*. И если бы человѣкъ имѣлъ возможность вглядѣться въ чужую мысль (отчужденную волю мыслителя въ дѣятельности воображенія), онъ почувствовалъ бы себя въ новомъ времени и новомъ пространствѣ, уже отъ него независимыхъ, а данныхъ ему, и нисколько не разнящихся отъ общаго, хотя и совершенно имыхъ. Поясненіемъ этой мысли можетъ служить слово. Данное слово, положимъ, принадлежитъ всему народу, но существованіе наряду съ нимъ и другаго слова также возможно, было бы оно только основано на разумныхъ законахъ. Міръ субъективнаго сознанія, съ его пространствомъ и временемъ, такъ же дѣйствителенъ, какъ и міръ внѣшній; а міръ внѣшній есть только всѣмъ общій, Божій міръ, какъ привыкъ выражаться русскій человѣкъ[1]).

Въ приведенномъ примѣрѣ мы имѣемъ дѣло съ фактомъ, совершенно аналогичнымъ съ тѣмъ, который нами разсматривается: здѣсь мы имѣемъ дѣло, во первыхъ, съ явленіями, во вторыхъ—съ пространствомъ и временемъ, которыя въ мысли, еще неотчужденной сознаніемъ, выступаютъ въ своемъ невещественномъ видѣ, т. е. какъ категоріи взаимности и причинности, и, наконецъ, въ третьихъ, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ силою. Но характеръ отношенія между явленіями и силою здѣсь непосредственно очевиденъ: именно, здѣсь явленія находятся въ непосредственной причинной связи съ силою; они продуктъ движенія той силы, которую мы въ свое время разсматривали какъ волю разума. Воля разума, будучи сама *допредметной* силой, является, какъ мы уже знаемъ, единственнымъ двигателемъ его дѣятельности, причемъ каждый, такъ сказать, актъ ея движенія, какъ только становится совершившимся фактомъ, теряетъ свой вольный характеръ и переходитъ въ область

---

[1]) Тамъ же, стр. 332—334

необходимости; въ этомъ своемъ положеніи онъ становится тѣмъ, что познающій субъектъ называетъ явленіемъ; онъ теперь какъ будто и независимъ отъ воли (съ точки зрѣнія чужаго сознанія), хотя въ дѣйствительности онъ есть ея движеніе. Вотъ такое же, очевидно, отношеніе существуетъ между объективнымъ міромъ явленій и міровою силою, которая въ такомъ случаѣ есть ничто иное, какъ *воля міроваго разума.*

Но забудемъ на мгновеніе этотъ выводъ и пойдемъ къ рѣшенію разсматриваемаго вопроса по другому, еще болѣе эмпирическому пути, со всевозможной строгостью анализа. Явленіе, по смыслу самаго слова, заключаетъ въ себѣ понятіе объ отношеніи между сознающимъ и сознаваемымъ или, лучше сказать, еще только вѣруемымъ. Допустимъ, что начало явленія находится въ субъективно-сознающемъ; въ такомъ случаѣ оно уже не можетъ заключаться въ явленіи и послѣднее теряетъ всякое право на самостоятельное существованіе. Но, говоря о томъ разрядѣ явленій, которыя независимы отъ субъективности познающаго, т. е. объ явленіяхъ міра всѣмъ общаго, мы уже не можемъ ихъ начала искать въ сознающемъ субъектѣ. Гдѣ же въ этомъ случаѣ искать начала явленій? Не заключается ли оно въ самыхъ явленіяхъ? Всѣ явленія внѣшняго міра таковы, что они не имѣютъ никакой самостоятельности, а представляются опыту такъ же, какъ и разуму, произведеніемъ силъ, началъ или причинъ, существующихъ помимо каждаго отдѣльнаго явленія и только сочетающихся къ созданію его. Обратимся къ фактамъ. Вы перевязываете жилу животному, останавливаете въ немъ движеніе крови, и умерщвляете его; или прекращаете притокъ воздуха и заставляете его задохнуться, останавливаете ростъ дерева, или осушаете озеро; комета на своемъ заносчивомъ бѣгу сталкиваетъ съ пути или разрушаетъ астероидъ, или сама попадаетъ въ область планетнаго притяженія и откидывается на новый путь въ простран-

ствѣ, или гибнетъ цѣлая солнечная система (для разума это возможно),—во всѣхъ этихъ случаяхъ разрушеніе или сохраненіе явленія зависитъ не отъ него. Причина его существованія не въ немъ, а внѣ его, въ силахъ или началахъ, не ему принадлежащихъ. Разсматриваемое по отношенію къ самому себѣ, оно случайно; но, разсматриваемое въ отношеніи къ общности міровой, оно разумно, потому что логически вытекаетъ изъ общихъ міровыхъ законовъ. Внутри себя оно живетъ или существуетъ опять таки по законамъ или началамъ не имъ постановленнымъ, а по началамъ, получаемымъ извнѣ, общимъ всей міровой жизни, съ которою они связаны непосредственною органическою связью Итакъ, вся жизнь явленія принадлежитъ не ему, и, слѣдовательно, *каждое явленіе есть только извѣстное приложеніе или сочетаніе и узелъ общихъ причинъ Сила или причина каждаго явленія заключается во „всемъ“*. Но это „все“ не есть итогъ явленій. Вы можете сказать, что аршинъ есть часть версты или земного радіуса, но не можете сказать, что аршинъ есть часть *всемірнаго* поперечника, обращая этотъ поперечникъ въ итогъ аршиновъ. Точно также не можете вы сказать, что явленіе есть часть „всего“, обращая это все въ итогъ явленій. Частное не итожится въ безконечное „все“, а начало каждаго явленія, очевидно, заключается именно въ этомъ, т. е въ мыслимомъ, а не представляемомъ и не являемомъ

Изъ сказаннаго ясно, что начало явленія не можетъ заключаться въ немъ самомъ, потому что само оно случайно въ отношеніи къ цѣлому. Нельзя-ли предположить, что начало міра явленій заключается не въ одномъ только „всемъ“, а въ сочетаніи его съ частнымъ явленіемъ? Не можетъ ли мысль, не смотря на всю случайность явленія, признать его, такъ сказать, полярнымъ факторомъ въ отношеніи къ цѣлому, факторомъ, производящимъ новое явленіе и, слѣдовательно, возвратно объясняющимъ всякое пред-

шествующее и самый вѣчный корень самаго существованія? Что бы строго логическая мысль могла остановиться на этомъ предположеніи, необходимо, что бы въ постоянной смѣнѣ явленій она могла отыскать хоть одинъ моментъ, на которомъ она могла бы хоть на одно мгновеніе остановиться. Но въ томъ то и дѣло, что такой моментъ не существуетъ. Всмотримся въ любое явленіе: положимъ, что это выстрѣлъ, убившій звѣря. Допустимъ конечный результатъ, какъ явленіе. Въ какомъ же изъ предшествующихъ ему моментовъ можно указать факторъ для произведенія будущаго? Положимъ, тутъ дѣйствовали вы съ вашимъ ружьемъ, съ вашимъ глазомъ, съ твердою рукою; но во всемъ этомъ когда же переставали дѣйствовать міровые законы? Летѣла дробь изъ ружья; но какой же моментъ былъ дѣйствительнымъ явленіемъ? Во все время этого полета дѣйствовали: сила пороха, представляющая сама по себѣ сложное явленіе, тяжесть, устремленная по прямой линіи притяженіе земли, сопротивленіе воздуха, измѣняющее эту линію, даже легкое вліяніе бокового, встрѣчнаго или попутнаго вѣтра, законы химическіе, удерживающіе дробь въ ея видѣ или окисляющіе ее на лету и измѣняющіе ея тяжесть. Нѣтъ той точки, той формы, на которой мы могли бы остановиться и сказать: вотъ явленіе. Тоже было и прежде Ваше ружье, вашъ порохъ, вы сами — все это никогда не было, все это рядъ измѣненій или, лучше сказать, постоянное измѣненіе, при которомъ мысль не имѣетъ права, не можетъ остановиться ни на минуту и признать что-либо за явленіе. Тоже и послѣ. А планета? а солнечная система? Вдумайтесь въ нихъ, и онѣ точно тоже, что этотъ мгновенный выстрѣлъ. Эта рука, эта нога, эта цвѣтущая былинка, эта засохшая соломинка, все это, по всей поверхности и во всей своей внутренности, безпрестанно разлагается и составляетъ новыя сочетанія. Кость внутри тѣла, камень въ нѣдрахъ земли, не остаются ни на одинъ мигъ безъ измѣненія. Нѣтъ

ни одного момента времени, въ которомъ хотя бы малѣй-шая частица оставалась собою. Ничто не существуетъ: все ist Werden, какъ сказала уже Германія, все въ *гряденіи*, какъ сказалъ бы я, замѣчаетъ Хомяковъ. Правда, мы говоримъ объ явленіи; но что называемъ мы этимъ именемъ? Что то выхваченное изъ общаго, что то не имѣющее въ дѣйствительности ни какихъ предѣловъ, а опредѣляемое только нашею слабостью и нашею личностью, которая сама, помимо объективности, опять не имѣетъ предѣла, ни формы. Прибавьте къ этимъ словамъ великолѣпныя строки Паскаля: sur l'infiniment grand и l' infiniment petit, и вы увидите, что какъ явленіе въ своемъ разростаніи ушло во „все" мыслимое, а не являемое и не представляемое, такъ точно, въ своемъ желаніи опредѣлиться, оно, раздробляясь, пропало въ „атомѣ" или моментѣ мыслимомъ, а не представляемомъ и не являемомъ. Оба фактора вырвались предъ вашими глазами изъ міра явленій и перешли въ міръ мысли. Оба освободились отъ формы или лишились ея, слѣдовательно, не признаютъ уже надъ собою ея владычества и стали предъ нашимъ мысленнымъ взглядомъ какъ *положительно сущее*, кажущееся отвлеченностью потому, что добыто отвлеченіемъ,—*сущее*, тождественное самому себѣ, но разбитое на мнимую полярность „всего" и „атома" слабостью нашею субъективнаго созерцанія

Вотъ тотъ единственно вѣрный выводъ, къ которому неизбѣжно приходитъ мысль, подвергшая міръ явленій строгому анализу. Сущее теперь осталось передъ нами вполнѣ свободнымъ отъ явленій, отъ всякой ограничивающей формы, и доступнымъ только мышленію Но какъ ни безпощаденъ былъ этотъ анализъ, ему все же не удалось уничтожить одного частнаго явленія: это *мышленіе*, которое и перешло цѣликомъ въ *сущее* и составляетъ его неотъемлемую принадлежность Итакъ, изъ явленій за сущимъ осталось только мышленіе; но это мышленіе уже не

то стѣсненное и ограниченное, какимъ оно выступаетъ въ частныхъ явленіяхъ: это мышленіе чуждо всякихъ стѣсненій и ограниченій; оно вполнѣ свободно, свободно абсолютно Исчезнувшій предъ анализомъ мысли міръ явленій уже теперь выступаетъ какъ движеніе этой свободной мысли *сущаго*, явленіе, слѣдовательно, есть ничто иное, какъ воспринятое познающимъ движеніе сущаго: то, что, разсматриваемое въ отношеніи къ *сущему*, является какъ его движеніе, будучи воспринято познающимъ, становится для него явленіемъ [1]).

Мышленіе *сущаго* мы назвали *свободнымъ*. Но свобода, какъ это уже выяснено раньше, есть понятіе отрицательное; оно показываетъ только, что *сущее* въ своемъ движеніи находидтся внѣ условій необходимости, что онъ имѣетъ *возможность* проявить себя въ движеніи; но возможность еще не есть дѣйствительность; свобода, слѣдовательно, еще не заключаетъ въ себѣ причины движенія; начало движенія принадлежитъ не ей Такимъ началомъ, какъ это уже доказано, можетъ быть только *воля*. Воля, какъ начало по преимуществу дѣятельное, есть источникъ всякаго движенія въ *сущемъ*. Вотъ почему начало движенія *сущаго* заключается не въ *свободѣ мысли*, а въ мысли свободной, т. е. въ *волѣ*

Но если *сущее* въ движеніи своей воли свободно, то значитъ ли это, что оно въ своемъ движеніи не согласуется ни съ какими разумными законами, а если согласуется, то разумность не вноситъ ли въ жизнь *сущаго* элемента необходимости? Разумность, говоритъ Хомяковъ, не есть необходимость, хотя ее и смѣшиваютъ съ нею, особенно вслѣдствіе Гегелева логическаго ученія; разумность не есть необходимость, она есть только условіе возможности. Треугольникъ есть треугольникъ потому, что не треугольный треугольникъ— это звукъ, а не мысль; но это относится только къ мысли о

---

[1]) Тамъ же, стр. 334—338

треугольникѣ вообще и нисколько не обусловливаетъ существованія какого бы то ни было треугольника. Движеніе мысли заключаетъ въ себѣ возможность этого движенія, т. е. не допускаетъ никакого противорѣчія самому себя; но возможность не опредѣляетъ дѣйствительнаго существованія. Возможность или разумность слѣдуетъ правильнѣе назвать мыслимостью, и если бы это слово употреблено было германскою школою, она избѣгла бы весьма многихъ ошибокъ, въ которыя впала вслѣдствіе употребленія слова vernünftig, котораго двусмысленность постоянно привносила чуждую и слѣдовательно ложную стихію къ идеѣ мыслимости. Правильное развитіе всякой лжи разумно потому только, что неправильное развитіе не мыслимо, ибо оно не развитіе; но правильное развитіе лжи не обращаетъ ее въ правду: оно не измѣняетъ первой данной и, разумѣется, при своемъ конечномъ выводѣ, обличаетъ ее во лжи и, слѣдовательно, уничтожаетъ ее; а до тѣхъ поръ оно мыслимо, оно возможно, и часто является въ ограниченной субъективности человѣка и человѣческаго разума потому только, что внутренее противорѣчіе первой данной не вдругъ уясняется для ограниченной мысли. Собственно правильное развитіе лжи есть ея обличеніе, а не развитіе, и такимъ образомъ разумно; но покуда процессъ не конченъ, онъ имѣетъ признаки развитія, будучи въ дѣйствительности унижтоженіемъ данной. Собственно ложь не мыслима и не возможна въ мірѣ, который есть правда сущаго; поэтому, свобода „всего“ т. е. мысли, не стѣсняется тѣмъ, что она разумна, т. е. мыслима [1]).

Представленная аргументація можетъ показаться нѣсколько туманною; поэтому не лишне будетъ освѣтить доказываемое положеніе съ другой точки зрѣнія. Говоря о разумности мышленія *сущаго* или что тоже, называя движенія воли *сущаго* разумными, мы этимъ самымъ какъ бы пред-

---

[1]) Тамъ же, стр. 338—339.

полагаемъ существованіе извѣстной нормы, съ точки зрѣнія которой и производимъ, такъ сказать, оцѣнку дѣятельности сущаго; а подводя эту дѣятельность подъ извѣстную норму, мы этимъ какъ бы лишаемъ ее свободы проявленія. Для устраненія этого недоразумѣнія, необходимо разъяснить себѣ слѣдующій вопросъ: гдѣ находится критерій для оцѣнки дѣятельности *сущаго?* Для того, чтобы признать законность сдѣланнаго вывода, необходимо допустить, что этотъ критерій, эта норма находится внѣ *сущаго*, т. е. принадлежитъ другой волѣ, предписывающей норму для дѣятельности *сущаго* и тѣмъ ограничивающей ея свободу. Но такъ какъ существованіе такой воли исключается понятіемъ о *сущемъ*, то необходимо допустить, что такая норма находится въ самомъ *сущемъ*, въ его природѣ; а если такъ, то называя дѣятельность *сущаго* разумною, мы этимъ утверждаемъ только, что воля *сущаго* въ своихъ движеніяхъ вѣрна самой себѣ. Разъяснимъ эту мысль на посторонпемъ примѣрѣ. Положимъ, что на основаніи стихотвореній какого нибудь поэта мы составили правила стихосложенія и, оцѣнивая съ точки зрѣнія этихъ правилъ тѣже стихотворенія, назвали ихъ правильными Ясно, что это утвержденіе не отрицаетъ въ поэтѣ свободы творчества, его творчество выразилось въ извѣстной формѣ; но онъ самъ свободный творецъ этой формы; форма это не навязана ему извнѣ, а поэтому не имѣетъ для него значенія принужденія. Точно также и въ разсматриваемомъ случаѣ. Когда мы дѣятельность сущаго называемъ разумною, то этимъ лишь утверждаемъ, что воля сущаго имѣетъ возможность проявлять себя въ движенія, которое необходимо будетъ согласно съ ея началомъ, съ духомъ ея природы, а слѣдовательно разумно. Въ дѣятельности сущаго все разумно, потому что все гармонично, ибо дисгармоніи здѣсь неоткуда взяться. Въ этой дѣятельности нѣтъ ничего *произвольнаго*, потомучто слово произволъ въ отношеніи къ *сущему* означаетъ лишь *первоизволеніе*, т. е. воли въ своей

полной свободѣ. Произволъ, въ смыслѣ дисгармоніи, можетъ имѣть мѣсто лишь въ отношеніи частной воли къ волѣ абсолютной, но это другой вопросъ.

Итакъ, откуда бы мы ни шли, отъ своей-ли личной субъективности и сознанія, отъ анализа-ли явленій въ ихъ міровой общности, если только мы будемъ идти путемъ строгаго анализа, если мы будемъ держаться этого пути неуклонно, отстраняя обманы міра представленій и требуя отчетливаго отвѣта отъ всякой степени мысленнаго развитія, на которой вздумалось бы намъ не законно остановиться,—одно выступаетъ въ конечномъ выводѣ—это воля въ ея тождествѣ съ разумомъ, какъ его дѣятельная сила, не отдѣлимая ни отъ понятія объ немъ, ни отъ понятія о субъективности. Она ставитъ все сущее, выдѣляя его изъ возможнаго, или, иначе, *выдѣляя мышленное изъ мыслимаго* свободою своего творчества Она, по существу своему, разумна, ибо разумно все, что мыслимо, а она—разумъ въ его дѣятельности, такъ же, какъ сознаніе есть разумъ въ его отражательности или страдательности, или, если угодно,—въ воспріимчивости. Обѣ эти степени, съ посредствующею объективностью или предметностью для сознанія (слѣдовательно, уже какъ мнимую необходимость), присущи разуму и составляютъ его полноту, цѣлость его внутренняго расклубленія (эволюціи) [1])

Резюмируя все сказанное, можно сдѣлать слѣдующее опредѣленіе *сущаго* Сущее есть *дѣйствительное бытіе*, т. е. оно не есть только отвлеченная идея, существующая въ частномъ пониманіи, какъ продуктъ его творческой дѣятельности Сущее есть такая же реальная дѣйствительность, какъ и наше личное я, какъ и объективный міръ явленій, по отношенію къ которымъ Оно является *первопричиною*. Сущее *едино* Едино оно потому, что оно *все* Сущее есть *воля*, т. е. оно есть на-

---

[1]) Тамъ же, стр. 345—346.

чало вѣчно живое, вѣчно дѣятельное, оно есть сама жизнь, сама дѣятельность. Но воля Сущаго или что тоже Сущее какъ воля, не есть начало темное, стихійное; его жизнь, его дѣятельность, словомъ, всѣ его малѣйшія движенія освѣщаются внутреннимъ разумнымъ сознаніемъ; въ этомъ смыслѣ Сущее есть *сознаніе*. Если же Сущее есть начало единое, дѣйствующее и сознающее, то оно есть *личность*; но это есть личность не частная, единичная, а личность міровая, *абсолютная*. Соединеніе въ абсолютной личности началъ вольности и разумности даетъ право опредѣлить ее такъ: Сущее есть разумная воля или что тоже—*волящій разумъ*.

III.

Онтологія.

Установленное опредѣленіе Сущаго даетъ основаніе для постановки слѣдующихъ двухъ вопросовъ: *1) о жизни Сущаго въ самомъ себѣ и 2) объ отношеніи Его къ міру явленій* Остановимся прежде на первомъ вопросѣ.

Вопросъ о жизни Сущаго въ самомъ себѣ рѣшается на основаніи понятія о Немъ, какъ о началѣ сознающемъ и волящемъ. Фактъ сознанія непремѣнно предполагаетъ предметъ сознанія. Что же служитъ предметомъ сознанія Сущаго? Первичнымъ, изначальнымъ, предметомъ сознанія Сущаго является Оно Само, т. е. Его внутреннее содержаніе. Каково это содержаніе, если разсматривать его отдѣльно отъ міра явленій, въ которомъ оно проявляется для насъ, мы незнаемъ. Проникнуть во внутреннюю жизнь Сущаго и наблюдать ее непосредственно частное пониманіе не можетъ; не можетъ потому, что у него нѣтъ ни путей, ни средствъ для такого проникновенія; словомъ, Сущее само въ себѣ для частнаго пониманія *непостижимо*. Вотъ почему, говоря о внутреннемъ содержаніи Сущаго, въ данномъ случаѣ мы лишь констатируемъ фактъ Его существованія, для отрицанія котораго у насъ нѣтъ логическаго основанія. Но Сущее есть начало не только сознающее, но и волящее, причемъ сознаніе и воля въ Немъ не раздѣлены, т. е. каждый актъ сознанія въ Сущемъ непремѣнно сопровождается и движеніемъ воли. И это понятно. Сознаніе и воля это не двѣ

отдѣльныя силы, а лишь двѣ стороны одной и той же единой и не раздѣлимой реальности, которыми характеризуется сознающее и волящее „я“. Ни сознаніе безъ воли, ни воля безъ сознанія не возможны. Сознаніе есть извѣстный процессъ, а всякій процессъ непремѣнно предполагаетъ проявленіе энергіи, которою онъ обусловивается; уничтожьте источникъ энергіи и процессъ прекратится. Точно также уничтожьте волю, и сознаніе потухнетъ, какъ тухнетъ пламя свѣчи съ прекращеніемъ процесса горѣнія. Но и воля безъ сознанія тоже не возможна. Отнимите у воли сознаніе и она превратится въ такую же слѣпую стихійную силу, какъ паръ, электричество и т. п. Ясно, что не всякая сила, проявляющая энергію, есть воля въ точномъ смыслѣ этого слова. Чтобы сила стала волею, необходимо, что бы она освѣтилась сознаніемъ. Только освѣщеніемъ сознанія движущаяся сила получаетъ вольный характеръ, т. е способность мотивироваться въ своемъ движеніи по собственному почину. Гдѣ нѣтъ сознанія, тамъ не можетъ быть идеи, а гдѣ нѣтъ идеи, тамъ не можетъ быть свободно-разумнаго мотива къ почину, и тамъ движеніе возможно только подъ воздѣйствіемъ механическаго закона причинности, дѣйствующаго съ роковою необходимостью. Вотъ почему выраженіе: „безсознательная воля“—также нелѣпо, какъ нелѣпы выраженія „сознающій эоиръ“, или „сознающее электричество“ и т. д. То обстоятельство, что въ частномъ человѣческомъ „я“ между степенями проявленія сознанія и воли не всегда замѣчается полное соотвѣтствіе, такъ что при ясномъ сознаніи можетъ встрѣтиться полное разслабленіе воли и на оборотъ,— это объстоятельство нисколько не подриваетъ доказываемаго положенія. Проявленіе сознанія и воли въ частномъ человѣческомъ „я“ находится въ прямой зависимости отъ такого или иного состоянія органовъ тѣла, чрезъ которые онѣ проявляются и которые ограничиваютъ, а иногда и совсѣмъ парализуютъ свободу ихъ проявленія. Здѣсь и лежитъ причи-

на указаннаго несоотвѣтствія. Ни что подобное неможетъ имѣть мѣста въ отношеніи къ „Я“ сбсолютному, которое въ своемъ проявленіи не подлежитъ ни какимъ ограниченіямъ. Итакъ, каждый актъ сознанія въ Сущемъ сопровождается движеніемъ воли; движеніе же воли въ извѣстномъ смыслѣ есть актъ творческій, т. е. слѣдствіемъ каждаго движенія воли Сущаго является новое бытіе, т. е. является нѣчто такое, чего прежде не было. Что же можно сказать о томъ бытіи, которое является результатомъ созерцанія Сущимъ самаго себя? Такое бытіе должно быть полнымъ воспроизведеніемъ Сущаго; это должно быть потому, что предметомъ сознанія Сущаго въ данномъ случаѣ служитъ вся полнота Его внутренняго содержанія со всѣми Его свойствами и качествами. Для болѣе наглядпаго представленія отношенія Сущаго къ новому бытію, можно сравнить его съ отношеніемъ мысли къ выражающему ее слову. Если мы сущее представимъ себѣ въ формѣ мысли, то новое бытіе выступитъ предъ нами какъ слово, съ тою однако же разницею, что наше слово вслѣдствіе нашего несовершенства не выражаетъ соотвѣтствующую ему мысль въ достаточной полнотѣ. Слово же Сущаго есть его полное отраженіе. Различіе же между Сущимъ и Словомъ то, что первое есть причина второго: первое въ извѣстномъ смыслѣ есть начало рождающее, второе—рождаемое, первое *Отецъ*, второе—*Сынъ*. Но Слово, какъ начало, существующее на ряду съ Отцемъ, но въ тоже время не слиянно съ нимъ, естественно должно стать предметомъ для воспріятія послѣдняго, т. е. Слово, какъ ино-бытіе, становится для Отца, какъ субъекта, объектомъ. Воспріятіе же Отцомъ Слова есть новый актъ сознанія Сущаго, который сопровождается новымъ движеніемъ воли, въ результатѣ котораго является новое третье бытіе, которое назовемъ принятымъ въ христіанской догматикѣ терминомъ *Святой Духъ*. Такъ какъ Слово отображается въ сознаніи Отца всею полнотою своего внутренняго

содержанія, то и это новое третье бытіе является такимъ же воспроизведеніемъ полноты содержанія Слова, какъ это послѣднее является воспроизведеніемъ полноты содержанія Отца. Коротко, Отецъ, Слово и св. Духъ, разсматриваемые со стороны характера и полноты своего внутренняго содержанія, или что тоже со стороны субстанціональной,—равны между собою. Различіе св. Духа въ отношеніи къ Отцу сравнительно съ Сыномъ состоитъ въ томъ, что хотя и Духъ, подобно Слову, источникомъ своего бытія имѣетъ Отца, но онъ исходитъ отъ Отца при посредствѣ Слова, или что тоже—чрезъ Слово. Итакъ Сущее, какъ бы выходя изъ себя въ Словѣ, вновь возвращается въ себя въ Духѣ. Если же Сущее разсматривать какъ абсолютное мышленіе, то, для опредѣленія этихъ трехъ моментовъ въ жизни Сущаго, можно употребить такое выраженіе: Отецъ, Слово и Святый Духъ—это есть „Мысль, которая *есть*, Мысль, которая *проявляется* и Мысль, которая себя *сознаетъ*“ [1]). Вотъ та логическая схема, въ которой частное пониманіе можетъ представить себѣ внутреною жизнь Сущаго. Называемъ эту форму пониманія лишь простой схемой потому, что проникнуть всю глубину смысла внутренней жизни Сущаго частное пониманіе, какъ выше сказано, неможетъ.

Раньше мы сказали, что слѣдствіемъ каждаго движенія воли Сущаго является новое бытіе, т. е. является нѣчто такое, чего *прежде небыло* Послѣднее выраженіе употреблено для ясности представленія, но само по себѣ оно не точно; не точность его заключается въ томъ, что оно въ отношеніи Слова и Духа къ Отцу вводитъ какъ бы элементъ времени („прежде“); въ дѣйствительности же внутренняя жизнь Сущаго совершается внѣ условій времени, что понять не трудно. Въ мірѣ явленій каждое дѣйствіе появляется позже своей причины и это отъ того, что всякая причина сама возни-

---

[1]) Тамъ же, стр. 249

кается въ условіяхъ времени: каждое явленіе, прежде чѣмъ начать дѣйствовать на другое явленіе, само еще должно возникнуть; этихъ двухъ моментовъ наше сознаніе не можетъ слить въ одинъ; чтобы убить птицу выстрѣломъ, необходимо *прежде* сдѣлать выстрѣлъ. Ничего подобнаго нельзя сказать объ отношеніи Слова и Духа къ Отцу, какъ ихъ причинѣ. Сущее есть исходная точка, первоначальное условіе всякаго бытія. Оно есть готовый фактъ, который никѣмъ не полагается, который ничѣмъ не обусловливается, это—готовое данное, сразу выступающее во всей полнотѣ Своего содержанія, со всѣми своими свойствами и качествами, къ числу которыхъ принадлежитъ рожденіе Слова и изхожденія Духа. Вотъ почему сказать, что было время, когда Сущее не было Отцомъ, рождающимъ Сына и изводящимъ Духа, это значитъ извратить понятіе о Сущемъ, лишить Его тѣхъ свойствъ и качествъ, безъ которыхъ Оно не могло бы быть тѣмъ, чѣмъ Оно есть Здѣсь со всею ясностью выступаетъ различіе между даннымъ понятіемъ о Сущемъ и понятіемъ старыхъ нѣмецкихъ пантеистовъ. Абсолютное пантеистовъ тоже обладаетъ полнотою содержанія, но это содержаніе дано въ немъ лишь потенціально, какъ нѣчто возможное; для своего проявленія оно нуждается въ развитіи, въ своего рода расклубленіи. Такимъ образомъ то, что принадлежитъ міру явленій (процессъ развитія), пантеизмомъ переносится на абсолютное. Такая точка зрѣнія для пантеизма нужна между прочимъ для того, чтобы отыскать переходъ отъ абсолютнаго къ міру явленій: абсолютное, развиваясь, постепенно раскрываетъ потенціально присущее ему содержаніе и такимъ образомъ переходитъ въ міръ явленій. Словомъ, выходъ изъ того положенія, въ какомъ оказались нѣмецкіе пантеисты съ своимъ понятіемъ объ абсолютномъ, можно было найти только въ допущеніи момента развитія, совершенствованія. Въ дѣйствительности же, какъ выразился въ одномъ мѣстѣ Хомяковъ, законъ вседѣлаго

безусловнаго духа неподлежитъ несовершенству вслѣдствіе своей всецѣлости. Или самое отраженіе разума въ объектѣ и сознаніи не имѣетъ смысла, или отраженіе всецѣлаго духа въ его объектѣ и самопознаніи ему соотвѣтствуетъ вполнѣ. Поэтому для него нѣтъ и неможетъ быть достиженія временнаго въ отношеніи къ самому себѣ, а существуетъ только полное и совершенное самообладаніе; поступленіе же (т. е. поступательное движеніе) и развитіе являются только какъ принадлежности частнаго духа и частнаго явленія дудуха, каковъ человѣкъ. Дѣйствительно, человѣкъ ни въ какое мгновеніе своего существованія не является какъ сущій, но только такъ стремящійся быть. Это то стремленіе и составляетъ внутреннюю жизнь человѣка; остановка стремленія есть внутренняя смерть. Но всѣ эти феномены частнаго совершенно чужды всецѣлому[1]).

Обращаемся къ вопросу объ отношеніи Сущаго къ міру явленій. Для болѣе яснаго уразумѣнія этого вопроса не безполезно будетъ предварительно сдѣлать маленькій экскурсъ въ область психологіи.

Каждому развитому человѣку, способному къ серьезной вдумчивости, приходилось, вѣроятно, наблюдать надъ собою слѣдующее. Бываютъ минуты, когда мы до того погружаемся въ думу, что незамѣчаетъ не только того, что вокругъ насъ происходитъ, но даже и того, что мы думаемъ, т. е. не замѣчаемъ даже того состоянія, въ которомъ мы находимся. Наша мысль, ничѣмъ не останавливаемая и ничѣмъ непрерываемая, течетъ своимъ естественнымъ путемъ, подчиняясь лишь Законамъ мышленія. Но вотъ мы почему нибудь выходимъ изъ этого состоянія и, какъ бы проснувшись отъ этого временнаго забытья, переносимъ свое вниманіе на самихъ себя и становимъ переживаемое нами состояніе предметомъ анализа своей мысли. Какая

---

[1]) Тамъ же т. I стр. 271, 278.

же разница между этими двумя психическими моментами? Оба эти момента суть состоянія нашего сознанія; различіе же между ними то, что въ первомъ случаѣ предметомъ нашего сознаніе былъ какой нибудь предметъ или какое либо явленіе, взятое изъ внѣшняго или внутренняго міра; во второмъ случаѣ такимъ предметомъ является самое переживаемое нашимъ сознаніемъ состояніе, будетъ ли это мыслительный процессъ, или испытываніе чувства боли, радости или горя и т. д. Это-то внутреннее состояніе мы объективируемъ, отчуждаемъ, какъ бы отрываемъ отъ самаго ядра сознанія и становимъ его объектомъ для послѣдняго. Изъ двухъ разсматриваемыхъ состояній нашего „я“ первое остается въ той сферѣ, въ которой оно происходитъ, второе выдѣляется изъ этой сферы и отчуждается отъ нея; это уже не состояніе въ его жизненномъ процессѣ, а лишь представленіе о немъ; это уже актъ не столько психологическій, сколько логическій.

Нѣчто аналогичное происходитъ въ жизни Сущаго, съ которымъ наше „я“ имѣетъ ту аналогію, что подобно Сущему оно есть начало личное, сознающе и волящее. Говоря о Его внутренней жизни, мы имѣли въ виду внутренній процессъ, соотвѣтствующій первому изъ двухъ только что разсмотренныхъ состояній нашего „я“: рожденіе Сына и извожденіе Духа это два состоянія въ жизни Сущаго, которыя, такъ сказать, не выходятъ изъ той сферы, въ которой они происходятъ; они внутренно присущи Сущему, не отдѣлимы отъ Него и составляютъ съ Нимъ одно нераздѣльное цѣлое; Отецъ, Слово и Св. Духъ, выражаясь языкомъ человѣческимъ, это какъ бы три едино-временныхъ акта въ жизни одного цѣлаго. Но Сущему присуща возможность и такого состоянія, которое мы назвали логическимъ актомъ, т. е. возможность объективированія, отчужденія сознаніемъ происходящаго внутри его процесса. Въ частномъ, ограниченномъ, субъектѣ слѣдствіемъ такого отчужденія является

представленіе объ отчуждаемомъ, т е. не дѣйствительное бытіе, а лишь логическая идея о немъ. И притомъ—идея не вполнѣ отражающая отчужденное: ибо какою бы глубиною и всесторонностью ни отличалось наше самопознаніе, мы чувствуемъ, что мы никогда не познаемъ себя всецѣло и, слѣдовательно, содержаніе нашего духа никогда не переходитъ вполнѣ на степень познаваемаго, т. е. не становится вполнѣ объектомъ познанія. Это ясно всякому, но всего яснѣе художнику, постоянно чувствующему недостаточность внѣшней формы для выраженія волнующей его той или другой идеи [1]). Въ субъектѣ абсолютномъ, гдѣ каждое движеніе сознанія сопровождается соотвѣтствующимъ движеніемъ творческой силы воли, слѣдствіемъ отчужденія всегда бываетъ новое дѣйствительное бытіе, ибо здѣсь каждая мысль, какъ выражается Хомяковъ, есть сама реальность. По своему содержанію это новое бытіе аналогично съ тѣмъ процессомъ въ жизни Сущаго, который послужилъ предметомъ отчужденія; а такъ какъ такимъ процессомъ является рожденіе Сына и извожденіе Духа, то это новое бытіе и аналогично по своему содержанію съ Сыномъ и Духомъ; а такъ какъ Сынъ и Духъ тождественны по существу съ Отцомъ, то слѣдовательно это новое бытіе есть полное отраженіе Сущаго. Говоримъ *полное*, ибо въ противномъ случаѣ необходимо было бы допустить, что Сущее невполнѣ познаетъ себя въ актѣ самосознанія, что возможно было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы Сущее было началомъ неабсолютнымъ. Да и кого бы познавало Сущее (т. е. абсолютный духъ), если бы Оно не познавало Себя на степени предмета для собственнаго мышленія? А если Оно познаетъ Себя, то оно познаетъ вполнѣ, всецѣло, ибо въ противномъ случаѣ Оно познавало

---

[1]) Тамъ же, стр. 275.

бы уже на Себя, а нѣчто другое, ограниченное. Изъ сказочнаго ясно, что познаваемое (въ актѣ самосознанія) или что тѣже отрѣшаемое (въ актѣ отчужденія), есть полный образъ Познающаго, Отчуждающаго [1]). Но при этомъ сходствѣ, между этимъ новымъ бытіемъ съ одной стороны, Сыномъ и Духомъ—съ другой, есть существенное, коренное, различіе. Сынъ въ Своемъ рожденіи, Духъ въ Своемъ исхожденіи, не выдѣляются, такъ сказать, изъ нѣдръ Отчихъ,—а составляютъ, какъ сказано было, съ Отцомъ одно нераздѣльное цѣлое. Новое же бытіе своимъ происхожденіемъ обязано закону *отчужденія*, который, съ одной стороны, полагаетъ его какъ нѣчто внѣшнее для Сущаго, а съ другой стороны—тяготѣетъ надъ нимъ какъ внѣшняя механическая сила Вотъ почему, хотя это новое бытіе есть также воля Сущаго, но будучи отдѣлена отъ своего живаго источника, она теряетъ жизненную свободу (вольность) послѣдняго и подчиняется въ процессѣ своего бытія законамъ необходимости. И мы дѣйствительно знаемъ, что воля никогда не переходитъ въ предметный образъ; а лишь только она проявится во внѣ, то въ результатѣ ея проявленія получается нѣчто необходимое. Но законъ отчужденія, тяготѣя надъ новымъ бытіемъ какъ внѣшняя механическая сила, въ отношеніи къ Сущему остается силою вольною, посредствомъ которой Сущое воздѣйствуетъ на это новое бытіе. Хотя, такимъ образомъ, новое бытіе и отчуждено отъ Сущаго и неимѣетъ съ нимъ той связи, въ какой находятся Отецъ, Слово и Духъ, тѣмъ не менѣе воздѣйствіе Сущаго на него остается постояннымъ фактомъ. Это воздѣйствіе выражается, во первыхъ, въ томъ, что новое бытіе управляется законами Сущаго, дѣйствующими въ немъ съ извѣстнымъ постоянствомъ, во вторыхъ, въ томъ, что

---

[1]) Тамъ же

Сущее сообразно съ своими цѣлями, своею вольною силою можетъ давать этимъ закономъ иное направленіе, не согласное съ обычною нормою. Эти уклоненія отъ нормы, будучи, такъ сказать, естественными для Сущаго, по отношенію къ новому бытію являются ненормальными, сверхъестественными, чудесными.—Это то новое бытіе и есть то, что мы называемъ *міромъ явленій*.

Обращаясь къ этому міру, мы замѣчаемъ въ немъ явленія двоякаго порядка: 1) субъективный міръ *духа*, высшимъ проявленіемъ котораго служитъ сознающее и волящее „я“, подчиненное въ своей жизни законамъ логическимъ и нравственно психологическимъ, и 2) *физическій* міръ явленій, подчиненный законамъ механическимъ и органическимъ. Каково взаимное отношеніе между этими двумя порядками явленій съ одной стороны, и каково отношеніе ихъ обоихъ къ Сущему—съ другой, это будетъ выяснено позднѣе. Теперь же обратимъ вниманіе прежде всего на слѣдующее.

Міръ явленій, какъ продуктъ творческой дѣятельности разума Сущаго, есть возможно полное его отраженіе и въ немъ нѣтъ ничего такого, что не имѣло бы себѣ аналогіи въ разумѣ Сущаго, кромѣ внесеннаго частною волею зла, о которомъ рѣчь будетъ въ своемъ мѣстѣ. Вотъ почему, изучая міръ явленій, мы приближаемся къ уразумѣнію самаго Сущаго. Обращаясь теперь къ міру явленій, какъ предмету познанія, мы различаемъ въ немъ двѣ стороны: вопервыхъ, его непосредственную жизнь въ ея живой дѣйствительности, и во вторыхъ,—его законы. Въ свое время было выяснено, что первая сторона доступна лишь полнотѣ силъ духа, вторая служитъ предметъ изученія разсудочнаго логическаго мышленія. Познаніе перваго рода относится къ области вѣры, какъ ее понимаетъ Хомяковъ. Познаніе второго рода составляетъ задачу научно-философскаго стремленія. Всматриваясь, далѣе, въ законы, управляющіе міромъ явленій, мы

замѣчаемъ въ нихъ двѣ важнѣйшихъ категоріи: одни изъ нихъ, отличаясь широкою общностью, управляютъ общимъ ходомъ міровой жизни; другіе же имѣютъ частный характеръ и принадлежатъ болѣе или менѣе частнымъ, отдѣльнымъ группамъ явленій. Само собою разумѣется, что такое дѣленіе, какъ и всякое вообще дробленіе въ этомъ родѣ, есть плодъ ограниченности частнаго пониманія и абсолютнаго значенія не имѣетъ.

Обращаясь, далѣе, къ общимъ законамъ міровой жизни, философствующая мысль, естественно, прежде всего должна оставаться на законѣ *отчужденія*, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ котораго міръ явленій получилъ свое бытіе. Въ мірѣ явленій этотъ законъ имѣетъ самое широкое примѣненіе: онъ замѣтенъ и во взаимномъ отталкиваніи двухъ микроскопическихъ атомовъ, онъ проявляетъ себя и въ стремленіи громаднаго тѣла, подъ воздѣйствіемъ центробѣжной силы, удалиться отъ другаго тѣла, что мы видимъ въ области астрономическихъ явленій. Слѣдя за проявленіемъ этого закона, мы однако же замѣчаемъ, что дѣйствіе его имѣетъ свои предѣлы, за которыми оно ограничевается дѣйствіемъ другаго закона, отличающагося такого же широкою всеобщностью: за отталкиваніемъ слѣдуетъ притяженіе, дѣйствіе центробѣжной силы смѣняется дѣйствіемъ силы центростремительной и т. д. На взаимодѣйствіи этихъ двухъ законовъ въ ихъ разнообразномъ проявленіи основывается процессъ міровой жизни.

Сравнительное значеніе этихъ двухъ законовъ и ихъ истинный смыслъ въ мірѣ явленій выясняется изъ понятія объ источникѣ ихъ происхожденія. Міръ явленій, какъ выше указано было, есть слѣдствіе отчужденія двухъ актовъ внутренней жизни Сущаго, т. е. рожденія Сына и исхожденія Духа, ибо каждый актъ движенія воли Сущаго, Его мысли, Его разума, какъ мы знаемъ, есть истинная реальность, а поэтому и отчужденіе, проявленіе во внѣ такого акта въ

результатѣ даетъ тоже истинную реальность При единствѣ существа Отца, Сына и Духа, отчужденный міръ явленій долженъ былъ получить единую субстанцію, и дѣйствительно міръ явленій, разсматриваемый со стороны своего субстрата, есть единая отчужденная или что также—проявленная воля Сущаго, воля Божія. Но предметомъ отчужденія въ данномъ случаѣ, какъ мы знаемъ, служили не просто существо Сына и не просто существо Духа, а акты рожденія Сына и исхожденія Духа изъ нѣдръ Отчихъ, т. е. акты, въ которыхъ выражаются Ихъ личныя свойства и въ которыхъ, если можно такъ выразиться, проявляется внутренняя жизнь Сущаго Отчужденіе этихъ именно актовъ, очевидно, должно было послужить условіемъ бытія основныхъ законовъ, по которомъ должна совершаться жизнь міра явленій. Какіе же это законы? Раньше мы, выражаясь образно, замѣтили, что Сущее, какъ бы *исходя* изъ Себя въ Словѣ (Сынѣ), вновь *возвращается* въ Себя въ Духѣ. Вотъ эти—то два момента—удаленія и возращенія—и послужили основаніемъ для двухъ основныхъ законовъ міровой жизни: центробѣжности и центростремительности Законъ центробѣжности есть законъ удаленія, расчлененія, обособленія, индивидуализаціи и въ этомъ смыслѣ—рожденія; законъ ценотростремительности есть законъ взаимнаго тяготѣнія, соединенія, общенія, организаціи и въ этомъ смыслѣ онъ есть законъ внутреней силы и жизни. Такъ уясняется глубокій смыслъ ученія христіанской Церкви о томъ, что Богъ сотворилъ міръ Словомъ Своимъ: Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила ихъ. Наличность въ Сущемъ этихъ двухъ началъ или, какъ мы сказали—двухъ законовъ и ихъ гармоническое сочетаніе въ Немъ есть коренное условіе и несомѣнный показатель Его вольности или что тоже—свободы Его воли. Но то, что въ мірѣ еще непроявленномъ, допредметномъ, въ мірѣ обсолютнаго духа является источникотъ вольности, то въ мірѣ проявленномъ, въ мірѣ явленій,

подчиняется закону причинности, основанному на началѣ необходимости; ибо истинная вольность, какъ мы знаемъ, въ предметный образъ непереходитъ: проявленная воля утрачиваетъ свой специфическій характеръ, характеръ вольности, и подчиняется закону необходимости. Ясно поэтому, почему поиски эмпирической науки за perpetuum mobile окончились неудачей: источникъ вѣчнаго движенія лежитъ не въ этомъ мірѣ явленій, подчиненномъ закону причинности, закону необходимости; а въ мірѣ допредметномъ, потустороннемъ, въ мірѣ абсолютной свободы: тамъ источникъ истинной вольности и причина вѣчнаго, непрерывающагося движенія [1]).

Теперь взглянемъ съ установленной точки зрѣнія на тѣ метаморфозы, какимъ должна подвергнуться отчужденная воля подъ взаимодѣйствіемъ указанныхъ двухъ законовъ.

Мы сказали, что законъ отчужденія по отношенію къ отчужденной волѣ является механическою силою, лишающею ее ея вольности и нераздѣльно связаннаго съ нею сознанія. Вотъ почему въ первый моментъ своего отчужденія воля должна выступить въ формѣ слѣпой силы, подчиненной воздѣйствію лишь механическихъ законовъ, лишенной вольности и сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякой видимой разумности. Но за первымъ, такъ сказать, напоромъ закона отчужденія, подъ воздѣйствіемъ противоположнаго закона, должно наступить постепенное ослабѣваніе дѣйствія его силы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отчужденная воля, постепенно должна освобождаться отъ дѣйствія тяготѣющихъ надъ нею механическихъ силъ и къ ней мало по малу должны возвращаться первоначальныя свойства и качества ея природы:

---

[1]) Здѣсь, быть можетъ, своевременно будетъ вспомнить слѣдующіе слова И В Кирѣевскаго „направленіе философіи зависитъ, въ первомъ началѣ своемъ, отъ того понятія, которое мы имѣемъ о Пресвятой Троицѣ.

вольность, сознаніе, разумность и субъективность. Высшей степени своего освобожденія воля должна достигнуть тогда, когда дѣйствіе закона отчужденія будетъ парализовано дѣйствіемъ противуположнаго ему закона—притяженія и когда эти два закона, взаимно парализуя дѣйствіе своихъ силъ, создадутъ, такъ сказать, своего рода нейтральную полосу въ которой воля почувствуетъ себя свободною отъ тяготѣнія надъ нею закона принудительности. Обращаясь теперь къ міру явленій и справляясь съ достигнутыми эмпирическими науками результатами, мы дѣйствительно находимъ тамъ подтвержденіе только что сказанному. По вѣроятнымъ выводамъ науки, подтверждающимъ прямое показаніе Библіи, міръ явленій первоначально находился въ хаотическомъ состояніи, за которымъ послѣдовалъ рядъ перемѣнъ, въ процессѣ которыхъ неорганическій міръ явленій былъ смѣненъ органическимъ, растительный—животнымъ и наконецъ явился вѣнецъ творенія—человѣкъ, существо волящее, свободное, сознающее, личное разумное. Такова та общая схема, въ формѣ которой частное пониманіе можетъ представить себѣ тотъ процессъ, посредствомъ котораго разумная воля Сущаго творитъ міръ явленій. Постараемся теперь внимательнѣе присмотрѣться къ нѣкоторымъ отдѣльнымъ сторонамъ этой схемы.

Міръ явленій, по этой схемѣ, есть воля Сущаго, парализованная, такъ сказать, въ своей вольности законномъ отчужденія, который является для нея закономъ необходимости. Итакъ, чтоже—можетъ спросить грубо-эмпирически настроенная мысль—и камень и растеніе и животное—все это воля? Да, все это воля. Чтобы понять это, необходимо припомнить то, что раньше было сказано въ трактатѣ о веществѣ, силѣ, пространствѣ и времени. Въ самомъ дѣлѣ, что такое камень? Камень есть извѣстная комбинація вещества. Что такое вещество? Вещество есть сцепленіе атомовъ. Что такое атомъ? Относительно атомовъ

мы знаемъ, что они переходятъ (разлагаются) въ силу, а сила есть воля. Условія, при которыхъ сила переходитъ въ вещество, суть время и пространство, которыя, будучи освобождены отъ субъективизма человѣческой личности, выступаетъ предъ сознаніемъ, какъ категоріи причинности и взаимности. Что же именно въ силѣ, или что тоже—въ волѣ, вступаетъ въ связь причинности и взаимодѣйствія?—Ея движенія. Итакъ, всякое явленіе, а слѣдовательно и камень есть ни что иное, какъ *узелъ сочетанія или преломленія присущихъ волѣ закономѣрныхъ движеній.* Грубый эмпирикъ слово „волевыхъ движеній“ замѣнилъ бы здѣсь словомъ „атомовъ“. Но мы въ свое время видѣли, что на атомѣ могутъ остановиться лишь „тучные мозги“. Разница между этими двумя опредѣленіями въ сущности сводится къ слѣдующему. Атомъ есть нѣчто такое, что по отношенію къ вещественному міру явленій одинаково можетъ быть допущено обоими опредѣленіями. Различіе же въ данномъ случаѣ заключается въ томъ, что эмпирически настроенная мысль, въ своей грубой конкретности, не можетъ подняться выше атома; въ своемъ анализѣ она не можетъ шагнуть за предѣлы вещественности, которая представляется ей въ формѣ чего-то крупитчатаго, она не въ состояніи представить себѣ, какъ это атомъ можетъ перейти во „все“ и въ немъ изчезнуть; сила эмпиризма, если можно такъ выразиться—въ его безсиліи, въ вялости и дряблости его мысли, хотя новѣйшія изслѣдованія въ области химіи и особенно позднѣйшія открытія проф. Рамзая открываютъ, повидимому, эмпирической мысли путь къ выходу изъ такого состоянія. Напротивъ, для мысли развитой, энергичной, сильной въ своемъ движеніи, одинаково способной и къ глубинѣ анализа и къ широтѣ обобщенія, атомъ есть та первая *конкретность*, которую наше сознаніе можетъ различить на лонѣ *всего*; это есть первичная, простѣйшая форма сочетанія волевыхъ движеній, посредствомъ котораго *все* переходитъ въ *нѣчто*

Если эти движенія представятъ себѣ въ видѣ линій, то атомъ брдетъ точкой встрѣчи или пересѣченія двухъ линій. А чтобы понять, какимъ образомъ въ результатѣ этого пересѣченія является именно атомъ, т. е. нѣчто уже вещественное, необходимо помнить, что мы имѣемъ дѣло съ явленіемъ, происходящимъ въ сферѣ проявленія стихіи вольной (волящей); вотъ почему двѣ указанныхъ линіи должны быть представляемы въ видѣ двухъ вольныхъ теченій, которыя, встрѣчаясь и взаимно пересѣкаясь, другъ друга ограничиваютъ, т. е. они подчиняются категоріямъ причинности и взаимности, которыя суть ни что иное, какъ время и пространство; а время и пространство, какъ мы знаемъ, есть основное условіе всякой вещественности. Вообще же, всякая вольность (волящая сила), будучи ограничена, переходитъ въ необходимость, а необходимость есть признакъ вещественности. Характерную особенность всѣхъ физическихъ явленій составляетъ, какъ извѣстно, то, что они подчинены законамъ, носящимъ на себѣ печать необходимости. Такимъ образомъ сущность разсматриваемаго ученія заключается въ слѣдующемъ: атомъ, какъ основа всякой вещественности, не есть начало первичное, самобытное, безначальное; онъ есть начало производное; но онъ въ тоже время *не есть продуктъ сгущенія силы*, потому что всякое сгущеніе непремѣнно предполагаетъ крупитчатость, т е. предполагаетъ то, происхожденіе чего нужно объяснить. *Атомъ есть продуктъ вольной стихіи.* Воля по существу своей природы есть начало движущееся; пока это движеніе свободно, т. е. ничѣмъ не затрудняется, ничѣмъ не ограничивается, воля удерживаетъ за собою специфическія особенности своей природы, т. е. свою вольность. Но лишь только воля теряетъ свободу своего движенія путемъ какого бы то ни было ограниченія, ея вольность переходитъ въ необходимость, которая и есть вещественность. Но какимъ же образомъ воля, оставаясь въ своей собственной сферѣ, можетъ

встрѣтить, такъ сказать, препятствіе, ограничивающее ея вольность? Воля въ своемъ движеніи разнообразна; это разнообразіе въ направленіи движенія воли есть то, что мы называемъ законами, по которымъ воля устроена внутри себя и между которыми основными является два: центробѣжности и центростремительности. Присущіе волѣ законы не есть нѣчто производное или привносимое извнѣ: они не разлучно связаны съ природою воли и составляютъ ея коренное свойство, безъ котораго воля не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ она есть. Вотъ благодаря этимъ то законамъ т. е. благодаря разнообразію въ направленіи движенія воли, и возможнымъ становится то, что мы называемъ ограниченіемъ: отдѣльные законы, т. е. отдѣльныя теченія въ движеніи воли, сталкиваясь между собою, другъ друга ограничиваютъ и вступаютъ между собою въ связь причинности и взаимодѣйствія, т. е. полагаютъ начало времени и пространства или что тоже—вещественности, потому что время и пространство, какъ не разъ заявлялось, суть коренныя условія всякаго вещественнаго бытія. Чтобы все только что сказанное не показалось пустымъ наборомъ фразъ, необходимо твердо помнить, что воля есть дѣйствительное бытіе-есть дѣйствительная *реальность*, которую матеріалисты всѣхъ фракцій, по недомыслію, смѣшиваютъ съ *матеріальностью*. Для нихъ истинная реальность внѣ матеріальности не мыслима; въ этомъ заключается болѣзнь ихъ мышленія, нуждающаяся въ излѣченіи.—Но настоящая система, рѣзко отличаясь отъ матеріалистическаго направленія мысли, также рѣзко отличается и отъ крайнихъ фракцій идеализма: вещественный міръ явленій, съ этой точки зрѣнія, не есть фикція, не есть иллюзія субъективности нашего сознанія; вещественный міръ явленій есть такая же реальность, какъ и міръ свободной воли, отношеніе между ними такое, какое существуетъ между началомъ производящимъ и производи-

мымъ, между силою управляющею и управляемою, господствующею и подчиненною.

Во избѣжаніе всякаго недоразумѣнія здѣсь необходимо сдѣлать еще слѣдующую оговорку. Говоря о закономѣрныхъ движеніяхъ воли, мы сравнивали ихъ съ отдѣльными „линіями", „теченіями" и т. д. Всѣ эти образныя выраженія, конечно, не точны и употреблены единственно для того, что бы приблизить непривыкшую къ тонкостямъ апріорическаго мышленія мысль къ возможно ясному пониманію даннаго, не легкаго для уразумѣнія, вопроса. Болѣе же точно эта мысль можетъ быть выражена такъ: всякій міровой законъ есть форма проявленія разумной и въ этомъ смыслѣ закономѣрной воли Сущаго, онъ есть проявленіе разума Божія, безконечно разнообразнаго въ своемъ внутреннемъ содержаніи, въ своемъ мышленіи. При этомъ необходимо помнить, что воля, какъ это раньше было уяснено, не имѣетъ соотвѣтствующаго предметнаго образа, въ который бы она переходила и что въ моментъ своего проявленія она теряетъ свой вольный характеръ (свободу) и становится необходимосью. Вотъ почему всякій міровой законъ, разсматриваемый въ отношеніи къ Сущему, какъ своему первоисточнику, является свободнымъ движеніемъ Его воли, Его разума, Его мышленія; расматриваемый же въ отношеніи къ міру явленій, т. е. къ волѣ уже проявленной, онъ является необходимостью, т. е. выступаетъ какъ необходимая норма, которой все подчиняется съ роковою необходимостью, кромѣ, конечно, свободной воли человѣка, о которой рѣчь будетъ въ своемъ мѣстѣ [1]).

---

[1]) Здѣсь кстати вспомнить стихотвореніе Хомякова „Звѣзды". Нарисовавъ картину неба, усѣяннаго тьмами звѣздъ, онъ говоритъ, что всѣ эти физическіе звѣзды, при свѣтѣ „писанья Галилейскихъ рыбаковъ" превращаются въ „звѣзды *мыслей*", конечно Божіихъ, которыя „всходятъ, всходятъ безчисла".

Обращаемся къ дальнѣйшему анализу выше намѣченной схемы. По духу этой схемы, отчужденная воля, помѣрѣ ослабѣванія тяготѣющаго надъ нею закона отчужденія, малопомалу возвращаетъ свойства своей природы—сознаніе и вольность и въ этомъ своемъ движеніи проходитъ рядъ градацій, достигая цѣли своего движенія въ человѣкѣ. И дѣйствительно, въ доступномъ нашему наблюденію мірѣ явленій мы замѣчаемъ нѣкую постепенность въ переходѣ отъ явленій простѣйшихъ къ явленіямъ болѣе сложнымъ; а съ возрастаніемъ сложности явленій вмѣстѣ съ тѣмъ увеличиваются элементы вольности и сознательности. Что бы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить неподвижно лежащій камень съ жизнію высшихъ породъ изъ животнаго царства. Вообще, фактъ этотъ непосредственно очевиденъ и въ своей простѣйшей формѣ доступенъ наблюденію всякаго мыслящаго человѣка. Но ученые спеціалисты неудовлетворяются результатомъ этихъ скромныхъ наблюденій; они пытаются вникнуть въ самую сущность того процесса, посредствомъ котораго простѣйшія формы явленій переходятъ въ болѣе сложныя и стараются подвести этотъ процессъ подъ извѣстную норму. Все, что сдѣлано поэтому вопросу до настоящаго времени, группируется около двухъ гипотезъ: въ сознаніи однихъ ученыхъ, міръ явленій, начиная отъ простѣйшихъ изъ нихъ и оканчивая самыми сложными, представляется въ видѣ лѣстницы, въ которой каждая отдѣльная ступень представляетъ собою рѣзкій подъемъ, исключающій возможность постепеннаго перехода отъ одной ступени къ другой; ступени—это отдѣльные виды явленій, перерожденіе которыхъ признается невозможнымъ; въ сознаніи же другихъ ученыхъ тотъ же міръ представляется постепенно повышающеюся наклонною плоскостью, недопускающею никакихъ рѣзкихъ скачковъ; ученіе о перерожденіи видовъ составляетъ одинъ изъ основныхъ пунктовъ въ этой гипотезѣ. Что касается сравнительнаго до-

стоинства этихъ двухъ гипотезъ, то оно можетъ быть выражено такъ: представители эволюціонизма своей гипотезы не доказали, а ихъ противники ее не опровергли. Лучшимъ доказательствомъ вѣрности этого опредѣленія служитъ то, что представители каждой изъ этихъ гипотезъ насчитываютъ въ своихъ рядахъ не мало лицъ, среди которыхъ нѣтъ недостатка ни въ высокихъ дарованіяхъ, ни въ глубокихъ спеціальныхъ знаніяхъ. Обѣ эти фракціи мыслителей, покрайней мѣрѣ въ лицѣ безпристрастнѣшихъ своихъ представителей, непризнаютъ себя ни побѣдившими, ни побѣжденными; продолжая добросовѣстно работать надъ этимъ вопросомъ, они всѣ свои надежды возлагаютъ на будущее, которое одно можетъ уничтожить завѣсу, скрывающую отъ ихъ взора истину.

Но есть особая фракція ученыхъ, которые къ разсматриваемому вопросу относятся иначе; имѣемъ въ виду богослововъ. Не смотря на то, что среди богослововъ сравнительно не много есть лицъ, которые, говоря безпристрастно, могли бы быть признаны вполнѣ компетентными въ сужденіи по этому вопросу, тѣмъ не менѣе они категорически осуждаютъ теорію эволюціонизма, и поголовно становятся на сторону ихъ противниковъ. Чѣмъ же объяснить такое почти полное единодушіе богослововъ въ вопросѣ, который съ эмпирической точки зрѣнія никоимъ образомъ не можетъ быть признанъ рѣшеннымъ. Оно объясняется тѣмъ, что изъ своего ученія, скажемъ словами одного богослова, „эволюціонисты дѣлаютъ *роковые выводы* для христіанской религіи“. Роковой характеръ этихъ выводовъ заключается въ томъ, что, перенося ученіе о перерожденіи видовъ и на фактъ происхожденія человѣка, они этимъ отрицаютъ догматъ отдѣльнаго творенія человѣка, что, по словамъ того же богослова, *непремѣнно предполагаетъ отрицаніе безсмертія человѣческой души*, а вмѣстѣ съ тѣмъ и *отрицаніе догматовъ грѣхопаденія и искупленія*, словомъ, *отрицаніе всей*

христіанской догматики. Считая невозможнымъ отрицать законность этихъ выводовъ, богословы обыкновенно, въ интересахъ самозащиты, нападаютъ, какъ сказано, на исходный пунктъ въ теоріи своихъ противниковъ. Въ свою очередь эволюціонисты, какъ бы желая ублаготворить своихъ противниковъ, нерѣдко предлагаютъ имъ вступить въ компромиссъ, указывая на то, что накопившаяся въ мозгу энергія можетъ де навсегда остаться въ своемъ соединеніи, гарантируя тѣмъ безсмертіе сознающей личности. Богословы прекрасно понимаютъ всю наивность такой постановки вопроса и, отказываясь отъ сдѣлки, предпочитаютъ нападать на основы эволюціонизма. Нельзя однако жъ не сознаться, что въ такомъ отношеніи богослововъ къ дѣлу есть опасная сторона. Теорія перерожденія видовъ, положимъ, несомнѣнно недоказана, покрайней мѣрѣ недоказана такъ, какъ этого требуетъ точная наука. Но вѣдь наука еще не сказала по этому вопросу своего послѣдняго слова, а между тѣмъ область возможнаго очень велика. Что въ самомъ дѣлѣ станутъ дѣлать богословы, если въ какихъ нибудь сибирскихъ ледникахъ вдругъ найденъ будетъ остовъ существа, которое, по единогласному приговору всѣхъ компетентныхъ ученыхъ, признано будетъ тѣмъ именно посредствующимъ звеномъ, котораго теперь недостаетъ для объясненія естественнаго перехода отъ обезьяны къ человѣку? Или что скажутъ они, если какой нибудь труженникъ науки, добросовѣстно работая въ глубинѣ какого нибудь зоологическаго сада, вдругъ фактически докажетъ возможность перерожденія одного животнаго вида въ другой? Уже-ли же подобное случайное открытіе съ *роковою необходимостью* должно будетъ повлечь за собою ниспроверженіе всѣхъ религіозныхъ вѣрованій человѣка, и то, что такъ глубоко коренится въ природѣ человѣческаго сердца, на что милліоны людей въ теченіи вѣковъ возлагали всѣ свои чаянія, окажется простой иллюзіей и вмигъ исчезнетъ, какъ исчезаетъ сонъ послѣ

пробужденія? Мы этимъ хотимъ сказать не то, что христіанской системѣ со стороны эволюціонизма угрожаетъ дѣйствительная, серьезная, опасность, а то, что богословы, по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ, въ борьбѣ съ нимъ поставили себя на опасную и фальшивую почву. Фальшъ этой постановки заключается въ томъ, что въ рѣшеніи общихъ, высшихъ, вопросовъ міровой жизни, богословы въ данномъ случаѣ становятся на почву того же грубаго эмпиризма, съ которымъ они ведутъ борьбу, т. е. сражаются съ нимъ на почвѣ единичныхъ фактовъ, истинный смыслъ которыхъ на почвѣ эмпирической науки не можетъ быть понятъ. Своимъ поведеніемъ богословы въ данномъ случаѣ напоминаютъ людей, которые, стоя у какого нибудь сложнаго предмета и разсматривая лишь одну какую нибудь его часть и притомъ съ одной только стороны, позволяютъ себѣ произносить сужденіе о цѣломъ. Оказавшись въ такомъ фальшивомъ положеніи, богословы нерѣдко вынуждены бываютъ отрицать то, истинность чего достаточно научно обоснована. Отсюда понятнымъ становится та своеобразная, нелишенная нѣкотораго презрѣнія, заносчивость, съ какою представители эмпиризма относятся къ богословамъ: богословъ въ глазахъ эмпирика—это человѣкъ, который непремѣнно будетъ отрицать то, что неподходитъ подъ его уголъ зрѣнія, независимо отъ существа того, что онъ отрицаетъ. Такой врагъ не опасенъ для эмпирика; онъ легко можетъ игнорировать его, не рискуя потерять ни одной пяди изъ занимаемой имъ позиціи. Говоря же вообще, борьба эта, при такой ея постановкѣ, представляетъ собою явленіе крайне не симпатичное, такъ какъ она поселяетъ недовѣріе въ однихъ—къ наукѣ, въ другихъ—къ богословію. Фактъ этотъ тѣмъ печальнѣе, что онъ, какъ сейчасъ увидимъ, основанъ на недорозумѣніи.

Мы видѣли, что отчужденная воля Сущаго, въ своемъ поступательномъ движеніи, мало по малу освобождается

отъ тяготѣющаго надъ нею закона отчужденія и по мѣрѣ своего освобожденія начинаетъ проявлять специфическія особенности своей природы, т. е. сознаніе и вольность. На высшихъ ступеняхъ освобожденія послѣднія свойства выступаютъ съ такою ясностью, что ихъ легко можетъ подмѣтить каждый наблюдатель, не обращаясь къ помощи ученыхъ спеціалистовъ. Что высшимъ породамъ животныхъ въ извѣстной степени присущи сознаніе и воля, это очевидно для всякаго, кто хоть сколько нибудь наблюдалъ надъ ихъ жизнью. Когда вы видите, что изъ двухъ волковъ, старающихся поймать собаку, одинъ садится въ заду, а другой, чтобы заманить добычу въ эту засаду, обращается въ бѣгство, когда вы замѣчаете, что при осуществленіи этого своего замысла волки прекрасно пользуются условіями данной мѣстности, словомъ, вполнѣ цѣлесообразно пользуются данными средствами для достиженія намѣченной цѣли, то вы никакимъ образомъ не можете объяснять ихъ дѣйствій лишь однимъ слѣпымъ инстинктомъ, иначе тѣмъ же инстинктомъ вамъ придется объяснять цѣлый рядъ совершенно аналогичныхъ человѣческихъ дѣйствій, съ безчисленными примѣрами которыхъ мы встрѣчаемся, напримѣръ въ исторіи войнъ. Въ сочиненіяхъ же спеціалистовъ можно встрѣтить безчисленное множество примѣровъ, несомнѣнно доказывающихъ, что животное не лишено сознанія и воли. И тѣмъ не менѣе, между животнымъ и человѣкомъ существуетъ коренное различіе; буквально можно сказать, что между ними существуетъ непроходимая бездна. Характерную особенность человѣка, которою онъ рѣзко отличается отъ животнаго, составляетъ его *самосознающая, свободная личность*. Специфическую особенность человѣческой личности составляютъ: во-первыхъ, *самосознаніе*, во-второй *свободная воля*.

Что такое самосознаніе? Самосознаніе есть внутренній актъ, въ которомъ сознающее „я“ ставитъ себя объектомъ

для самаго себя. Что называется свободой воли? Свободой воли мы признаемъ способность субъекта мотивироваться въ своихъ дѣйствіяхъ и стремленіяхъ по почину, выходящему изъ средоточія его личнаго „я“. Какъ бы ни были слабо развиты оба эти свойства въ человѣческой личности, во всякомъ случаѣ они представляютъ собою фактъ, неимѣющій ничего аналогичнаго въ остальномъ мірѣ явленій. Чтобы отчетливѣе представить себѣ истинный смыслъ этого факта, можетъ быть, небезполезно будетъ иллюстрировать его слѣдующимъ примѣромъ. Представимъ себѣ плодъ, положимъ, грецкаго орѣха. Пока плодъ не зрѣлъ, въ немъ верхняя оболочка такъ плотно связана съ центральнымъ ядромъ орѣха, что онѣ нераздѣлимы и представляютъ одно сплошное тѣло. Но вотъ плодъ созрѣлъ, центральное ядро съ покрывающею его твердою шкарлупою изолировалось и происходящій въ немъ дальнѣйшій процессъ совершается отдѣльно и не зависимо отъ процесса, который происходитъ въ оболочкѣ. Нѣчто аналогичное имѣетъ мѣсто и въ разсматриваемомъ нами случаѣ. Сознаніе и воля въ остальномъ мірѣ явленій выступаютъ какъ сплошная стихійная сила, подчиненная закономъ необходимости и нигдѣ не достигающая формы свободной личности. Моментъ зарожденія самосознанія и свободной воли есть такой именно актъ, въ которомъ самосознающая воля, разлитая въ остальномъ мірѣ какъ сплошная стихійная сила и подчиненная закону необходимости, закону причинности, впервые выдѣляется, такъ сказать, въ отдѣльное зерно и становится свободною личностью. Только въ человѣкѣ отчужденная воля впервые освобождается, и то лишь въ извѣстной степени, отъ подчиненія закону необходимости и становится свободною личностью, и слѣдовательно только въ человѣкѣ она достигаетъ *безсмертія*. Чтобы понять всю законность послѣдняго вывода, для людей, способныхъ забывать раньше сказанное, напомнимъ, что сознаніе не есть „функція мозго-

выхъ отправленій", что оно вообще не есть продуктъ вещества, которое само есть воля, лишенная своей вольности чрезъ подчиненіе закону необходимости, что воля, освобожденная отъ этого подчиненія, освобождается вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ всѣхъ его слѣдствій. Въ остальномъ мірѣ явленій не можетъ быть личнаго безсмертія, потому что тамъ нѣтъ личности. Каждая индивидуальность, каждая особь, въ мірѣ явленій есть, какъ мы видѣли, узелъ сплетенія силъ или законовъ; какъ этотъ узелъ сплетается, какъ онъ, если можно такъ выразиться, и расплетается. Въ мірѣ явленій нѣтъ ничего *сущаго*, а есть лишь *бываемое*, такъ какъ все *здѣсь находится въ грядѣніи*. Человѣческая же личность не подчиняется этому общему закону, такъ какъ она не есть узелъ сплетенія законовъ; наоборотъ, она есть вольная сила, т. е *воля, освободившаяся отъ подчиненія этимъ именно законамъ*. Человѣческая личность не можетъ уничтожиться потому же, почему не можетъ уничтожиться все истинно сущее (субстратъ, субстанція); уничтожается только бываемое.

Настоящая точка зрѣнія представляетъ вполнѣ разумный способъ примиренія данныхъ, добытыхъ эмпирическою наукою, съ вѣрованіемъ въ безсмертіе души. Два основныхъ закона міровой жизни, т. е. законы центробѣжности и центростремительности, переплетаясь въ своемъ безконечномъ разветвленіи и порождая миріады все болѣе и болѣе сложныхъ явленій, высшаго осложненія въ своемъ взаимномъ отношеніи достигаютъ въ человѣкѣ; здѣсь, парализуя другъ друга, образуютъ выше указанную нейтральную полосу, т. е. создаютъ условія, благодаря которымъ, отчужденная воля Сущаго, освобожденная отъ тяготѣющаго надъ нею закона необходимости, въ человѣческой личности проявляетъ коренныя особенности своей природы. Изъ сказаннаго не трудно понять, насколько неосновательны опасенія тѣхъ богослововъ, которыя утверждаютъ, что выводы эволюціонизма ниспровергаютъ якобы всѣ догматы

христіанской вѣры. Разъ богословы согласились подъ днями творенія понимать въ библейскомъ разсказѣ періоды, то, при указанной нами точкѣ зрѣнія, всѣ пререканія между наукой и богословіемъ становятся неимѣющими смысла. Библія учитъ насъ, во-первыхъ, что человѣкъ явился вѣнцомъ творенія Божія на землѣ; во вторыхъ, она учитъ насъ, что тѣло человѣка создано „изъ праха земнаго", т е. по своей природѣ оно принадлежитъ тому же началу, какому принадлежитъ и весь остальной міръ явленій. Но таже Библія учитъ, что, создавъ человѣка изъ праха земнаго, Богъ „вдунулъ въ лице его дыханіе жизни". И вотъ, согласно съ изложенной точкой зрѣнія, въ человѣческой личности мы встрѣчаемъ иное, не матеріальное, начало, которое по своему первоисточнику является слѣдствіемъ отчужденія воли Сущаго, или выражаясь образно, — слѣдствіемъ дуновенія Божія. Какъ существо личное, сознающее, волящее и разумное, человѣкъ носитъ въ себѣ образъ и подобіе Сущаго, что опять таки согласно съ ученіемъ Библіи, свидѣтельствующей, что Богъ сотворилъ человѣка по образу Своему и по подобію.

Законность всѣхъ этихъ выводовъ нисколько не нарушается тѣмъ, что свобода человѣческой личности сильно ограничена, а отправленія нашего сознающаго „я" тѣсно и непосредственно связаны съ физіологическими процессами нашего тѣла. Уничтожьте всѣ эти ограниченія и человѣческая личность станетъ абсолютною, т. е. она перестанетъ быть тѣмъ, чѣмъ она есть, или вѣрнѣе—она совсѣмъ перестанетъ существовать, потому что при абсолютизмѣ Сущаго существованіе внѣ его другаго абсолютнаго начала невозможно. Въ этомъ ограниченіи частной личности заключается возможность, а слѣдовательно—до извѣстной степени—и смыслъ ея бытія. Но ограниченіе человѣческой личности не такъ велико, что бы оно совершенно парализовало ея свободу; это ограниченіе главною силою своей тяжести па-

даетъ на количественную, а не на качественную сторону человѣческой свободы. Для того, что бы смыслъ бытія частной личности достигался, достаточно, что бы человѣкъ въ своемъ самосознаніи могъ сказать: „я въ данномъ единичномъ случаѣ поступилъ такимъ образомъ; но я *могъ* поступить и иначе". Но, утверждая, что наличной свободы достаточно для того, что бы человѣческая личность могла оправдать смыслъ своего бытія, философствующая мысль, очевидно, выдвигать вопросъ о смыслѣ человѣческаго бытія; а такъ какъ истинный смыслъ всякаго частнаго бытія опредѣляется его цѣлью, то настоящій вопросъ, очевидно, сводится къ вопросу о *цѣли* человѣческаго бытія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о цѣли бытія всего міра явленій, потому что человѣкъ является лишь высшею завершительною ступенью въ этомъ мірѣ.

Но прежде чѣмъ приступать къ анализу этого вопроса, необходимо сдѣлать слѣдующую оговорку. Всякая цѣль непремѣнно предполагаетъ сознательно возникшую идею и свободно и намѣренно поставленную задачу. Вотъ почему вопросъ о цѣли можетъ имѣть законное мѣсто лишь въ философской системѣ, признающей первопричиною всякаго бытія начало личное, свободное и разумное. Въ системахъ же матеріалистическихъ, гдѣ все объясняется случайнымъ сплетѣніемъ причинъ и слѣдствій, тамъ можетъ быть рѣчь лишь о *результатѣ* такого сплетенія, который признается такою же случайностью, какъ случайны и породившія его причины. Это же въ извѣстной степени слѣдуетъ сказать даже о системахъ съ пантеистическою основою. Хотя по духу этихъ системъ міровая жизнь есть процессъ постепеннаго воплощенія разумной идеи, но эта разумность сознается лишь въ результатѣ процесса, тогда какъ цѣль, по точному смыслу этого понятія, должно быть сознана и поставлена въ началѣ процесса; самый же процессъ въ этомъ случаѣ является лишь разумнымъ примѣне-

ніемъ средствъ къ осуществленію сознательно поставленной цѣли. Итакъ, въ чемъ же заключается смыслъ и цѣль человѣческаго бытія?

Такъ какъ источникомъ всякаго бытія являетя Сущее, то въ Немъ, въ его свойствахъ и качествахъ, и слѣдуетъ искать отвѣта на позставленный вопросъ. Изъ тѣхъ свойствъ Сущаго, съ которыми мы уже успѣли познакомиться, ни одно не содержитъ въ себѣ достаточнаго основанія для рѣшенія этого вопроса. Всѣ эти свойства говорятъ лишь о томъ, что Сущее могло создать и дѣйствительно создало міръ явленій и въ вѣнцѣ его—человѣка, но они нично не говорнтъ о томъ, чѣмъ именно Сущее мотивировалось въ этомъ Своемъ творческомъ актѣ, который мы до этого времени разсматривали, если можно такъ выразиться, лишь въ его технической стороны, не касаясь стороны нравственной. Но Сущему принадлежитъ еще новое свойство, котораго мы до этого времени не касались, но которому въ данномъ случаѣ принадлежитъ рѣшающее значеніе: это свойство есть любовь. Съ этимъ свойствомъ изслѣдущая мысль знакомится тѣмъ же путемъ, какимъ она знакомилась и съ другими свойствами Сущаго, т. е. путемъ наблюденія надъ міромъ явленій, въ которомъ любовь разлита такимъ же всеобщимъ закономъ, какъ и другіе общіе законы міровой жизни. Для нашей цѣли нѣтъ нужды слѣдить за закономъ любви въ нисшихъ формахъ его проявленіе, какъ онъ даетъ о себѣ знать въ мірѣ неорганиченномъ и животномъ. Мы прямо обратимся къ человѣку, какъ существу, созданному по образу и подобію Сущаго, а поэтому въ болѣе живой и въ болѣе отчетливой формѣ отражающему въ себѣ законы сего послѣдняго. Итакъ, что же такое любовь, какъ она даетъ о себѣ знать въ человѣкѣ, какъ въ существѣ попреимуществу духовно-нравственномъ?

Анализируя это понятіе, мы прежде всего находимъ, что любовь есть чувство альтруистическое, и какъ таковое,

оно непремѣннымъ условіемъ своего проявленія ставитъ фактъ существованія покрайней мѣрѣ двухъ субъектовъ. Вотъ почему первое, общее, опредѣленіе любви будетъ таково: любовь есть чувство, которымъ сопровождается взаимное отношеніе двухъ или многихъ субъектовъ. Продолжая анализъ дальше, мы находимъ, что чувство любви покоится, говоря вообще, на потребности субъекта въ другомъ субъектѣ. Но эта потребность въ своемъ проявленіи можетъ принять двоякое направленіе: во-первыхъ, одинъ субъектъ можетъ чувствовать потребность въ другомъ субъектѣ, какъ въ средствѣ для достиженія своего личнаго блага; во-вторыхъ, одинъ субъектъ можетъ чувствовать потребность въ другомъ субъектѣ, какъ въ объектѣ, на который онъ самъ могъ бы распространять благо. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ эгоизмомъ, во второмъ случаѣ—съ альтруизмомъ, т. е. съ любовью. Чувство удовольствія, съ какимъ любящій субъектъ стремится къ облагодѣтельствованію другаго субъекта, подало поводъ нѣкоторымъ мыслителямъ сводить любовь къ эгоизму. Для устраненія такого смѣшенія понятій, любовь должна быть опредѣлена такъ: любовь есть чувство потребности одного субъекта въ другомъ субъектѣ, какъ въ объектѣ для распространенія на него блага, потребности, доходящей до полнаго самопожертвованія. „Больши сея любве никто же иматъ, да кто душу свою положитъ за други своя“ (Іоан. XV, 13). Здѣсь со всею очевидностью выступаетъ различіе между любовью и эгоизмомъ: эгоизмъ требуетъ жертвы, а любовь сама приноситъ ее. Но почему же объектомъ для распространенія любви непремѣнно долженъ быть субъектъ? Потому, что только личность, т. е. существо сознающее и волящее, можетъ, во-первыхъ, сознательно воспринять, понять и оцѣнить изливаемое на нее благо; во-вторыхъ, только личность на любовь можетъ отвѣтить любовью же, т. е. такимъ

же безкористнымъ движеніемъ; а любовь требуетъ взаимности; ею она питается; такова природа любви.

Обращаясь теперь къ Сущему, мы легко поймемъ, что рожденіе Сына, извожденіе Духа и созданіе человѣка — все это есть плодъ Божественной любви. Въ рожденіи Сына и извожденіи Духа, вообще, во взаимномъ отношеніи лицъ Св. Троицы, любовь Сущаго нашла для себя, если можно такъ выразиться, внутреннее примѣненіе; въ созданіи человѣка таже любовь проявилась, такъ сказать, во внѣ. Теперь не трудно понять, въ чемъ заключается цѣль и смыслъ человѣческаго бытія: человѣкъ созданъ, съ одной стороны, для излиянія на него Божественной любви въ видѣ блага, съ другой стороны—для взаимной любви къ Богу и ближнему. Понятнымъ также становится теперь цѣль и смыслъ и всего остальнаго міра явленій: во-первыхъ, своимъ поступательнымъ развитіямъ міръ явленій подготовилъ условія для возникновенія человѣческой личности; во вторыхъ, онъ составляетъ среду, въ которой живетъ и дѣйствуетъ человѣческая личность. Словомъ, міръ созданъ ради человѣка и для человѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ и самый процессъ міровой жизни перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ представляютъ его эмпирики эволюціонисты: онъ уже не есть случайное сплетеніе причинъ и слѣдствій; а есть рядъ сочетанія законовъ, совершающійся по идеямъ божественнаго разума и направляемый божественною волею къ извѣстной цѣли. Такъ устанавливается понятіе о божественномъ Промыслѣ. Изъ сказаннаго видно, что эмпирики эволюціонисты вѣрно подмѣтили фактъ поступательнаго движенія въ развитіи міроваго процесса; но они не поняли его высшаго смысла; не поняли потому, что съ грубо эмпирической точки зрѣнія онъ и не можетъ быть понятъ.

Въ своемъ стремленіи объяснить всѣ формы жизни путемъ естественнаго генетическаго перерожденія нисшихъ формъ въ высшія, эволюціонизмъ встрѣчаетъ немало за-

трудненій, изъ которыхъ самыми серьезными, повидимому признаются тѣ, которыя выступаютъ въ началѣ и въ концѣ его системы: въ началѣ онъ нуждается въ постороннемъ толчкѣ, который бы привелъ міровой механизмъ въ движеніе, въ концѣ онъ отчаевается въ возможности справиться съ вопросомъ о происхожденіи сознанія изъ безсознательнаго начала. Что касается перваго затрудения, то едва-ли его можно назвать серьезнымъ: нѣтъ необходимости приводить въ движеніе то, чего никто никогда не останавливалъ. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи не движеніе, а именно покой долженъ признаваться первичнымъ состояніемъ міровыхъ стихій? Вѣдь самое понятіе о покоѣ пріобрѣтается нами изъ весьма сомнительнаго источника. Покой есть понятіе относительное: истиннаго, абсолютнаго, покоя, какъ уже раньше было доказано, нигдѣ нѣтъ и его никто не знаетъ. Серьезный анализъ мысли уже со временъ Гераклита призналъ, что всѣ вещи находятся въ постоянномъ теченіи, въ постоянномъ движеніи, и что наблюдаемый нами покой есть призракъ. Вотъ почему въ отвѣтъ на требованіе указать толчекъ, выведшій міровой механизмъ изъ первичнаго покоя, эволюціонизмъ съ одинаковымъ правомъ можетъ предъявить такое же требованіе—указать предварительно такой толчекъ, который остановилъ движеніе того же механизма. Для эмпирической науки, насколько она вѣрна самой себѣ, достаточно констатировать фактъ вѣчнаго движенія и объявить его неотъемлемою принадлежностью той стихіи, которую она предположительно кладетъ въ основу всякаго бытія.—Другое дѣло вопросъ о происхожденіи сознанія. Пусть эволюціонизмъ съ логическою принудительностію докажетъ фактъ естественнаго перехода отъ неорганическаго царства къ органическому, отъ растительнаго къ животному; пусть онъ наглядно докажетъ возможность перерожденія видовъ въ предѣлахъ каждаго изъ этихъ царствъ; но пока онъ не докажетъ возможность про-

исхожденія сознанія изъ безсознательнаго начала, до тѣхъ поръ теорія эволюціонизма не выйдетъ изъ состоянія простой гипотезы. А между тѣмъ для всякой сильной, не затуманенной грубымъ эмпиризмомъ, философской мысли непосредственно очевидно, что справиться съ этимъ вопросомъ эволюціонизмъ не въ состояніи. Сознаніе и безсознательность, духъ и матерія, это не два вида, подчиненные одному роду: это два отдѣльныхъ порядка явленій, существенно отличныхъ другъ отъ друга по своему типу. Вотъ почему съ увѣренностью можно утверждать, что отъ эволюціонизма для науки останется лишь простая классификація явленій, осмыслить, одухотворить которую можно только съ раньше указанной точки зрѣнія. Съ указанной же точки зрѣнія, безразлично, будемъ-ли мы отношеніе между отдѣльными видами явленій представлять въ формѣ лѣстницы или въ формѣ наклонной плоскости. Разъ центръ тяжести въ міротвореніи мы изъ міра явленій переносимъ на живую, сознающую, волящую и свободную Личность, то и объясненія происхожденія порядка въ мірѣ явленій мы должны искать въ этой Личности, въ *разумной закономѣрности* Ея воли [1]).

Вообще же отношеніе нашей системы (т. е. нами излагаемой) къ успѣхамъ современнаго естествознанія таково. Духъ и матерія—это два порядка явленій, существующихъ параллельно другъ другу, хотя въ процессѣ своего проявленія обыкновенно стоящихъ между собою въ причинной свя-

---

[1]) Подчеркнутыя слова мы направляемъ противъ того воззрѣнія, которое во всемогуществѣ Божіемъ привыкло находить убѣжище для своего невѣжества. Всемогущество Божіе нерѣдко отождествляется съ какимъ то случайнымъ произволомъ, а потому всякая попытка осмыслить, освѣтить единствомъ разумно сознанной идеи проявленіе воли Божіей признается чуть-ли не преступленіемъ. Воля Божія дѣйствительно всемогуща, но она и разумна, т. е. закономѣрна въ своемъ проявленіи, хотя эта закономѣрность, какъ выше доказано было, нисколько не ограничиваетъ ея абсолютной свободы.

зи. Попытка вывести духъ изъ матеріи окончилась полной неудачей. Мысль Фохтова афоризма, что „мозгъ также выдѣляетъ мысль, какъ печень выдѣляетъ желчь“, должна быть осуждена не за вытекающіе изъ нея практическіе выводы, а потому, что она представляетъ научную нелѣпость: она отыскиваетъ аналогію тамъ, гдѣ нѣтъ ничего аналогичнаго; она ставитъ въ причинную связь понятія, которыя не могутъ быть даже вообще сопоставляемы Но замѣчаемый въ мірѣ явленій дуализмъ (духъ и матерія) не можетъ однакоже быть возводимъ за предѣлы явленій міра и распространяемъ на первопричину всего существующаго; матерія не есть отдѣльная субстанція, изначала существующая наряду съ духомъ и независимо отъ него; матерія есть продуктъ духа; она есть воля, лишенная своего вольнаго характера чрезъ подчиненіе закону необходимости. Современное естествознаніе, работающее на почвѣ эмпиризма, имѣетъ дѣло съ матеріею, какъ уже съ готовымъ фактомъ, который оно разсматриваетъ отдѣльно отъ породившей его причины. Работая въ этомъ направленіи, естествознаніе достигло многихъ блестящихъ результатовъ и этимъ доказало свою научную правоспособность. Мало того. Оно много сдѣлало и для систематизаціи того частичнаго знанія, съ которымъ ему приходится имѣть дѣло: оно констатировало фактъ существованія явленій простѣйшихъ и болѣе сложныхъ, оно въ значительной степени съумѣло разобраться въ этихъ явленіяхъ, распредѣливъ ихъ по родамъ, видамъ и разновидностямъ. Но когда изъ этого блестящаго, подведеннаго подъ строго научную классификацію, матеріала, естествознаніе задумало строить систему, оно, какъ и слѣдовало ожидать, оказалось несостоятельнымъ и не пошло дальше созданія теоріи эволюціонизма.

Чтобы отчетливѣе представить себѣ научное значеніе этой теоріи, обратимся къ слѣдующему образу. Предъ нами наполненный водою громадный, поднятый вверхъ

резервуаръ, снабженный сѣтчатымъ дномъ, въ которомъ, на ряду съ микроскопическими дырочками, способными пропускать лишь мелкую пыль, встрѣчаются широкія отверстія, пропускающія массивныя струи воды. Представимъ теперь себѣ положеніе человѣка, который задался цѣлью наблюдать за падающимъ изъ резервуара дождемъ, незная условій его происхожденія. Онъ, съ одной стороны, видитъ микроскопическую пыль, съ другой стороны—очень крупныя капли; а между этими двумя крайними формами замѣчаетъ массу такихъ, которыя по своей величинѣ легко могутъ быть размѣщены между этими крайними точками, составляя какъ бы естественный переходъ отъ мелкихъ къ крупнымъ. Наблюдая, далѣе, за свойствомъ воды, онъ замѣчаетъ, что природа ея не препятствуетъ мелкимъ частичкамъ соединиться въ крупныя, а этимъ послѣднимъ опять разлагаться въ мелкія. Принимая все это во вниманіе, онъ строитъ слѣдующую гипотезу Вверху гдѣ то есть туманъ, образующіе который микроскопическіе пузырьки, охлаждаясь, соединяются въ болѣе крупныя частицы, а эти послѣднія въ еще болѣе крупныя и т. д. Гипотеза эта, какъ видите, сама по себѣ правдоподобна, такъ какъ въ основаніе ея положенъ результатъ вполнѣ научнаго наблюденія, и тѣмъ не менѣе въ дѣйствительности она представляетъ крупную ошибку. Но какъ доказать ея ошибочность. Вы можете указать на то, что наблюдатель не видѣлъ собственными глазами, какъ мелкіе пузырьки воды соединяются въ крупныя капли; но онъ совершенно законно можетъ отвѣтить на это, что соединеніе происходитъ въ верхнихъ сферахъ, гдѣ наблюденіе для него недоступно. Очевидно, что для разоблаченія ошибки необходимо поднять наблюдателя на такую высоту, съ которой онъ собственными глазами увидѣлъ бы, что источникомъ дождя въ данномъ случаѣ служитъ не туманъ, а цѣлый бассейнъ воды съ сѣтчатымъ дномъ. Нѣчто аналогичное представляетъ намъ современная эмпирическая

наука съ ея гипотезой эволюціанизма. Современный эмпирикъ, анализируя, положимъ, какой нибудь сложный организмъ, находитъ что онъ состоитъ изъ сотень милліардовъ микроскопическихъ клѣточекъ, аналогичныя которымъ онъ находитъ существующими внѣ этого организма въ видѣ какой нибудь протоплазмы, инфузоріи, амебы и т. д; онъ, далѣе, находитъ, что между этими двумя крайними предѣлами есть цѣлая масса другихъ организмовъ, которые и по своему составу и по своей внѣшней формѣ представляютъ, повидимому, совершенно естественный переходъ отъ простѣйшихъ формъ жизни къ болѣе сложнымъ. Замѣчая, далѣе, что отдѣльные организмы рождаются, развиваются и разрушаются и что все вообще въ мірѣ подчинено закону движенія онъ совершенно правдоподобно заключаетъ, что наблюдаемый міръ явленій произошелъ путемъ перехода простѣйшихъ формъ жизни въ болѣе сложныя и что переходъ этотъ совершился подъ воздѣйствіемъ тѣхъ же силъ и законовъ, дѣйствіе которыхъ онъ и теперь наблюдаетъ на каждомъ шагу. Напрасно вы будете возражать ему, что онъ никогда не видѣлъ, какъ изъ органической природы зараждается неорганическая, или какъ отъ обезьяны рождается человѣкъ. На это онъ съ покойною совѣстью отвѣтитъ, что подобныя метаморфозы теперь не происходятъ потому, что творческія силы природы теперь ослабѣли; а что такое перерожденіе прежде происходило, это онъ надѣется доказать хотя бы, на примѣръ, при помощи палеонтологіи, которая еще не сказала своего послѣдняго слова и отъ которой де слѣдуетъ еще ждать многаго. И онъ, конечно, по своему будетъ правъ. Слабость теоріи эволюціонизма заключается не въ ея внутреннемъ противорѣчіи, разоблаченіе котораго имѣетъ роковое послѣдствіе для всякой гипотезы, а въ существованіи нѣсколькихъ неразрѣшенныхъ проблемъ, на разрѣшеніе которыхъ ея представители еще не потеряли надежды. Вотъ почему бороться съ эмпириками эволюціонистами ихъ соб-

ственнымъ оружіемъ—это тоже, что переливать изъ пустаго въ порожнее. Тутъ вся бѣда заключается въ узкости точки зрѣнія, въ умственной близорукости, которая непозволяетъ видѣть дальше того, что находится непосредственно предъ глазами. Если хотите разочаровать эмпирика въ его надеждахъ и обратить его въ свою вѣру, поднимите его сознаніе на такую философскую высоту, что бы онъ могъ, такъ сказать, взглянуть на изслѣдуемый имъ міръ явленій съ высоты птичьяго полета, укажите ему такую точку зрѣнія, съ которой онъ могъ бы понять, что кромѣ тѣхъ силъ, съ которыми онъ имѣетъ дѣло, есть еще высшая сила, которая даетъ направленіе частнымъ силамъ, дѣйствующимъ по своего рода готовому трафарету, непозволяющему имъ уклоняться отъ разъ установленной нормы. Чтобы эмпирикъ-эволюціонистъ могъ отказаться, хотя бы напримѣръ, отъ своей вѣры въ перерожденіе видовъ путемъ случайнаго механическаго подбора, необходимо, чтобы онъ понялъ, что всѣ сочетанія силъ, начиная отъ простѣйшаго атома и оканчивая самыми сложными явленіями, есть ничто иное, какъ извѣстная комбинація законовъ, совершающаяся по идеямъ волящаго Разума, въ которомъ эти идеи даны уже готовыми, какъ въ своего рода трафаретѣ. А такъ какъ виды и разновидности суть лишь отраженія идей волящаго Разума, то нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что въ актѣ творенія первые могли сразу же получать тотъ законченный и опредѣленный видъ, въ какомъ мы наблюдаемъ ихъ въ настоящее время. Другими словами, отчужденная воля Сущаго, формируясь и переходя изъ хаотическаго состоянія, въ которое она первоначально приведена была закономъ отчужденія, къ опредѣленнымъ формамъ, могла сразу принимать тѣ округленныя и законченныя границы, какія мы наблюдаемъ и теперь. Число видовъ и разновидностей первоначально могло быть больше, формы ихъ могли быть разнообразнѣе, но ихъ типичныя особенности могли быть тѣже

самые. Нужно помнить, что и данные опыта далеко не такъ рѣшительно говорятъ въ пользу перерожденія видовъ, какъ это часто утверждаютъ. Кто не чужія слова повторяетъ, а самъ производилъ опыты, того трудно убѣдить хотя бы, напримѣръ, въ томъ, что такія голубиныя разновидности, какъ англійскій альмонъ, дутышъ, трубчатый—произошли путемъ перерожденія отъ columba livia. Ему очень трудно понять, почему всѣ эти и имъ подобныя разновидности имѣютъ меньше права на исконно-самостоятельное существованіе, чѣмъ лѣсной дикарь. Мысль, что все въ мірѣ первоначально было несовершенно и потомъ постепенно совершенствовалось, съ точки зрѣнія нашей системы должна быть отвергнута, такъ какъ она предполагаетъ, что Сущее въ актѣ твореная шло какъ бы ощупью, что согласно съ пантистическимъ взглядомъ на абсолютное, но несогласно съ установленнымъ понятіемъ о Сущемъ. Все, что только выходило изъ рукъ Творца, сразу въ своемъ родѣ было совершенно, потому что оно вполнѣ соотвѣтствовало той цѣли, для которой предназначалось. Вообще, нужно помнить, что совершенство и несовершенство въ разсматриваемомъ смыслѣ—понятія относительныя. Совершеннѣйшимъ существомъ на землѣ считается человѣкъ; а поставьте его въ условія существованія рыбы и онъ окажется менѣе совершеннымъ, чѣмъ любое изъ земноводныхъ. Истинное прогрессивное совершенствованіе происходитъ лишь въ одной области, именно, въ области жизни человѣческаго духа; но это другой вопросъ, о которомъ рѣчь будетъ въ своемъ мѣстѣ. Вообще, при разборѣ теоріи эволюціонизма критика должна быть направлена не на проповѣдуемую этой теоріей мысль о процессѣ развитія, а на идею слѣпой случайности, которая якобы руководитъ этимъ процессомъ. Слѣпая случайность не можетъ быть примприма съ богословскимъ понятіемъ о Сущемъ и должна быть безусловно отвергнута, какъ рѣшительно не примиримая съ нимъ. Идея же разви-

тія, допускающая мысль о перерожденіи видовъ, сама по себѣ представляетъ совершенно невинную догадку, одинаково пріемлемую и наукою и богословіемъ, потому что она нисколько непротиворѣчитъ богословскому понятію о премудрости Божіей: пути премудрости Божіей неисповѣдимы. Премудрости Божіей отвѣчаетъ не тотъ порядокъ міротворенія, какой желалъ бы навязать ей человѣка, а тотъ, который соотвѣтствуетъ природѣ внутренняго строя Сущаго, къ уразумѣнію которой частное пониманіе можетъ стремиться безъ надежды, вслѣдствіе своей ограниченности когда нибудь постигнуть ее въ совершенствѣ.

Прежде чѣмъ двигаться впередъ въ развитіи системы своевременно будетъ сказать нѣсколько словъ еще по слѣдующему вопросу. Раньше было замѣчено, что своимъ поступательнымъ движеніемъ міръ явленій, во первыхъ, подготовилъ условія для возникновенія человѣческой личности, во-вторыхъ, онъ создалъ ту среду, въ которой живетъ и дѣйствуетъ эта личность. Мало того. Мы даже выразились, что самая возможность человѣческой личности, какъ таковой, находится въ причинной связи съ тѣми условіями, въ которыя она поставлена ограничивающею ее матеріальностью окружающей среды. Здѣсь прежде всего можетъ возникнуть слѣдущее недоразумѣніе. Цѣль и смыслъ міротворенія заключается въ человѣческой личности; а между тѣмъ человѣкъ, если разсматривать его съ внѣшней стороны, какъ особь среди безконечнаго ряда другихъ особей, представляетъ собою слишкомъ ничтожное явленіе сравнительно съ тѣми міровыми громадами, съ которыми знакомитъ насъ, хотя бы напримѣръ, астрономія. Сообразна-ли съ понятіемъ о премудрости и всемогуществѣ Божіемъ затрата столь громадныхъ средствъ для достиженія такой сравнительно ничтожной цѣли? Недоразумѣніе это разъяснится, если мы вспомнимъ, что человѣческая личность съ ея неудержимымъ стремленіемъ постигнуть не только всю громаду явленій

внѣшняго міра, но и Самого Бога, представляетъ собою явленіе болѣе грандіозное, болѣе величественное, чѣмъ все остальное въ этомъ мірѣ; а между тѣмъ весь этотъ міръ, предъ Богомъ, для Котораго тысяча лѣтъ какъ одинъ день, воля Котораго дѣйствуетъ внѣ условій пространства и времени и вообще—внѣ какихъ бы то ни было количественныхъ ограниченій,—предъ Богомъ, говоримъ, весь этотъ міръ съ его количественною громадностью—ничто: это есть лишь одинъ моментъ въ движеніи Божественной воли.

Не слѣдуетъ при этомъ забывать также и слѣдующаго. Говоря, что міръ созданъ для человѣка и ради человѣка, мы имѣемъ въ виду лишь цѣль его творенія, но не касаемся силъ и средствъ, которыя затрачены были въ процессѣ творенія. А между тѣмъ извѣстно, что для достиженія одной и той же цѣли могутъ быть употреблены различныя силы и средства, а сообразно съ этимъ и результатъ можетъ получиться различный. Ради человѣка и для человѣка сооруженъ былъ и древній аѳинскій акрополь съ чудными произведеніями величайшаго на землѣ художественнаго генія, и какое нибудь убогое селеніе сѣвернаго самоѣда съ составляющими его жалкими лачугами. Гдѣ же причина столь огромной разницы въ этихъ двухъ видахъ человѣческаго творчества? Причина заключается въ различіи силъ и средствъ, затраченныхъ въ томъ и другомъ случаѣ. Міръ созданъ Богомъ, т. е. по божественному плану, божественными силами и средствами, а поэтому онъ долженъ носить на себѣ слѣды могущества и премудрости божественнаго разума, независимо отъ той цѣли, для которой онъ созданъ. Уничтожьте человѣка и міръ лишится конечной цѣли своего бытія, но не перестанетъ говорить о величіи, могуществѣ и премудрости своего Создателя. Считаемъ излишнимъ напоминать о томъ, что кромѣ нашей планеты съ живущимъ на немъ человѣкомъ есть еще цѣлыя міріады другихъ планетъ, на которыхъ теперь или послѣ живутъ или будутъ жить подобные

земному человѣку существа, о которыхъ тоже можно сказать, что міръ созданъ ради ихъ и для нихъ. Вообще подъ человѣкомъ въ данномъ случаѣ приходится понимать существо, обладающее специфическими особенностями человѣческой природы, независимо отъ того, гдѣ это существо находится. Вѣдь міръ явленій можетъ оказаться цѣлымъ рядомъ центровъ, созданныхъ для той же цѣли, для которой создана и наша планета. Это совершенно согласно съ понятіемъ о премудрости, всемогуществѣ и благости Божіей. Но мысль эта, взятая сама по себѣ, не содержитъ однако же въ себѣ основанія для необходимаго ея признанія, такъ какъ въ очахъ Божіихъ и одного земного человѣка можетъ оказаться достаточнымъ для того, что бы для него созданъ былъ весь остальной міръ явленій. Сущность дѣла въ данномъ случаѣ заключается въ природѣ человѣка, а не въ количествѣ человѣческихъ существъ. Въ очахъ Божіихъ и одного разумнаго существа можетъ оказаться достаточнымъ для того, чтобы на него излилась вся полнота любви и благости Божіей и чтобы, слѣдовательно, цѣль міросозданія достигалась.

Другое недоразумѣніе, которое здѣсь можетъ возникнуть, можно выразить такъ. Ограниченіе человѣческой личности матеріальностью окружающей среды мы ставимъ необходимыхъ условіемъ ея бытія; безъ этого ограниченія человѣческая личность перестала бы быть тѣмъ, чѣмъ она есть, т. е. стала бы абсолютною, что невозможно при существованіи абсолютной личности Сущаго. На это намъ могутъ возразить, что существуетъ цѣлый міръ безплотныхъ духовъ, существъ несомнѣнно не абсолютныхъ, но тѣмъ не менѣе не ограниченныхъ условіями матеріальности. Въ отвѣтъ на это прежде всего замѣтимъ, что ученіе о безплотныхъ духахъ, какъ существахъ, непринадлежащихъ здѣшнему міру, не можетъ входить въ систему, пытающуюся воспроизвести, если можно такъ выразиться, логику міра здѣш-

няго, въ процессѣ жизни котораго они не составляютъ естественнаго необходимаго звена. И бытописатель Моисей, въ разсказѣ о шести дняхъ Творенія прямо не упоминаетъ о твореніи ангеловъ; о существованіи ихъ и объ отношеніи ихъ къ Богу и человѣку, мы узнаемъ изъ другихъ источниковъ откровенія. Принадлежа иному міру явленій, безплотные духи и подчинены условіямъ этого міра, которыя точно также подвергаютъ ихъ извѣстному ограниченію, какъ условія нашего міра подвергаютъ ограниченію свободную по природѣ волю человѣка. А что безплодные духи въ своихъ свойствахъ и качествахъ ограничены, объ этомъ мы знаемъ хотя бы напр. изъ ученія Церкви о паденіи нѣкоторыхъ изъ нихъ.

Обращаемся къ дальнѣйшему развитію системы.

Выше было установлено, что человѣкъ—вѣнецъ, цѣль и смыслъ міра творенія—созданъ для блага Въ чемъ же заключается истинное благо и какими средствами располагаетъ человѣкъ для достиженія его? Для полноты изслѣдованія вопроса полезно будетъ предварительно разсмотрѣть его съ отрицательной стороны.

Исторія развитія человѣческой мысли знаетъ не мало явленій, показывающихъ, что человѣкъ способенъ отрицать самую возможность существованія блага или счастья. Анализъ такихъ явленій показываетъ, что подобный скептицизмъ, переходящій иногда въ полный пессимизмъ, можетъ происходить отъ двухъ причинъ: физіологической и моральной. Физіологическая причина пессимизма состоитъ въ ослабленіи жизненныхъ инстинктовъ и въ подавленіи чувства жизнерадостности. Въ организмѣ, страдающемъ такою болѣзнію, возникаетъ цѣлый рядъ мрачныхъ чувствъ, которыя подавляютъ радостное настроеніе духа и даютъ торжество мрачнымъ мыслямъ. Моральная причина пессимизма состоитъ или въ полной утратѣ вѣры въ возможность счастья вообще, или въ утратѣ надежды на возможность дости-

женія его для человѣка. Соединеніе этихъ двухъ причинъ (физической и моральной) нерѣдко ведетъ къ самоубійству, которое въ такомъ случаѣ является высшей формой проявленія пессимизма. Пессимизмъ бываетъ, далѣе, или единоличный, когда имъ страдаютъ отдѣльныя, случайно встрѣчающіяся личности, или массовой, коллективный, овладѣвающій цѣлымъ народомъ, или покрайней мѣрѣ многими его представителями. Массовой пессимизмъ появляется у народа обыкновенно на закатѣ дней его культурно-исторической жизни. Причина его заключается, съ одной стороны, въ истощеніи стихійныхъ жизненныхъ силъ, растраченныхъ въ культурно историческомъ процессѣ, съ другой стороны, въ утратѣ вѣры въ высшіе идеалы, къ осуществленію которыхъ народъ стремился и которые поддерживали его въ его жизненномъ подвигѣ. Къ подобному принципіальному пессимизму, выступающему въ формѣ разочарованія, способенъ только народъ глубокій, серьезный, богатый духовными силами, но поставленный въ условія, не позволяющія ему почему нибудь отыскать путь къ вѣрѣ въ вѣчный идеалъ, т. е. къ вѣрѣ въ истиннаго Бога. Блестящій примѣръ въ этомъ родѣ представляетъ классическая Греція. Извѣстно, что въ системахъ всѣхъ мелкихъ представителей послѣ Сократовой философіи существенную роль играетъ вопросъ о благѣ. Но какъ онъ рѣшается тамъ? Источникъ блага одни видятъ въ истинѣ, другіе въ добродѣтели, третьи въ свободѣ духа отъ всякаго рода страстей и даже нерѣдко отъ самыхъ скромныхъ желаній и т. д. Что же касается эвдомонического начала, составляющаго несомнѣнно основной мотивъ въ дѣйствительномъ стремленіи къ счастью и существенный элементъ въ понятіи о немъ, то это начало или совершенно отрицается, или допускается съ неизбѣжной оговоркой объ умѣренности. Ясно, что классическій Грекъ, въ пору молодости своей съ юношескимъ жаромъ увлекавшійся идеаломъ художественной красоты и находившій въ красотѣ

удовлетвореніе высшимъ потребностямъ своего духа, подъ старость убѣдился, что на одномъ этомъ идеалѣ успокоиться нельзя и сталъ искать новаго идеала, новой пищи для души, новаго источника счастья, и, ненайдя послѣдняго вполнѣ, остановился на томъ, что, такъ сказать, подвергнулось подъ руку. Если же въ такомъ затруднительномъ положеніи онъ не отдался всецѣло пессимику и, не впадая въ грубый эпикуризмъ, съумѣлъ въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей удержаться на извѣстной духовной высотѣ, то это свидѣтельствуетъ лишь о величіи его богатаго дарованіями духа. Нѣчто аналогичное мы встрѣчаемъ и въ современномъ направленіи европейской мысли, по крайней мѣрѣ въ той ея части, которая развилась въ отрицательномъ къ христіанству направленіи. По мнѣнію такихъ крупныхъ представителей европейской мысли, какъ Вольтеръ, Шопенгауеръ, Ренанъ и имъ подобные, дѣйствительнаго счастія нѣтъ и быть не можетъ: счастье существуетъ или въ идеализированныхъ воспоминаніяхъ о прошломъ, или въ мечтахъ о лучшемъ будущемъ. Словомъ, счастье, поэтому воззрѣнію, возможно лишь для наивныхъ глупцовъ.

Но ясно, что если всемогущая, премудрая и любвеобильная воля Сущаго создала человѣка для блага, то слѣдовательно счастье для него возможно и при томъ счастье дѣйствительное и полное. Итакъ, въ чемъ же заключается счастье и при какихъ условіяхъ оно достижимо?

Для обозначенія различныхъ степеней и оттѣнковъ счастья мы употребляемъ выраженія: довольство, пріятность, радость, удовольствіе, наслажденіе, блаженство и пр. Изъ этого видно, что, по нашему непосредственному сознанію, основную стихію счастья составляетъ чувство пріятнаго, жизнерадостнаго, т. е. начало чисто эдемоническое. Но что бы это начало дѣйствительно послужило источникомъ для истиннаго и полнаго счастья, необходимо, чтобы оно, во первыхъ, охватывало все существо человѣка, во вторыхъ,

чтобы оно отличалось высокою интенсивностью, въ третьихъ, чтобы оно сопровождалось вѣрою въ возвышенный идеалъ, въ стремленіи къ которому человѣкъ могъ бы переходить изъ одного состоянія въ другое, прогрессируя такъ до безконечности, въ четвертыхъ, наконецъ, необходимо, чтобы оно сопровождалось надеждою на осуществленіе этого идеала. Не трудно понять, что началомъ, удовлетворяющимъ всѣмъ этимъ требованіямъ, можетъ быть только живая, дѣятельная любовь. Только въ любви человѣкъ можетъ найти дѣйствительное и полное упоеніе счастьемъ. Положеніе это требуетъ разъясненія.

Раньше, говоря о любви, какъ о побужденіи къ міротворенію, мы сказали, что любовь есть потребность субъекта въ другомъ субъектѣ, какъ въ объектѣ для распространенія на него блага; а поэтому любовь, не требуя для себя жертвы, сама приноситъ ее. Различные стороны и оттѣнки послѣдняго положенія прекрасно изображены ап. Павломъ въ слѣдующихъ словахъ: „Любовь, говоритъ Апостолъ, долго терпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не исчетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ, все переноситъ“ (1 Кор. XIII, 4—7). Но есть у того же Апостола изображеніе и другой, еще болѣе замѣчательной, стороны любви. „Если, говоритъ онъ, я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю; то я мѣдь звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви; то я *ничто*“ (ст. 1—2). Итакъ (предполагая діалектически), человѣкъ можетъ обладать высочайшимъ знаніемъ, можетъ при помощи вѣры проявлять въ отношеніи къ силамъ природы величайшее могущество, и при всемъ этомъ, если онъ не имѣетъ любви, онъ будетъ оставаться жалкимъ ни-

чтожествомъ. Почему же именно любовь поднимаетъ человѣка изъ ничтожества и возводитъ его на степень могущественнѣйшаго существа во вселенной? Мы видѣли, что человѣкъ есть плодъ божественной любви; любовь его породила, въ любви заключается источникъ его силы и могущества; въ ней высшій, конечный, смыслъ его бытія; въ любви истинный источникъ его счастья, его блага. И это совершенно естественно и понятно. Отторгнутый закономъ отчужденія на противоположный, такъ сказать, полюсъ отъ Первоисточника духовнаго свѣта, теплоты, силы и могущества, въ любви, руководимой вѣрою и подкрѣпляемой надеждой, человѣкъ находитъ могущественное средство для соединенія съ Нимъ. Выражаясь языкомъ грубаго эмпиризма, волевыя движенія человѣческой личности, подобно проволочнымъ нитямъ, прорѣзывая, такъ сказать, весь этотъ плотяный міръ, вводятъ человѣческую личность въ непосредственное общеніе съ Личностью абсолютною, отъ которой первая и почерпаетъ силы, возводящія ее изъ ничтожнаго праха на степень величайшаго могущества. Специфическое дѣйствіе любви въ данномъ случаѣ состоитъ собственно въ томъ, что человѣческая любовь, вступая во взаимодѣйствіе съ любовью божественною, въ этой гармоніи находитъ для себя источникъ свѣта и теплоты, освѣщаясь и согрѣваясь которымъ, человѣкъ перестаетъ быть „звучащею мѣдью“, а становится нравственнымъ существомъ, способнымъ, такъ сказать, упиваться счастьемъ, отъ изливаемой на него безграничной божественной любви. Получаемое изъ такого источника счастье не есть мечта воображенія, а есть настоящая дѣйствительность, которая также безпредѣльна, какъ безпредѣльна сама истинная любовь. А „Любовь, по превосходному выраженію ап. Павла, никогда неперестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится“ (тамъ же, ст. 8).

Но хотя любовь и есть сила великая и благотворная; но всеже она сила темная. Темная въ томъ смыслѣ, что, направляя человѣка къ источнику счастья, свѣта и теплоты, она все же не называетъ прямо его предмета. Такое высшее освѣщеніе любовь находитъ въ вѣрѣ. Итакъ, что же такое вѣра?

Въ свое время со всею отчетливостью уяснено было понятіе о вѣрѣ и указано было ея отношеніе къ знанію. Все тогда сказанное можетъ быть сведено къ слѣдующимъ основнымъ положеніямъ: 1) въ вѣрѣ познающій субъектъ *непосредственно* воспринимаетъ то, что дано во внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ; въ знаніи онъ занимается лишь *логической переработкою* того, что воспринято вѣрою; 2) вѣра воспринимаетъ познаваемое въ его *живой дѣйствительности*; для знанія доступны лишь *законы* познаемаго; 3) органомъ вѣры служитъ *разумъ*, т. е. полнота силъ духа; органомъ знанія является *разсудокъ*, т. е. расчленяющая и обобщающая способность духа. Такъ устанавливается понятіе о вѣрѣ сравнительно съ понятіемъ о знаніи. Анализируя дальше понятіе о вѣрѣ, мы замѣчаемъ, что внѣшній міръ явленій въ вѣрѣ воспринимается непосредственно лишь внѣшними органами чувствъ, но не нашимъ „я“, хотя наши органы чувствъ вполнѣ пригонды для той цѣли, служить которой они предназначены; непосредственно же нашимъ сознающимъ „я“ воспринимается лишь внутренній міръ явленій, т. е. внутреннія состоянія нашего духа. Обращаясь теперь къ вѣрѣ, какъ къ орудію познанія главнаго предмета нашей любви, т. е. Сущаго, мы прежде всего напомнимъ, что матеріальная сторона въ мірѣ явленій отражаетъ въ себѣ лишь законы волящаго Разума, но не коренныя свойства природы Сущаго. Коренное свойство Сущаго, т. е. сознающая и волящая Личность, въ матеріальномъ мірѣ явленій отсутствуетъ вслѣдствіе подчиненія его закону отчужденія, выступающему въ видѣ закона необходи-

мости. Это коренное свойство Сущаго существенною стороною своей природы отражается лишь въ свободной личности человѣка, созданнаго, какъ мы видѣли, по образу и подобію Сущаго. Отсюда становится понятнымъ сравнительное значеніе внѣшней матеріальной и внутренней духовной сторонъ міра явленій, какъ данныхъ для познанія Сущаго. Непосредственное воспріятіе въ вѣрѣ внѣшней стороны міра явленій и изученіе въ знаніи ея законовъ могутъ дать намъ приблизительное понятіе лишь о всемогуществѣ и премудрости Сущаго; понятіе же о коренныхъ свойствахъ природы Сущаго мы можемъ составить лишь путемъ изученія нашего „я“, конечно настолько, насколько частное „я“ можетъ служить отраженіемъ „Я“ абсолютнаго. Но такъ какъ живая дѣйствительность природы нашего „я доступна лишь полнотѣ силъ духа, т. е. вѣрѣ, то отсюда становится понятнымъ могущественное значеніе вѣры въ дѣлѣ познанія Сущаго. Только вѣрѣ въ ея непосредственномъ воспріятіи живой дѣйствительности природы нашего „я“ доступно возможно полное познаніе коренныхъ свойствъ природы Сущаго. Но вѣра нашего „я“, предоставленная самой себѣ, могла бы остановиться на этомъ же „я“, т. е. могла бы служить его эгоизму. Вывести вѣру изъ этого состоянія и устремить ее къ Сущему можетъ только любовь, потому что только Любовь, какъ начало альтруистическое, требуетъ субъекта, существующаго внѣ насъ и отдѣльно отъ насъ. Теперь еще болѣе понятнымъ становится великій смыслъ словъ Апостола: „Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставить, а не имѣю любви, то я ничто“.

Обобщая все выше сказанное, мы получаемъ слѣдующій выводъ. Человѣкъ созданъ для блага; истинное благо человѣка заключается въ любви, руководимой вѣрой и просвѣтляемой знаніемъ. Но такъ какъ основнымъ предме-

томъ любви, вѣры и знанія служитъ Сущее, то отсюда становится ясною и основная задача человѣческихъ стремленій: задача эта состоитъ въ устремленіи всѣхъ силъ духа къ сближенію и возможно полному соединенію съ Сущимъ. Но о какомъ сближеніи и о какомъ соединеніи здѣсь можетъ быть рѣчь? Конечно не о пространственномъ. Здѣсь идетъ рѣчь о сближеніи и соединеніи двухъ личностей, изъ которыхъ каждая есть начало сознающее и волящее, а по этому въ данномъ случаѣ можетъ быть рѣчь только о сближеніи и соединеніи чисто нравственномъ, смыслъ котораго заключается въ слѣдующемъ. Предъ нами съ одной стороны выступаетъ Личность абсолютная, обладающая полнотою силъ, свойствъ и качествъ, словомъ, Личность всесовершенная; съ другой стороны предъ нами выступаетъ личность частная, созданная по образу и подобію первой, т. е. обладающая тѣми же силами, свойствами и качествами, но только не въ совершенной ихъ полнотѣ, а въ ограниченной степени, словомъ, личность несовершенная, ограниченная. Отсюда ясно, что сближеніе и соединеніе послѣдней съ первою возможно лишь подъ тѣмъ условіемъ, если личность несовершенная, отрекшись отъ того, что составляетъ ея отличительную особенность, т. е. несовершенство, постоянно будетъ стремиться къ переустроенію своего внутренняго нестроенія по совершенному строю Личности всесовершенной, другими словами,—если человѣкъ будетъ стремиться сдѣлаться также совершеннымъ, какъ совершенъ его Отецъ небесный. А такъ какъ коренное свойство всесовершенной Личности есть любовь, то преуспѣваніе въ любви и есть то необходимое условіе, при которомъ несовершенная Личность можетъ постепенно совершенствоваться и чрезъ это приближаться къ сближенію и возможно полному соединенію съ Личностью всесовершенною. Но личность частная, какъ бы она ни была совершенна, она никогда не можетъ достигнуть полнаго тождества съ Лич-

ностью абсолютною; такое тождество невозможно въ виду кореннаго, неуничтожаемаго, различія между понятіями „частнаго“ и „абсолютнаго“. Вотъ почему въ абсолютной Личности частная личность всегда будетъ находить вѣчный, никогда недосягаемый, идеалъ для своихъ стремленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчный и никогда непзсякаемый источникъ для своего счастья, своего блаженства, притомъ счастья полнаго, охватывающаго все существо частной личности и отличающагося высокою интенсивностью.

Если теперь полученный выводъ освѣтить съ точки зрѣнія чисто метафической и указать его мѣсто въ развиваемой системѣ, то онъ получитъ слѣдующій смыслъ. Міръ явленій созданъ свободною волею Сущаго подъ воздѣйсвіемъ закона отчужденія, закона центробѣжности; свободною волею человѣка, подъ воздѣйствіемъ закона любви закона центростремительности, онъ долженъ стремиться къ Сущему, какъ къ своему первоисточнику. Взаимодѣйствіемъ этихъ двухъ основныхъ законовъ міровой жизни объясняется, во-первыхъ, отдѣльное отъ Сущаго бытіе міра явленій, во вторыхъ, тѣсная связь его съ Сущимъ. Если эту мысль выразить образно, то получится слѣдующая картина. На противоположныхъ концахъ міра явленій, какъ на двухъ противоложныхъ полюсахъ, находятся двѣ личности: съ одной стороны Личность абсолютная, съ другой стороны личность частная. На взаимномъ тяготѣніи этихъ двухъ личностей въ любви основывается единство и цѣлостность мірозданія, его порядокъ, его гармонія, что будетъ совершенно понятно, если мы вспомнимъ, что частная личность одною стороною своей природы непосредственно связана съ остальнымъ міромъ явленій. Но понятно также и то, что ослабленіе любви и замѣна въ отношеніи частной личности къ Личности абсолютной альтруистическаго начала началомъ эгоистическимъ непремѣнно должно было бы повлечь за собою нарушеніе указаннаго порядка и гармоніи

и ввести въ міръ явленій начало безпорядка, дисгармоніи, смерти и разрушенія. Въ виду этого естественно возникаетъ вопросъ: достаточными-ли силами и средствами надѣлена частная личность для того, что бы она всегда и въ достаточной степени могла поддерживать въ себѣ огонь любви и своимъ не ослабѣвающимъ стремленіемъ къ абсолютной Личности могла поддерживать въ мірѣ явленій порядокъ, гармонію, жизнь, созиданіе? Если мы вспомнимъ все то, что сказано было раньше о цѣли и смыслѣ сотворенія человѣка, то отвѣтъ на этотъ вопросъ должны будемъ дать только утвердительный. Не возможно даже представить себѣ, что бы Сущее, создавшее человѣка для счастья и указавшее источникъ этого счастья въ любви къ Себѣ, въ тоже время не дало человѣку достаточныхъ силъ для поддержанія любви. И тѣмъ неменѣе печальная дѣйствительность на каждомъ шагу говоритъ намъ, что истинной любви въ человѣкѣ нѣтъ, что законъ любви нарушенъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ на каждомъ шагу мы встрѣчаемся съ фактами страданія, смерти и разрушенія. Какъ же, спрашивается, совмѣстить такое поразительное противорѣчіе между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть, между теоріей и дѣйствительностью, между закономъ и его примѣненіемъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ возможенъ только одинъ: очевидно, что въ жизни человѣка произошла какая то страшная катастрофа, которая парализовала дѣйствіе закона любви и доставила торжество эгоизму. Понять возможность такой катастрофы нетрудно.

Въ своемъ мѣстѣ достаточно выяснено было понятіе о человѣкѣ, какъ существѣ нравственно свободномъ. Какъ таковой, человѣкъ обладаетъ свободою выбора между любовью къ Богу и эгоизмомъ, или что тоже: между правдою и грѣхомъ. Въ томъ состояніи, въ какомъ человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца, онъ безусловно свободенъ былъ отъ давленія какой бы то ни-было посторонней силы, кото-

рая могла бы двигать его въ томъ или другомъ направленіи. Два основные закона міровой жизни, именно, законы центробѣжности и центростремительности, взаимно парализуя другъ друга, въ свободной человѣческой личности, какъ мы видѣли, достигаютъ полнаго равновѣсія своихъ силъ, и дать перевѣсъ одному изъ нихъ надъ другимъ всецѣло зависило отъ свободной воли человѣка. Дѣйствительность говоритъ намъ, что свободная воля человѣка наклонилась въ пользу закона цѣнтробѣжности, или что тоже: въ пользу эгоизма, въ пользу грѣха. Но какъ же это случилось? Апріорическимъ путемъ вопросъ этотъ не можетъ быть рѣшенъ, потому что фактъ паденія человѣка не вытекаетъ съ логическою принудительностію изъ понятія о человѣкѣ. Изъ понятія о человѣкѣ, какъ существѣ нравственно свободномъ, вытекаетъ лишь возможность паденія, но не его дѣйствительность: человѣкъ могъ пасть, но могъ и не пасть. Паденіе человѣка есть, слѣдовательно, фактъ историческій, и для уразумѣнія его, поэтому, необходимо навести историческую справу. Эта историческая справка дана намъ въ Откровеніи у Священнаго бытописанія Моисея [1]). Изъ этой справки мы узнаемъ, что созданному человѣку дана была заповѣдь и предписано было ему исполнить ее; но онъ не исполнилъ этого предписанія и нарушилъ заповѣдь. Познакомившись съ фактомъ, мы теперь легко можемъ понять его смыслъ. Здѣсь прежде всего бросается въ глаза

---

[1]) Въ „письмѣ къ Бунзему объ его библейскихъ трудахъ“ Хомяковъ настаиваетъ на томъ, что паденіе Адама не можетъ быть понимаемо „какъ аллегорія или символическій миѳъ“, что оно не есть „актъ каждой человѣческой личности“, словомъ, паденіе человѣка принадлежитъ не къ „міру мысли“, а „къ историческому міру человѣка на землѣ“. Правда, замѣчаетъ онъ, что „Церковь допускаетъ аллегорическій характеръ разсказа по той простой причинѣ, что событіе, происшедшее въ формахъ бытія совершенно различнаго отъ настоящаго бытія людей, могло быть только указано, а не разсказано, но она принимаетъ въ тоже время паденіе перваго человѣка и первородный грѣхъ какъ *догматъ*“. Тамъ же, стр. 378—279.

самая заповѣдь съ соединеннымъ съ нею предписаніемъ. Данная человѣку первая заповѣдь нужна была, очевидно, какъ средство вывести его изъ состоянія того нравственнаго безразличія, съ какимъ онъ появился на свѣтъ. Исполненіе этой заповѣди было, такъ сказать, первымъ дѣйствительнымъ фактомъ, въ которомъ человѣкъ подчинялъ свою волю волѣ Божественной и, выходя изъ состоянія безразличія, становился на путь нравственнаго совершенствованія. Сообразно съ слабостью силъ человѣка—младенца и заповѣдь ему дана была легкая Легкость этой заповѣди тѣмъ рѣзче бросается въ глаза, что, хотя воля человѣка еще и неукрѣплена была въ добрѣ, но, неомраченный грѣхомъ, онъ со всею ясностію долженъ былъ сознавать цѣль и смыслъ своего назначенія и съ дѣтскою воспріимчивостью долженъ былъ испытывать обаяніе изливавшейся на него Божественной любви. И тѣмъ не менѣе человѣкъ неустоялъ въ добрѣ и палъ. Поводомъ къ паденію послужилъ пришедшій извнѣ соблазнъ. Но незначитъли это, что со стороны соблазнителя произведено было насиліе надъ человѣкомъ? Нѣтъ, насилія въ соблазнѣ невидно и слѣда. Сущность соблазна состоитъ въ томъ, что соблазнитель закону любви противопоставилъ законъ эгоизма, предоставляя свободной волѣ человѣка стать на сторону того или другаго. Человѣкъ добровольно сталъ на сторону эгоизма: онъ отвергъ любовь Божію со всѣми благодѣтельными послѣдствіями ея для себя, вывелъ свою волю изъ подчиненія волѣ Божіей, и, согласно обѣщанію соблазнителя, захотѣлъ самъ сдѣлатся Богомъ, т. е. рѣшилъ поставить свою волю закономъ не только для себя, но и для міра явленій. Такимъ образомъ первобытный грѣхъ это есть актъ свободной воли, „возмутившейся противъ Бога“, это есть „эгоизмъ твари, предпочитающей себя Богу“, словомъ, это есть „произвольное удаленіе отъ

Бога“ [1]). Таковъ истинный смыслъ этой великой, и поистинѣ страшной, катострофы. Постараемся же присмотрѣться къ ея послѣдствіямъ.

До паденія человѣка въ мірѣ дѣйствовала одна воля Божія, которая была для него единственнымъ закономъ. По этому закону міръ былъ созданъ, имъ онъ и существовалъ. Такъ какъ законъ этотъ всегда и вездѣ дѣйствовалъ согласно съ самимъ собою, то онъ являлся для міра источникомъ гармоніи, жизни, созиданія. Съ паденіемъ человѣка въ мірѣ появилась новая сила сознающая, волящая и свободная, которая, не подчинясь закону воли Божіей, стала къ этому закону, если можно такъ выразиться, въ оппозицію и начала дѣйствовать въ разрѣзъ съ нимъ. Каковы бы ни были свойства и качества этой силы, но, дѣйствуя враждебно закону воли Божіей, она неизбѣжно должна была стать въ отношеніи къ послѣднему началомъ разрушающимъ. Непосредственнымъ слѣдствіемъ такой враждебной настроенности этой силы было то, что вездѣ, куда только она въ состояніи была проникнуть, вмѣсто прежней гармоніи, жизни и созиданія, должна была появиться дизгармонія, смерть и разрушеніе. Но такъ какъ эта сила оказалась центральною въ мірѣ явленій, центральною въ томъ смыслѣ, что въ ней, какъ въ явленіи въ высшей степени сложномъ, въ большей или меньшей степени воспроизведено было сочетаніе всѣхъ частныхъ законовъ міровой жизни,— то понятно, что ея разрушительное дѣйствіе въ большей или меньшей степени должно было отразиться на всемъ мірѣ явленій. Грѣхопаденіе человѣка въ этомъ отношеніи можетъ быть сравнено съ порчей центральной части сложнаго механизма. Таково было слѣдствіе грѣхопаденіе человѣка для міра явленій.

---

[1]) Тамъ же, стр. 225, 282

Но было и другое, еще болѣе важное, слѣдствіе. Мы видѣли, что міръ созданъ для человѣка и ради человѣка; а человѣкъ созданъ для счастья, счастье же человѣка заключается въ любви. Съ уничтоженіемъ въ себѣ любви, человѣкъ естественно уничтожалъ единственный источникъ своего счастья и обрекалъ себя на страданіе и вѣчную гибель; а вмѣстѣ съ этимъ разрушался и весь планъ мірозданія Божія. Но такъ какъ этотъ планъ былъ плодомъ любви Божіей, то съ разрушеніемъ его, при естественномъ теченіи дѣлъ, должно было прекратиться дѣйствіе въ мірѣ послѣдней и на мѣсто любви должна была выступить правда Божія съ ея неумолимою послѣдовательностію. И если бы жизнь пошла тѣмъ путемъ, на который поставилъ ее человѣкъ своимъ грѣхопаденіемъ, то правда Божія совершилась бы и человѣкъ неизбѣжно обреченъ былъ бы на вѣчную гибель. Но новая историческая справка говоритъ намъ, что на дѣлѣ случилось не такъ. Почему же? Потому что любовь Божія безконечна. Отвергнутая человѣкомъ, она, въ силу своей безпредѣльности, не перестала дѣйствовать въ отношеніи къ нему, и въ тотъ самый моментъ, когда надъ падшимъ человѣкомъ произносился приговоръ правды Божіей, любовь Божія согрѣла его омертвѣвшую отъ безотраднаго состоянія душу и подала ему надежду на спасеніе. Съ этого мгновенія надежда сдѣлалась для человѣка спасительнымъ якоремъ. Оскудѣвшая любовь и затемненная вѣра получили свое подкрѣпленіе въ надеждѣ, которая должна была сдѣлаться въ жизни человѣка основною руководящею силою и вмѣстѣ съ тѣмъ, на ряду съ вѣрою и любовью, стать главною его добродѣтелью.

Итакъ, падшему человѣку обѣщано было спасеніе. Откуда же оно могло придти и какимъ путемъ оно должно было совершиться?

Первая мысль, которая естественно рождается въ сознаніи въ виду этого вопроса, такова. Человѣкъ палъ своею

доброю волею; не могъ ли онъ и подняться своею же доброю волею? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо глубже вдуматься въ смыслъ факта паденія. Съ точки зрѣнія метафизической, сущность паденія состояла въ томъ, что изъ двухъ основныхъ законовъ міровой жизни, силы которыхъ уравновѣшивались въ человѣческой личности, одинъ, именно, законъ отчужденія, центробѣжности, эгоизма, получилъ перевѣсъ надъ другимъ, т. е. надъ закономъ центростремительности, закономъ любви. Ближайшимъ слѣдствіемъ нарушенія такого ровновѣсія была утрата человѣческою волею значительной доли своей свободы и подчиненіе ея закону необходимости, который, какъ мы знаемъ, есть законъ матеріальности, вещественности. Вотъ почему, какъ бы ясно ни сознавалъ падшій человѣкъ ошибочность своего поступка, какъ бы страстно ни желалъ онъ возвратиться въ прежнее свое состояніе, но помочь своему горю самъ онъ былъ не въ состояніи, потому что свобода его воли оказалась парализованною, а между тѣмъ надъ нимъ съ роковою необходимостью стала тяготѣть сила грѣховности, сила вещественности, которая, постоянно сбивая его съ прямаго пути въ сторону, непозволяла его духу возвыситься до своей первоначальной чистоты. Словомъ, человѣкъ самъ лично также не въ состояніи былъ подняться изъ своего паденія, какъ не въ состояніи подняться своими силами чашка вѣсовъ, опустившаяся внизъ вслѣдствіе брошенной на нее значительной тяжести.

Тотъ же выводъ получится, если мы взглянемъ на этотъ вопросъ и съ другой точки зрѣнія. Существенное свойство человѣка, какъ онъ вышелъ изъ рукъ своего Творца, составляла нравственная свобода, состоявшая въ свободѣ выбора между любовью къ Богу и эгоизмомъ, или что тоже: между правдою и грѣхомъ. Этимъ выборомъ опредѣлялось окончательно отношеніе конечнаго человѣческаго разума къ его вѣчному источнику, т. е. къ Богу, въ стремле-

нии къ Которому и заключалось единственно разумное примѣненіе дарованной человѣку свободы. Вотъ почему, когда человѣкъ палъ, то онъ палъ не какъ физическое тѣло, а какъ свободная нравственная личность; а поэтому его паденіе оказалось преступленіемъ противъ правды Божіей, за которое онъ долженъ былъ понести соотвѣтствующее возмездіе; а такимъ возмездіемъ въ данномъ случаѣ и было то именно состояніе, въ которое повергъ себя человѣкъ актомъ паденія. Такое возмездіе не было придумано кѣмъ нибудь постороннимъ по его прихоти; а поэтому и отмѣнить его никто не въ состояніи былъ по своему произволу. Здѣсь наказаніе съ роковою необходимостью послѣдовало за преступленіемъ, какъ его законное и неизбѣжное дѣйствіе, вслѣдствіе чего между преступленіемъ и наказаніемъ оказалось полное соотвѣтствіе, которое обусловливалось закономѣрностью мироваго строя. Снять наказаніе, неуничтоживъ самаго преступленія, также не возможно было, какъ не возможно уничтожить дѣствіе, пока существуетъ его причина. А уничтожить преступленіе, разъ оно совершилось, не было ни физической, ни нравственной возможности: совершившійся фактъ можно предать забвенію, но нельзя его уничтожить. Если же нельзя было уничтожить преступленія, какъ уже совершившагося факта, то, въ силу закономѣрности мироваго строя, служащаго лишь проявленіемъ законовъ Божественнаго разума, нельзя было изгладить и неизбѣжнаго слѣдствія этого факта—наказанія. Снять наказаніе, неизгладивъ преступленія, это, предъ очами абсолютной правды Божіей, значило совершить новое беззаконіе, новое преступленіе. Итакъ, приготовленный самимъ человѣкомъ ударъ непремѣнно долженъ былъ надъ нимъ разразиться. Для того, чтобы этотъ ударъ могъ миновать человѣка, необходимо было дать ему другое направленіе. Но послѣднее возможно было лишь подъ тѣмъ условіемъ, если бы явилось существо, которое бы добровольно взяло на себя всѣ гибельныя по-

слѣдствія такого удара. А такимъ лицомъ не могъ быть самъ павшій человѣкъ уже потому одному, что о его именно спасеніи отъ удара и идетъ рѣчь въ данномъ случаѣ. Такимъ существомъ могъ быть лишь человѣкъ, непричастный грѣху. Но и этого мало. Сила преступленія опредѣляется не однимъ только характеромъ преступившаго лица, но и достоинствомъ того Лица, противъ котораго направлено было преступленіе. Лицомъ, пострадавшимъ отъ преступленія, въ данномъ случаѣ является Самъ Богъ въ его безконечномъ величіи. Сообразно съ этимъ и совершенное преступленіе въ данномъ случаѣ является неизмѣримымъ по своему объему Возмездія за такое преступленіе не могло взять на себя ограническое существо; оно непремѣнно погибло бы, не вынесши наказанія до конца. А при такомъ условіи и правда Божія не была бы удовлетворена въ должной мѣрѣ и невинное существо погибло бы. Вообще, для спасенія человѣка нужна была жертва такая же безконечно великая, какъ безконечно величіе Самого Бога. Такую жертву могъ принести только Самъ Богъ.

Но если для спасенія человѣка вполнѣ достаточная жертва могла быть принесена только Самимъ Богомъ, то кто же это то существо, которое такую жертву могло бы воспринять, оцѣнить и принять какъ выкупъ за совершенное человѣкомъ преступленіе? Другими словами: кто этотъ *тотъ,* кто бы въ этой великой тяжбѣ между Богомъ и человѣкомъ могъ бы взять на себя роль третейскаго судьи и произнести свой рѣшающій приговоръ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ нельзя сказать, что жертва Божія нужна была для удовлетворенія просто правды Божіей, потому что правда Божія не есть лицо, а есть лишь одно изъ свойствъ Божіихъ. Нельзя также сказать, что такая жертва нужна была для очистки міровой совѣсти, потому что міръ явленій, если его разсматривать отдѣльно отъ Бога, не есть сознающая нравственная личность, которая могла бы имѣть свою осо-

бую совѣсть, служащую показателемъ міровой Закономѣрности. Итакъ, гдѣ же искать точки опоры для рѣшенія этого труднаго вопроса?

Прежде всего замѣтимъ, что истина искупленая всегда признаваема была величайшей и сокровеннѣйшей тайной Божіей, и несомнѣнно то, что ограниченному человѣческому разуму никогда не удастся постигнуть всю ея безконечную глубину. Тѣмъ не менѣе попытка разума хоть нѣсколько приблизиться къ уравненію этой тайны не невозможна. Основаніе для этой попытки покоится въ ученіи о тройчности лицъ въ Богѣ.

Мы видѣли, что хотя Богъ одинъ, но Онъ троиченъ въ лицахъ: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ и Богъ Духъ Святый. Мы видѣли также, что второе лицо Св. Троицы, Сынъ Божій, есть плодъ Божественной любви; Онъ есть сама любовь Божія. Мы видѣли также и то, что человѣкъ своего спасенія не могъ ждать отъ правды Божіей, неумолимой въ своей послѣдовательности; такое спасеніе могла даровать ему только безграничная любовь Божія, нашедшая свое полное выраженіе въ Сынѣ Божіемъ. Итакъ, если для спасенія человѣка необходима была жертва Божія, то такою жертвою могла быть только любовь Божія, т. е. Сынъ Божій, Который, какъ существо личное, могъ добровольно принять на себя тотъ ударъ, который правда Божія готовила падшему человѣку. При такомъ взглядѣ на дѣло искупленія жертву приноситъ не Тотъ, Кто принимаетъ ее, а между тѣмъ и приносящій и принимающій есть Богъ.

Но принесеніемъ Богомъ въ жертву Сына Своего еще недостигалась вполнѣ цѣль искупленія. Такою жертвою давалось лишь удовлетвореніе и достигалось какъ бы возстановленіе попранной правды Божіей; но для полнаго совершенія дѣла искупленія нужно было еще поднять человѣка изъ состоянія паденія и дать ему силы для дальнѣйшаго нравственнаго совершенствованія. Но что значитъ под-

нять человѣка изъ состоянія его паденія? Если бы здѣсь шла рѣчь о поднятіи физическаго тѣла, то отвѣтить на этотъ вопросъ было бы не трудно. Но мы говоримъ о поднятіи нравственнаго существа изъ состоянія его грѣховности. Такое поднятіе не можетъ быть совершено чужою волею путемъ примѣненія принудительной силы. Поднятіе нравственное можетъ быть совершенно только при участіи самаго поднимающагося существа путемъ напряженія его собственной воли. Если бы какою нибудь сверхъестественною силою можно было нравственно переродить человѣка по мимо его доброй воли и безъ его личнаго участія, то такое перерожденіе было бы насильственнымъ и нравственнаго значенія не имѣло бы. Ясно, что дѣло спасенія человѣка могъ совершить Богъ только въ соединеніи съ человѣкомъ. Но такъ какъ человѣкъ въ силу своей ограниченности не въ состояніи былъ подняться до соединенія съ Существомъ абсолютнымъ, то оказалась необходимымъ, чтобы Самъ Богъ низошелъ до человѣка и явился въ условіяхъ его существованія, т. е. принялъ на себя плоть и сдѣлался человѣкомъ, не переставая въ тоже время быть Богомъ.

Великій смыслъ этой истины сдѣлается еще яснѣе, если мы подойдемъ къ ней съ другой стороны. Раньше было замѣчено, что въ очахъ Божіихъ среди тварей нѣтъ ни единаго существа чистаго, ни единаго, состоящаго внѣ грѣха, ни единаго, обладающаго правдою, ему самому присущею, въ силу собственной его свободы. Вся тварь сама въ себѣ носитъ свой приговоръ: вся она отлучена отъ Бога; вся она Ему не примирима. Таковъ законъ, законъ строгій, не преклонный, неумолимый. Тварь не можетъ быть возсоединена съ Творцомъ, какъ грѣхъ не можетъ быть соединенъ съ совершенствомъ. Итакъ, тварь обречена бѣдствію: Таковъ *законъ правды; но правды закона* еще не видно. Чтобы правда этого закона обнаружилась, еще необходимо, чтобы самая преступность твари была доказана. Дѣло въ томъ,

что хотя человѣкъ созданъ былъ совершеннымъ существомъ, хотя въ моментъ паденія онъ и сознавалъ, чью волю онъ нарушаетъ и въ этомъ сознаніи могъ почерпнуть новыя силы для борьбы съ соблазномъ, тѣмъ неменѣе онъ палъ какъ человѣкъ, какъ существо ограниченное, обладавшее ограниченными силами и средствами, и несомнѣнно то, что если бы онъ созданъ былъ всесовершеннымъ, не ограниченнымъ, то онъ никогда не палъ бы. Итакъ, гдѣ же отыскать критерій для опредѣленія степени виновности твари? Такого критерія нельзя искать въ Богѣ, потому что Богъ, какъ существо неограниченное и всесовершенное, не можетъ быть мѣриломъ для существа ограниченнаго. Нельзя искать такого критерія и въ помраченномъ грѣхомъ человѣкѣ: такъ какъ конечный разумъ весь въ грѣхѣ, то грѣхъ становится въ отношеніи къ нему реальною необходимостью, а правда остается уже неболѣе какъ отвлеченною возможностью, не имѣющею въ немъ реальной основы. Словомъ, не можетъ быть судьею тотъ, въ комъ основа правды разрушена. Очевидно, что такимъ искомымъ судьею можетъ быть только существо неограниченное, явившееся въ условіяхъ человѣческой ограниченности, т. е. Христосъ. Безконечное существо, въ которомъ ничто не абстрактно, а все, слѣдовательно и правда, есть реальность, становится во Христѣ существомъ ограниченнымъ; и Христосъ, явясь во времени, но будучи вѣчною мыслью Отца, Христосъ-человѣкъ, подобный намъ человѣкъ, заключенный въ немощъ, въ невѣдѣніе и въ страданіе, этотъ новый Адамъ, подвергнется, подобно древнему Адаму, даже искушенію отъ діавола, возстаетъ во всемъ совершенствѣ Божественной правды, единою силою Своей человѣческой воли, и этимъ получаетъ право произнести судъ надъ древнимъ Адамомъ, павшимъ тоже своею же человѣческою волею. Итакъ, Христосъ отъ вѣчности есть единое праведное осужденіе грѣха. Христосъ одинъ есть мѣра всей твари: Отъ того Ему отданъ верхов-

ный судъ, какъ повѣдалъ намъ Духъ Божій.—Но Христосъ есть не только вѣчная правда Отца: Онъ, какъ мы видѣли, есть еще безконечная любовь Отца. А поэтому самому Онъ есть не только осужденіе грѣха, но Онъ же есть спасеніе, единственно возможное для грѣшника[1]).

Но возможно ли, чтобы Существо безконечное могло явиться въ условіяхъ существованія конечнаго? Для устраненія этого недоразумѣнія, необходимо составить ясное и отчетливое представленіе о томъ, что нужно понимать въ данномъ случаѣ подъ безконечностью Бога и конечностью человѣка. Если подъ конечностью человѣка мы будемъ понимать ограниченность его духовныхъ силъ и качествъ и его нравственное несовершенство, то конечно въ этомъ смыслѣ Богъ не могъ сдѣлаться конечнымъ существомъ и стать человѣкомъ. Но въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ не объ этомъ. Здѣсь идетъ рѣчь о явленіи Бога въ условіяхъ пространства и времени; а пространственно—временная ограниченность не есть понятіе прямопротивоположное духовной безграничности, а поэтому они и не исключаютъ непремѣнно другъ друга. Высочайшее Существо, неограниченное въ своихъ силахъ и всесовершенное въ своихъ качествахъ, можетъ добровольно принять на себя внѣшнюю ограничивающую оболочку, не теряя въ то же время ни одного изъ своихъ внутреннихъ свойствъ и качествъ. Правда, всякое ограниченіе, хотя бы то и чисто внѣшнее, есть величайшее уничиженіе для Существа безграничнаго, но въ этомъ именно уничиженіи въ данномъ случаѣ и заключается истинный смыслъ ограниченія; такъ какъ безъ такого уничиженія не возможно принесеніе спасительной жертвы, приносимой безграничнымъ Существомъ не по принужденію, а добровольно. Но явленіе Бога въ условіяхъ пространства и времени не вносило ли измѣненія въ жизнь Существа все-

---

[1]) Тамъ же, II, изд 3. стр 224,

совершеннаго, вседовольнаго и всеблаженнаго, а потому и неизмѣняемаго? Конечно нѣтъ. Человѣкъ, говоритъ Хомяковъ, постоянно живетъ въ настоящемъ (ибо настоящимъ онъ называетъ самую жизнь свою), и однако, это настоящее для человѣка есть только переходъ отъ того, что было будущимъ, къ тому, что станетъ прошедшимъ. Оно не имѣетъ реальнаго бытія во времени; настоящее, лишь только мы собираемся назвать его, уже перестало быть, прежде чѣмъ мы успѣли его назвать. Иначе у Бога. Для него все, что мы разумѣемъ прошедшимъ или будущимъ, слито въ настоящемъ, въ неизмѣнномъ тождествѣ Его вѣчности. Откровеніе Сына человѣческаго, явившееся на подвижной поверхности вѣковъ, есть тоже *предвѣчная мысль Божія*; и такимъ образомъ мы познаемъ, что Богъ (среди творенія Котораго явилось зло) не только чуждъ злу, но есть *отъ вѣка побѣдитель зла идеею Христа* [1]).

Итакъ, для спасенія человѣка Богъ долженъ былъ принять на себя человѣческую плоть и стать человѣкомъ. Но какую плоть—грѣшную или безгрѣшную? Конечно безгрѣшную: во-первыхъ потому, что святость не соединима съ грѣховностью, во-вторыхъ потому, что плоть въ данномъ случаѣ должна была принять участіе въ добровольномъ страданіи за грѣхъ, а по отношенію къ грѣховной плоти такое страданіе не было бы добровольнымъ, или точнѣе оно не было бы не заслуженнымъ; оно было бы естественнымъ слѣдствіемъ ея грѣховности, а поэтому не имѣло бы искупительнаго значенія; участіе же въ искупленіи полнаго человѣка, т. е. состоящаго изъ души и тѣла, необходимо было потому, что и паденіе совершено было полнымъ человѣкомъ.

Но если Искупитель могъ воспринять плоть только безгрѣшную, то изъ какого же источника она могла быть

---

[1]) Тамъ же стр, 223,

воспринята? Или другими словами: могъ-ли Искупитель родиться отъ потомковъ Адама по закону естественнаго для каждаго человѣка рожденія? Не трудно понять, что вопросъ этотъ находится въ причинной связи съ вопросомъ о томъ, остановилось ли дѣйствіе перваго грѣха на прародителяхъ, или, передаваясь отъ поколѣнія къ поколѣнію, грѣхъ сдѣлался наслѣдственнымъ въ потомствѣ Адама. Говоря въ свое время о паденіи человѣка, мы указали на то, что слѣдствія перваго грѣха должны были распространиться на весь міръ явленій; внесенная человѣкомъ зараза, должна была поразить весь міровой организмъ. А если такъ, то не только отъ Адама не могло произойти безгрѣшное потомство; но и вообще въ мірѣ исчезли условія, при которыхъ могъ бы естественнымъ путемъ появиться безгрѣшный человѣкъ. Мысль эта прекрасно развита у Хомякова въ слѣдующихъ словахъ. Каждое поколѣніе, говоритъ онъ, передаетъ поколѣнію послѣдующему тѣло расположенное къ грѣху; каждый человѣкъ, при рожденіи, получаетъ это наслѣдіе несчастія. Вотъ почему въ очахъ Божіихъ нѣтъ ни единаго существа чистаго, ни единаго стоящаго внѣ грѣха, ни единаго обладающаго правдою, ему самому присущею, въ силу собственной его свободы. Вся тварь сама въ себѣ носитъ свой приговоръ; вся она отлучена отъ Бога; вся она Ему не примирима. Таковъ законъ, законъ строгій, непреклонный, неумолимый.. Но, добавляетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, между сынами Адама, есть одно исключеніе—единственное: это Христосъ, нашъ Спаситель. Дано-ли ему исключеніе, какъ привилегія, или какъ милость? Нѣтъ! Оно было простою необходимостью. Его духовное естество-человѣческое, но совершенное какъ само Божество, несовмѣстно съ грѣхомъ; оно не было (ибо не могло быть) соединено съ такимъ тѣломъ, для котораго законъ былъ бы грѣхъ. Страдать съ своими братьями, *за* братьевъ,—таковъ смыслъ земной жизни нашего Спасителя. Пострадать *чрезъ* братьевъ—

таковъ былъ ея кровавый вѣнецъ; но это было страданіе добровольное. Спаситель нашъ принялъ его на себя, какъ принялъ на себя отвѣтственность за наши грѣхи. Иначе съ нами. Духовное существо человѣка, какъ и существо каждаго другаго духа, исключая Спасителя, носитъ въ себѣ начало грѣха, скрытую порчу, вслѣдствіе которой оно становится совмѣстнымъ съ тѣломъ подверженнымъ грѣху. Въ силу этой совмѣстимости, которымъ заявляется порочность скрытая въ нашей волѣ, мы наслѣдуемъ тѣло, подчиненное закону грѣха. Первоначальный грѣхъ сталъ *первородным потому, что духовная жизнь, отъ самаго своего начала, есть уже актъ*; положимъ, мы его въ ней не усматриваемъ; но онъ открытъ очамъ Іеговы. Итакъ, первородный грѣхъ есть болѣе чѣмъ возможность грѣха, существующая скрытно во всякомъ духовномъ существѣ, за исключеніемъ Господа нашего Іисуса; онъ есть возможность проявившаяся, другими словами: есть дѣйствительный грѣхъ, подвергающій насъ тяжести Божественнаго гнѣва. Такимъ образомъ, правосудіе Божіе является рѣшительно правымъ въ нашихъ страданіяхъ и въ нашемъ осужденіи; а милосердіе Божіе—безконечно милосердымъ въ нашемъ спасеніи и въ даруемомъ намъ правѣ искупать себя соединеніемъ съ человѣкомъ совершеннымъ, Іисусомъ нашимъ Спасителемъ [1]).

Изъ всего сказано ясно, что для искупленія человѣка воплотился истинный Богъ, именно, второе лицо Св. Троицы, Богъ Сынъ, Богъ Слово, Которое имѣло отъ вѣчности особенное; *Ипостасное* бытіе, то есть бытіе дѣйствительное, а не призракъ бытія, какъ мышленіе и воленіе, о которыхъ никто не говаривалъ: „оно пришло, оно родилось“ [2]). Воплотившееся Слово, далѣе, приняло на себя истинную плоть человѣческую, но не грѣховную, а такую плоть, какую

---

[1]) Тамъ же стр. 224; 282—83.

[2]) Тамъ же стр. 274,

имѣлъ Адамъ до момента паденія. Но раньше мы видѣли, что для искупленія человѣка необходимо было, чтобы Искупитель былъ не только истиннымъ Богомъ, но и истиннымъ человѣкомъ. Въ виду этого естественно возникаетъ вопросъ: въ чемъ же именно состоялъ человѣческій элементъ въ воплотившемся Богѣ Словѣ? Или прямѣе: исчерпывался-ли онъ однимъ принятіемъ человѣческой плоти? Конечно нѣтъ. Сущность человѣческой природы не только не исчерпывается ея физическою стороною, но, напротивъ, эта сторона не составляетъ даже ея характерной особенности; такую характерную особенность составляетъ нравственная личность человѣка, въ которой различается двѣ стороны: сознаніе и воля. Настоящій, истинный, человѣкъ есть сознающая и волящая личность, для которой тѣло составляетъ лишь внѣшнюю оболочку. Итакъ, подъ тою тѣлесной оболочкой, которую приняло воплотившееся Слово, скрывалась ли истинная, полная, человѣческая личность? Конечно—да, потому что безъ этого, какъ мы видѣли, невозможно было бы искупленіе человѣка. Если такъ, если въ Богочеловѣкѣ заключалась и истинно Божеская и истинно человѣческая личность, то было ли въ Немъ два лица или одно лицо? При рѣшеніи этого труднаго вопроса необходимо расчленить его на двѣ половины. Мы сказали, что нравственная личность состоитъ изъ сознанія и воли. Вотъ почему поставленный вопросъ естественно дѣлится на два вопроса: 1) было ли въ Богочеловѣкѣ два сознанія? и 2) было ли въ Богочеловѣкѣ двѣ воли? Остановимся на каждомъ изъ этихъ вопросовъ отдѣльно.

Каждое отдѣльное сознающее „*я*“ имѣетъ свой особый предметъ и свое особое содержаніе, которыми оно отличается отъ другого такого же „*я*“. Итакъ, что же должно было служить содержаніемъ сознающаго „я“ нашего Спасителя? Такое содержаніе, конечно, должно было опредѣляться тою задачею, для выполненія которой Онъ явился

въ міръ; а такою задачею было дѣло искупленія, понимаемое въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Но дѣло искупленія составляло задачу не только Бога, но и человѣка, слѣдовательно сознаніе Того и другаго имѣло одно и тоже содержаніе. Другими словами: и Богъ и человѣкъ одинаково сознавали тождество задачи, которую имъ надлежало выполнить, тождество цѣли, къ которой они стремились и тождество средствъ, при помощи которыхъ эта цѣль могла быть достигнута. Такая полная тождественость содержанія обоихъ сознаній, при тѣсной и непосредственной нравственной связи, какая въ данномъ случаѣ существовала между Богомъ и человѣкомъ, неизбѣжно влекла за собою слитіе двухъ сознаній, взаимно покрывающихъ другъ друга, въ одно. Это значитъ, что Богъ и человѣкъ мыслили себя какъ одно сознающее „*я*“, какъ *одно лицо*, имѣющее одну задачу, стремящееся къ одной цѣли и долженствующее достигнуть ее одними и тѣми же средствами.

Но нельзя того же сказать о волѣ. Слитіе воли Божеской съ волею человѣческою невозможно прежде всего съ точки зрѣнія метафпческой. Воля, какъ мы видѣли, есть реальная основа духа: Богъ (Сущее) есть разумная воля *абсолютная*, человѣкъ есть разумная воля *ограниченная* Если бы эти двѣ несоизмѣримыя величины имѣли природу физическую, то сліяніе ихъ было бы возможно, такъ такъ въ области физическихъ явленій всякая часть легко можетъ слиться съ однородныхъ ей цѣлымъ. Но въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о явленіяхъ нравственнаго порядка. Что бы Существо абсолютно совершенное могло слиться съ существомъ несовершеннымъ, необходимо одно изъ двухъ: или что бы первое утратило Свое совершенство, или что бы второе сдѣлалось абсолютно совершеннымъ; но то и другое невозможно по существу ихъ природы. Какъ абсолютному совершенству чуждо начало грѣховности, такъ нравственной ограниченности недоступно абсолютное совер-

шенство, а возможно лить безконечное стремленіе къ нему. Существо абсолютно совершенное можетъ добровольно низойти къ существу несовершенному и внутренно соединиться съ нимъ; но ихъ полное слитіе, т. е. превращеніе двухъ природъ въ одну—третью, которая бы содержала въ себѣ элементы той и другой, абсолютно невозможно. Словомъ, въ Іисусѣ Христѣ было двѣ воли потому, что въ Немъ было два естества; ибо, какъ сказано было, реальная основа духовнаго („умнаго“) естества есть воля [1]).

Невозможно сліяніе воли Божеской съ волею человѣческою и съ точки зрѣнія догматической т е. съ точки зрѣнія той задачи, для осуществленія которой Божество соединилось въ Іисусѣ Христѣ съ человѣчествомъ. Въ древнемъ Адамѣ человѣчество пало своею собственною волею, а по этому и въ новомъ Адамѣ, какъ сказано выше, оно могло возстать не иначе, какъ при активномъ участіи своей собственной воли. А между тѣмъ, если бы въ Бого-человѣкѣ человѣческая воля слилась въ волю Божественную, то она непремѣнно обожествилась бы, т. е. потеряла бы особенности своей человѣческой природы, лишилась бы своей свободы, вслѣдствіе чего активное выполненіе своей роли для нея было бы невозможно. Вообще, смыслъ воплощенія Богочеловѣка съ разсматриваемой точки зрѣнія состоитъ въ томъ, что частная воля, пришедшая въ актѣ паденія перваго человѣка въ дисгармонію съ волею Абсолютною, въ личности Бого-человѣка, не теряя ни своего природнаго характера, ни своей свободы, опять пришла въ гармоническое соединеніе съ волею Абсолютною; но это совершила воля человѣка не грѣховнаго (потомка ветхаго Адама), а безгрѣшнаго (новаго Адама), хотя и принявшаго на себя добровольно грѣхи всего міра.

---

[1]) Ibid. т II, 158.

Все вышесказанное приводитъ къ слѣдующему выводу. *Въ Бого-человѣкѣ, совершенное Божество, соединившись съ совершеннымъ человѣчествомъ, имѣло одно лицо, но двѣ воли.*

Представленное разъясненіе и сдѣланный изъ него выводъ едва-ли удовлетворитъ требованію мысли, привыкшей къ діалектически тонкому расчлененію понятій. Дѣло въ томъ, что тожество содержанія двухъ отдѣльныхъ „я“ само по себѣ еще не уничтожаетъ раздѣляющихъ ихъ границъ и не соединяетъ ихъ въ одно „я“. Существенную, не отъемлимую принадлежность всякой личности составляетъ ея способность къ самоопредѣленію въ актѣ самосознанія,— самоопредѣленію, точно очерчивающему границы каждаго отдѣльнаго „я“ и по этому непозволяющему ему сливать себя со всѣмъ тѣмъ, что находится за этими границами. Вотъ почему тожество содержанія двухъ „я“, говоря намъ объ условіи, при которомъ возможно ихъ соединеніе, еще не даетъ намъ представленія о самомъ образѣ ихъ соединенія. Что бы нарисовать въ своемъ сознаніи хотя приблизительно этотъ образъ, представимъ себѣ фактъ слиянія пламени двухъ отдѣльныхъ факеловъ въ одну свѣтоносную струю. Единство свѣтоносной струи не мѣшаетъ ей происходить изъ двухъ отдѣльныхъ источниковъ; точто также и единство Ипостаси Бого-человѣка не мѣшаетъ ей имѣть въ основаніи своемъ двѣ природы: Божескую и человѣческую. Ипостась Бого-человѣка, опредѣляя себя какъ единое нераздѣльное „Я“, въ глубинѣ Своего самосознанія отчетливо различало двойственность Своей природы, изъ которыхъ каждая имѣла свое, изъ ея особенностей вытекающее, хотѣніе.—Но анализъ человѣческой мысли и на этомъ не останавливается; онъ идетъ дальше: онъ хотѣлъ бы проникнуть въ самый процессъ соединенія личности Божественной съ личностью человѣческою. Что бы отвѣтить и на этотъ запросъ пытливости человѣческаго ума, необходимо помнить слѣдующее. Богъ Слово, какъ въ моментъ Своего вопло-

щенія, такъ и во время дальнѣйшаго пребыванія во плоти, оставался безусловно тѣмъ же, чѣмъ Онъ былъ и отъ вѣчности, т. е. Его Божественное самосознаніе ни на одно мгновеніе не затемнялось и вообще не измѣнялось; это положеніе съ логическою принудительностію вытекаетъ изъ самаго понятія о Богѣ, какъ существѣ абсолютно совершенномъ, недоступномъ какимъ бы то нибыло недостаткамъ. Ничего подобнаго нельзя сказать о человѣческой природѣ Бога-человѣка. Какъ истинный человѣкъ, подчиняясь законамъ человѣческой природы, Онъ долженъ былъ пройти всѣ тѣ же стадіи развитія, чрезъ которыя проходятъ и другіе люди; а по этому и Его самосознаніе, зародившись еле замѣтной, еле тлѣющей искрой, прежде чѣмъ разгорѣться въ широкое пламя, должно было пройти всѣ стадіи обычнаго развитія. И если бы полная человѣческая природа въ Іисусѣ Христѣ не была соединена съ другою Божественною, то его человѣческое сознаніе развилось бы въ отдѣльное человѣческое „я“ съ точно очерченными опредѣленными границами. Но въ виду указаннаго соединенія, должно было случиться иначе. Богъ Слово непросто обиталъ въ человѣкѣ, какъ въ храмѣ; онъ истинно воплотился, истинно вочеловѣчился, т. е. Его Божественный Духъ сталъ въ такое же отношеніе къ воспринятой Имъ плоти, въ какомъ стоялъ къ той же плоти и духъ человѣческій. слѣдовательно, одна и та же плоть была органомъ проявленія и Духа Божія и духа человѣческаго. Отсюда понятно, что первая искра зараждавшаго ея человѣческаго сознанія, что бы проявиться при посредствѣ органа плоти, должна была войти, такъ сказать, въ струю Божественнаго сознанія и, проникаясь ея содержаніемъ, совершать въ ней путь дальнѣйшаго развитія. Вотъ почему человѣческое „я“ въ Іисусѣ Христѣ никогда не жило отдѣльною жизнію; въ своемъ самоопредѣленіи оно всегда выходило изъ „Я“ божественнаго, съ Которымъ оно и отожествилось. Но

Ипостась Бого-человѣка, опредѣляя Себя какъ единое нераздѣльное „Я“, въ глубинѣ Своего самосознанія отчетливо различнаго двойственность Своей природы, изъ которыхъ каждая имѣла, какъ выше сказано, свое, изъ ея особенностей вытекающе, хотѣніе Такимъ образомъ, единство Ипостаси въ Іисусѣ Христѣ не только не исключаетъ, но и прямо требуетъ признанія въ Немъ двухъ воль Обращаемся къ самому акту искупленія.

Мы видѣли, что, современи паденія человѣка, надъ міромъ тяготѣло проклятіе, состоявшее въ отчужденіи твари отъ Бога и въ осужденіи ея на вѣчную гибель. Задача искупленія, слѣдовательно, состояла въ примиреніи Бога съ человѣкомъ путемъ удовлетворенія попранной и оскорбленной правдѣ Божіей, въ возвращеніи человѣку правъ на сыновнее отношеніе къ Богу, въ дарованіи ему силъ и средствъ для практическаго пользованія этими правами и, какъ слѣдствіе всего этого, въ спасеніи человѣка отъ ожидавшей его заслуженной гибели. Для выполенія этой задачи Божественному Искупленію, свободному и отъ первороднаго и отъ личнаго грѣха, необходимо было добровольно взять на себя грѣхи міра и испить до дна чашу страданій, которыя, какъ естественное слѣдствіе грѣха, непремѣнно должны бы ли обрушиться на грѣшное человѣчество. И все это дѣйствительно совершилось. Истинное величіе акта искупленія состоитъ въ уничтоженіи эгоизма любовью. Истинный драматизмъ этого акта заключается въ томъ, что Существо совершенное какъ самъ Богъ, носящее въ себѣ осужденіе эгоизма твари и пылающее безграничною любовью къ Богу, не оскудѣвая ни на одно мгновеніе въ этой любви, вдругъ, по своей доброй волѣ, начинаетъ чувствовать страшный гнетъ эгоизма со всѣми его ужасающими послѣдствіями. „Отче! о, если бы Ты благоговолилъ пронесть чашу сію мимо Меня“! восклицаетъ Божественный страдалецъ въ минуту, когда сила боренія достигла

апогея своего развитія. „Впрочемъ, мгновенно добавляетъ Онъ, не Моя воля, но Твоя да будетъ. И, находясь въ борѣніи, прилежнѣе молился; и былъ потъ Его, какъ капли крови, падающія на землю“ (Лук. XXII, 42, 44). Наконецъ чаша внутренняго страданія испита до конца. Но Сыну Человѣческому предстояло испытать еще новыя, внѣшнія, страданія, дабы грѣховная преступность человѣка выступила во всей своей наготѣ. И вотъ, на крестѣ, когда уничиженіе безпредѣльной любви Божіей человѣческимъ эгоизмомъ достигло крайнихъ предѣловъ и когда изнемогающая подъ страшнымъ бременемъ міроваго эгоизма любовь, въ лицѣ Бого-человѣка, нуждалась, казалось бы, въ подкрѣпленіи, изъ Его святѣйшихъ устъ раздаются знаменательныя слова: „Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставилъ?“ (Матѳ XXVII, 46). Что значатъ эти ужасныя слова? Уже ли же это дѣйствительная правда? Не голосъ ли это удрученнаго до послѣдней степени чувства? Нѣтъ. Въ этихъ словахъ нашего Спасителя, говоритъ Хомяковъ, мы никогда ничего не можемъ видѣть кромѣ истины, безъ примѣси какой бы то нибыло гитерболы чувства. Христосъ на крестѣ судился, такъ сказать, съ Богомъ, т. е. съ неумолимою логикою мірозданія. Онъ, невинный, жертва этой логики. Онъ одинъ оставленъ милосердіемъ Божіимъ, именно для того, что бы никто кромѣ Его не былъ оставленъ и не могъ роптать, и эту то высокую истину Онъ выразилъ въ Своемъ скорбномъ обращеніи къ Отцу. Любовь сама, безъ посторонней помощи, побѣдила эгоизмъ твари и тѣмъ дала полное удовлетвореніе правдѣ Божіей. И тутъ же на крестѣ, когда все „совершилось“ (Іоанн. XIX 30) [1]), на встрѣчу любви выступала правда Божія, но уже не оскорбленная и и карающая, а удовлетворенная и милующая. И такъ, здѣсь, на крестѣ, впервые послѣ грѣхопаденія, любовь и истина

[1]) Ibid 330.

встрѣтились, правда и міръ облобызались. Съ побѣдой любви надъ эгоизмомъ твари и съ удовлетвореніемъ правдѣ Божіей тварь освободилась отъ грознаго приговора послѣдней и его непосредственнаго слѣдствія—смерти: воскресшій изъ мертвыхъ Христосъ одержалъ побѣду надъ смертію и даровалъ смертнымъ животъ вѣчный.

Всѣ выдвинутыя здѣсь положенія развиты Хомяковымъ въ слѣдующей сжатой, но полной глубины и строгой логичности, тирадѣ Существо Божіе, говоритъ Хомяковъ, не можетъ принять грѣха, потому что грѣхъ, самъ по себѣ, есть произвольное удаленіе отъ Бога; онъ есть эгоизмъ твари, предпочитающей себя Богу. Но любовь Христова не оставляетъ твари, Онъ не хочетъ разлучаться съ нею; Онъ соединяется съ нею единеніемъ внутреннимъ и совершеннымъ; Онъ принимаетъ тяжесть грѣха, которому Онъ есть осужденіе. Съ тварью и для твари, Онъ становится дѣйствительнымъ грѣхомъ, ибо Онъ можетъ быть имъ какъ существо ограниченное (т е. какъ человѣкъ). Чье око измѣритъ эту бездну униженія и страданій? Кто пойметъ ужасъ боренія, слезы и потъ кровавый? Кто найдетъ въ себѣ сколько нибудь чувства любви, способной отвѣтить на эту безконечную любовь? Христосъ, Существо чистѣйшее и совершеннѣйшее по природѣ и личной жизни, (современи добровольнаго принятія на Себя чужаго грѣха), не есть уже существо по преимуществу чистое и совершенное (потому что грѣхъ Онъ принялъ на себя не фиктивно, а дѣйствительно) Онъ соединился со всякою тварью не отметающею Его; Онъ (добровольно) принялъ на Себя всякій грѣхъ, каковъ бы онъ ни былъ (т. е. онъ принялъ на себя самый корень грѣха совсѣми его развѣтвленіями). Онъ (добровольно) состоитъ подъ тяжестью гнѣва Божія, подъ тяжестью осужденія, котораго правду Онъ проявляетъ въ Своемъ мірѣ; Онъ несетъ приговоръ—смерть. Но тѣмъ

самымъ совершена и побѣда. Грѣхъ (который есть эгоизмъ твари), принятый свободно любовью, внезапно преобразился; онъ сталъ совершенствомъ жертвы (святость и грѣхъ—понятіе діаметрально противоположныя, взаимно исключающія другъ-друга, непримиримыя; поэтому принятіе святѣйшею личностью Бога человѣка грѣха было жертвою совершеннѣйшею изъ возможныхъ) и, такъ сказать, вѣнцомъ божественнаго совершенства (потому что любовь, проявляемая тамъ, гдѣ она попирается и оскорбляется, есть любовь болѣе совершенная чѣмъ та, которая при своемъ проявленіи встрѣчаетъ взаимность и благодарность). Съ другой стороны, тѣмъ же самымъ дѣйствіемъ, которымъ Христосъ, черезъ соединеніе Свою съ тварею не совершенною или виновною становится отвѣтственнымъ въ грѣхѣ, становился и грѣшникъ участникомъ въ совершенствѣ своего Спасителя (потому что жертва Христова приносилась правдѣ Божіей ради грѣшника и для очищенія грѣшника). Поэтому самому всякое существо, не отметающее Христа, примиряется съ Богомъ, всякій грѣхъ (искупленный жертвою Христа) обращается въ правду; всякій грѣшникъ становится сыномъ Божіимъ; ибо Христосъ, вслѣдствіе Своего соединенія съ тварью, соединенія не отвлеченнаго, а реальнаго, для однихъ есть оправданіе ихъ несовершенства, хотя и не проявленнаго (то есть отсутствія въ нихъ сопребывающей правды), а для другихъ Онъ искупленіе обнаружившагося грѣха. Этотъ Христосъ, пришедшій во времени, но вѣчно соприсущій Богу, сіяетъ въ вѣчности, въ самомъ существѣ Отца, котораго Онъ мысль и откровеніе (т. е., будучи Ипостасью, открылся міру по мысли Отца).

Итакъ, Христосъ есть вѣчная побѣда Бога надъ зломъ; Онъ есть единственное осужденіе грѣха отъ вѣчности и вѣчное спасеніе всякаго грѣшника, Его не отметающаго. Всѣ нравственныя отношенія между Богомъ и Его тварью очевидно путаются, превращаются въ гаданія, дѣ-

лаются не возможными внѣ Христа, Іисуса Праведнаго, Того, Кто есть возлюбленный Сынъ Отца щедротъ [1]).

Если теперь взглянуть на актъ искупленія съ точки зрѣнія откровенія Бога міру вообще, то онъ выступитъ предъ нашимъ сознаніемъ въ слѣдующемъ видѣ Отъ начала творенія, Богъ открылъ Себя созданнымъ существамъ цѣлымъ міромъ проявленій, разумѣваемыхъ или ощущаемыхъ; но это частное и, такъ сказать, внѣшнее откровеніе Его благодати, Его премудрости и Его всемогущества было не полно. Недоступное измѣненію, неприступное злу и искушенію, нравственное существо Божіе оставалось закрытымъ въ сіяющихъ глубинахъ Его безконечности, неизслѣдимыхъ и непостижимыхъ для умовъ конечныхъ. Изъ этихъ умовъ, созданныхъ свободными, нѣкоторые, вольнымъ дѣйствіемъ своей свободы, возмутились противъ Божества; другіе, поставленные въ положеніе низшее, удалились отъ своего Творца дѣйствіемъ хотя также свободнымъ, но вызваннымъ искушеніемъ отвнѣ. Эти послѣдніе, не столько виновные какъ первые, получили обѣтованіе искупленія и прощенія Съ теченіемъ вѣковъ, въ часъ, назначенный Его премудростью, Богъ снова явилъ Себя твари въ Сынѣ Человѣческомъ, и это явленіе было полнѣе перваго. Что не могла повѣдать неизмѣримость творенія, что оставалось сокрытымъ въ блитаніяхъ твари, то было открыто въ тѣсныхъ границахъ человѣческаго естества. Божіе Слово явилось какъ существо нравственное по преимуществу, какъ единственное нравственное существо. Зло подступало къ Сыну Человѣческому, и Онъ остался неприступенъ злу: былъ искушенъ и побѣдилъ искушеніе; единый праведный и единый чистый Онъ принялъ на Себя изъ любви къ грѣшнику тяжесть, поношеніе и кару грѣха, котораго гнушался; испытанный скорбію, уничиженіемъ и смертію, Онъ принялъ

[1]) Тамъ же стр. 224—226.

скорбь, уничиженіе и смерть (какъ человѣкъ) за преступниковъ, непризнававшихъ Его, за кровожадныхъ людей, умертвившихъ Его, за малодушныхъ, отрекавшихся отъ Него; Владыка всего творенія и достойный славы Божественной, Онъ всему покорился, покорился до того, что даже почувствовалъ Себя оставленнымъ отъ Самого Бога; но не покинулъ людей, Своихъ братьевъ, на заслуженное ими бѣдствіе. Вѣчное Божіе состраданіе къ твари, жертва очистительная за грѣхи міра, закланная единожды, но постоянно приносимая въ вѣчности, Онъ погасилъ Своею кровію пламень Божественной правды (содѣлавъ ее какъ бы неправдою), дабы всесильно было милосердіе Божественное. Итакъ, правда Отца проявилась въ свободномъ совершенствѣ Его возлюбленнаго Сына, Іисуса Праведнаго, воплощеннаго вѣчнаго Слова, а безконечная любовь Отца проявилась въ свободной любви Агнца Божія, принявшаго закланіе за Своихъ братьевъ. Все есть дѣйствіе свободы правда Христова, насъ осуждающая, и любовь Христова, спасающая насъ тѣмъ реальнымъ и неизглаголаннымъ единеніемъ, къ которому Онъ насъ допускаетъ. Съ другой стороны, все есть дѣло правды; ибо правда (судебная) есть не иное что, какъ проявленный законъ логики; и здѣсь— ничто не исчезло безслѣдно. Грѣхъ непрощенъ, не разрѣшенъ и не упраздненъ, что было бы противно законамъ разума, но онъ преобразился въ совершенство, совершеннымъ единеніемъ человѣка съ своимъ Спасителемъ. Такимъ образомъ, въ Немъ, и въ Немъ Одномъ, падшія разумныя твари обрѣли блаженство, и въ Немъ же оправдалось и восполнилось блаженство тѣхъ, которые избѣгли паденія, потому лишь, что не подвергались искушенію. И мы знаемъ, что въ силу Своей неизреченной любви и добровольной жертвы, Онъ есть возлюбленный Сынъ Отчій, и что всякая святость, всякое совершенство и всякая слава Ему принадлежатъ во вѣки вѣковъ [1]).

[1]) Тамъ же, стр. 121—122, 226—227.

Итакъ, актъ искупленія совершенъ. Теперь постараемся точнѣе опредѣлить его значеніе для человѣка и вообще—для всего міра.

Актомъ искупленія прежде всего достигнута два существенныхъ слѣдствія. Во-первыхъ, человѣку возвращено право на сыновное отношеніе къ Отцу, т. е. онъ получилъ право на такое же отношеніе къ Богу, какое предоставлено было Адаму до его паденія. Во-вторыхъ, съ человѣка снято проклятіе съ неизбѣжнымъ его слѣдствіемъ—вѣчною духовною смертью. Но первороднымъ грѣхомъ внесены въ міръ также физическое разрушеніе, смерть и неразлучно связанное съ ними страданіе. Уничтожены-ли всѣ эти слѣдствія грѣхопаденія актомъ Искупленія? Конечно нѣтъ, и вотъ почему. Разрушеніе, смерть и страданіе все это есть плодъ той дисгармоніи, которая появилась въ мірѣ какъ слѣдствіе уклоненія воли человѣка отъ подчиненія волѣ Божественной, выразившейся между прочимъ въ міровыхъ законахъ. Въ актѣ грѣхопаденія человѣкъ, какъ мы видѣли, захотѣлъ поставить свою частную волю закономъ не только для себя, но и для всего міра, чѣмъ и привелъ ее въ столкновеніе съ непреложнымъ Божественнымъ закономъ, дѣйствующимъ въ этомъ мірѣ. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ такого столкновенія явилось крушеніе, выраженіемъ котораго въ мірѣ и служатъ разрушеніе, смерть и страданіе. Ясно, что пока человѣческая воля неприведена въ подчиненіе волѣ Божественной, до тѣхъ поръ дисгармонія въ мірѣ не уничтожится, а вмѣстѣ съ тѣмъ не уничтожатся и ея ближайшія слѣдствія—разрушеніе, смерть и страданіе. Въ актѣ же искупленія человѣку даровано право, указаны, какъ увидимъ въ свое время, пути и средства для приведенія его воли въ подчиненіе волѣ Божіей, но самое это подчиненіе не сдѣлано, потому что это было бы насиліемъ надъ свободой человѣка; а всякое насиліе въ сферѣ нравственныхъ отношеній не только не достигаетъ своей цѣны, но и

является положительнымъ зломъ. Привести добровольно свою волю въ подчиненіе волѣ Божественной—вотъ задача, которую долженъ выполнить при Божіей помощи самъ искупленный человѣкъ. Но эта задача еще не выполнена человѣкомъ и поэтому указанная дисгармонія въ мірѣ продолжается. Міръ, говоритъ Хомяковъ, есть твореніе, мысль Божія, и, самъ по себѣ, онъ представляетъ полную и строгую гармонію красоты и блаженства. Духъ, нарушающій законъ Божественной правды, становится, по необходимости, въ состояніе вражды съ Божіею мыслію, съ гармоніею мірозданія, и слѣдовательно въ состояніе страданія, которое было бы невыносимо, если бы оно не умѣрялось постоянно благодатію Божіею. Высшее или полнѣйшее выраженіе этого страданія—смерть, проходящая чрезъ всю земную жизнь человѣка, въ разнообразіи своихъ частныхъ и неполныхъ проявленій, отъ расшибленаго лба, занозы и даже самой легкой непріятности, до нестерпимаго страданія и горя.

Останавливаясь надъ вопросомъ о причинѣ страданій, человѣкъ на каждомъ шагу встрѣчается съ фактами не соотвѣтствія между личною жизнію даннаго субъекта и степенью постигающихъ его страданій. Посмотрите, напримѣръ, на это дитя, которому прошло всего нѣсколько мѣсяцевъ существованія! Послушайте крики, исторгаемые изъ него острою болью. Благодаря-ли распутству его родителей, или ихъ бѣдности, или наслѣдственному худосочію, все крошечное тѣло его есть одна сплошная язва; его крошечная жизнь есть непрерывное страданіе; а въ утѣшеніе врачъ обѣщаетъ ему смерть послѣ нѣсколькихъ лѣтъ мученія. Дальше, вотъ дѣвочка, которой еще нѣтъ двухъ годовъ, по несчастному случаю, она сгорбилась; связанная по всѣмъ своимъ сочлененіямъ англійскою болѣзнію, съ неизлѣчимыми бѣльмами на глазахъ и отъ того почти слѣпая, душимая постоянно спасмодическимъ кашлемъ, мучимая болѣз-

неннымъ, ненасытнымъ голодомъ; и вотъ, въ довершеніе всего, докторъ сулитъ ей жизнь, можетъ быть, довольно долгую, но безъ единаго дня отдышки, или счастія. Неужели этотъ мальчикъ и эта дѣвочка уже успѣли заслужить свое несчастіе? Уже они провинились? Въ ихъ дѣйствіяхъ или ихъ помыслахъ успѣлъ ли проявиться эгоизмъ? Очевидно, нѣтъ. А если такъ, то естественно возникаетъ вопросъ: за что же именно страдаетъ человѣкъ—за свое-ли личное поведеніе, или за что нибудь другое? Каждый человѣкъ, будучи участникомъ доли первороднаго грѣха, по необходимости является и дольникомъ страданія и, слѣдовательно, говоритъ Хомяковъ, онъ страдаетъ *вслѣдствіе, но не въ мѣру* своей доли нравственной нечистоты. Несомнѣнно то, что человѣкъ страдаетъ за грѣхи; но дѣло въ томъ, что слово грѣхъ можетъ имѣть двоякое значеніе: или собственно проступокъ *личный* человѣка, противный законамъ Божіей правды, или *общее* отношеніе человѣчества къ Богу, возникшее изъ первоначальнаго нарушенія закона, предписаннаго человѣку. Другими словами: личный грѣхъ не долженъ быть смѣшиваемъ съ общею грѣховностью, которая тяготѣетъ надъ всѣмъ человѣчествомъ. Человѣкъ можетъ страдать не только какъ виновникъ своего личнаго грѣха, но и какъ дольникъ этой общей грѣховности. Мѣра этой общей грѣховности, если можно такъ выразиться, *безмѣрна,* и если бы эта грѣховность всею своею безмѣрною тяжестью обрушилась на человѣческую личность, то она, такъ сказать, совершенно раздавила бы ее. Словомъ, мѣра грѣха каждаго человѣка, какъ участника общей грѣховности, безмѣрна, какъ грѣхъ вообще, и въ каждомъ она облегчается милостію Божіею, по закону Его общаго строительства, неизвѣстному ни намъ, ни даже высшимъ Его созданіямъ. Что человѣкъ страдаетъ не по той мѣрѣ личнаго грѣха, т. е. видимаго проступка, которую мы склонны ставить въ соотношеніе съ страда-

ніемъ, въ томъ намъ свидѣтельствуетъ Самъ Христосъ, когда на вопросъ: почему человѣкъ боленъ, по своимъ-ли грѣхамъ, или по грѣхамъ родителей? Онъ отвѣчалъ: „ни по тѣмъ, ни по другимъ, но да явится на немъ сила Божія". Если въ одномъ случаѣ Онъ такъ сказалъ, то ни въ какомъ случаѣ намъ нельзя искать того отношенія между грѣхомъ и страданіями, которое многими предполагается. Разумѣется, что больной, о которомъ говоритъ Спаситель, все таки страдалъ какъ должникъ грѣха, и словами Спасителя отстраняется только *ложная идея мѣры*; ибо иначе мы должны бы были предположить, что больной страдалъ сверхъ мѣры, т. е. несправедливо. Вообще же о Богѣ нельзя сказать въ буквальномъ смыслѣ слова, что Онъ посылаетъ людямъ страданія въ наказаніе за ихъ грѣхи, потому что „всякое даяніе благо и всякъ даръ совершенъ свыше есть, исходяй отъ Отца свѣтовъ" (Іак. 1, 17) Напротивъ, самъ грѣхъ, само зло, наказываетъ себя логическимъ выводомъ — страданіемъ, всегда умѣряемымъ милосердіемъ Божіимъ. Такимъ образомъ сознаніе, что человѣкъ страдаетъ за свой грѣхъ (какъ должникъ грѣха), и сознаніе грѣха въ каждомъ страданіи, какъ бы оно ни было ничтожно, совершенно справедливо.—Говоря такимъ образомъ, неслѣдуетъ забывать, что соединенное съ наказаніемъ страданіе, будучи логическимъ выводомъ грѣховности, въ концѣ все же является проявленіемъ правды Божіей, выразившейся въ закономѣрности міроваго устройства; точно также и смягченіе страданія милосердіемъ Божіимъ является дѣйствіемъ любви Божіей, добровольно принесшей жертву для спасенія человѣка; въ томъ и другомъ случаѣ мы видимъ проявленіе воли Божіей всегда свободной, ничѣмъ не ограничиваемой, и поэтому выраженіе, что „зло само себя наказываетъ", не устраняетъ идеи промышленія Божія о мірѣ. Эта идея особенно ясно выступаетъ при мысли о страданіи, какъ *воспитательномъ* средствѣ. Умѣряя ѣдкость страданія,

дѣлая его посильнымъ для человѣка, но не устраняя его совершенно, Богъ предохраняетъ этимъ человѣка отъ того, что бы онъ не впалъ въ тупое довольство собою и міромъ. Правда, счастливецъ также можетъ благодарить Бога, какъ и страдалецъ и въ этомъ случаѣ они оба равно угодны Богу. Но извѣстно, что страданіе почти всегда, за исключеніемъ случаевъ ожесточенія, способнѣе къ состраданію, чѣмъ счастье, и поэтому благодарность, т. е. выраженіе ея въ дѣятельной любви къ ближнему, труднѣе счастливцу, чѣмъ несчастному. Поэтому самому, человѣкъ, признавая страданіе за послѣдствіе, и слѣдовательно за наказаніе грѣха, долженъ благодарить Бога, допустившаго это страданіе и убавившаго, такъ сказать, тягость счастія, тотораго онъ не умѣлъ носить. Правда таже и то, что Богъ учитъ человѣка всѣми средствами,—скорбью и радостью, солнцемъ и бурею; но вѣрно и то, что „громъ не грянетъ, мужикъ (человѣкъ) не перекрестится“. Покрайней мѣрѣ часто такъ бываетъ. Страданіе, перенесенное безъ ропота, съ покорностью волѣ Божіей, достойно похвалы, но оно не должно развивать въ человѣкѣ гордости. О гордости страданія, говоритъ Хомяковъ, сказать можно тоже, что Варсонофій о гордости поста: „Ты постишься, а братъ твой ѣстъ, и ты этимъ хвалишься. Постъ—лѣкарство для души. Чѣмъ же ты хвастаешся, что съ помощью лѣкарства достигаешъ здоровья, которое братъ твой имѣетъ не лѣчившись? Развѣ больные могутъ хвастаться?“ [1]).

Мы пока разсмотрѣли вопросъ о томъ, что сдѣлано нашимъ Спасителемъ для примиренія Бога съ человѣкомъ. Теперь естественно возникаетъ другой вопросъ: что же съ своей стороны долженъ привнести отъ себя человѣкъ въ дѣло совершенія своего спасеніи? Отвѣтъ ясенъ: жертва,

---

[1]) О сраданіяхъ и ихъ отношеніи къ грѣху см. тамъ же стр. 329—338, а также стр. 280—281.

принесенная Спасителемъ, была совершенна и вполнѣ достаточна для спасенія человѣка; новой жертвы отъ человѣка не требуется, да она и невозможна Для человѣка, слѣдовательно, осталось только одно: усвоеніе заслугъ Спасителя, а единственнымъ дѣйствительнымъ средствомъ для этого является *вѣра*. Итакъ, мы опять возвращаемся къ вопросу о вѣрѣ.

Раньше мы говорили о вѣрѣ какъ о познавательной способности духа вообще и о ея роли въ дѣлѣ познанія религіозныхъ истинъ — въ частности. Теперь необходимо уяснить значеніе вѣры спеціально въ дѣлѣ усвоенія человѣкомъ спасительныхъ заслугъ І. Христа. Мы видѣли, что вѣра, какъ психическій актъ, не есть проявленіе одной какой нибудь способности духа, она есть полнота силъ духа. Вѣра, далѣе, какъ познавательная способность души, тѣмъ отличается отъ логическаго знанія, что въ ней преобладающею силою является не разсудочная дѣятельность мысли, а дѣятельность воли. Вотъ почему возможно точное опредѣленіе вѣры съ психологической точки зрѣнія будетъ таково: *вѣра не принадлежитъ области разсудочной мысли, хотя мысль способствуетъ возможно ясному сознанію предмета вѣры, вѣра не принадлежитъ области чувства, хотя чувство согрѣваетъ ее своею внутреннею теплотою; вѣра есть по преимуществу актъ воли, направляемой мыслію и согрѣваемой чувствомъ.* Будучи дѣйствіемъ полноты всѣхъ силъ духа, всего разума, вѣра отличается отъ мысленнаго признанія истины, отъ того, что называется логическимъ мнѣніемъ, которому недостаетъ изволенія; вотъ почему вѣра есть актъ постиженія и изволенія въ ихъ внутреннемъ единствѣ. Вѣра, лишенная активнаго элемента воли, вѣра пассивная, не есть истинная вѣра, а скорѣе она есть *вѣренье*. Истинная же религіозная вѣра, т. е. вѣра испытующая тайны Божіи, не есть вѣренье, а *вѣдѣніе*; но вѣдѣніе не похожее на познаніе наше о внѣш-

немъ мірѣ; она есть познаніе внутреннее, какое имѣемъ мы о явленіяхъ нашей умственной жизни. Постигать вѣрою истину, это значить имѣть истину внутри себя, это значить жить въ истинѣ [1]). Вѣра, понимаемая въ этомъ высокомъ, истинномъ, смыслѣ возможна только для святости, и для растлѣннаго грѣхомъ человѣка безъ помощи благодати Божіей невозможна; въ этомъ послѣднемъ смыслѣ она есть даръ Божій и никоимъ образомъ не можетъ быть признана личной заслугой человѣка. Высокое проникновеніе истинною вѣрою въ Бога дѣлаетъ волю человѣка сопричастною волѣ Божественной, отъ чего первая пріобрѣтаетъ такую силу, что получаетъ возможность даже передвигать горы, т. е. она получаетъ возможность управлять законами стихійныхъ силъ природы, которые подлежатъ вѣдѣнію только воли Божественной. Понятно, что въ этомъ случаѣ человѣческая воля сильна не своею собственною силою, а силою воли Божественной. Такое высокое проникновеніе истинною, живою, вѣрою въ Искупителя и въ спасительное значеніе принесенной Имъ великой жертвы и составляетъ актъ усвоенія человѣкомъ спасительныхъ заслугъ Іисуса Христа.

Теперь не трудно понять, какъ долженъ быть рѣшенъ вопросъ, служащій предметомъ спора между католиками и протестантами, именно: дѣлами-ли спасается человѣкъ, или вѣрою? Не разумны, говоритъ Хомяковъ, и тѣ, которые говорятъ, что вѣра одна не спасаетъ, но еще нужны дѣла, и тѣ, которые говорятъ, что вѣра спасаетъ кромѣ дѣлъ: ибо если дѣлъ нѣтъ, то вѣра оказывается мертвою, если мертва, то и не истинна, ибо въ истинной вѣрѣ Христосъ, истина и животъ; если же не истинная, то ложная, т. е. это уже не вѣра, а внѣшнее знаніе, логическое мнѣніе. А ложь мо-

---

[1]) Тамъ же, стр 209, 127; срав. 62—63.

жетъ ли спасти? Если же истинная, то живая, т. е творящая дѣла, а если она творитъ дѣла, то какія еще дѣла потребны? Боговдохновенный апостолъ говоритъ: „покажи мнѣ отъ дѣлъ твоихъ вѣру, которою ты хвалишься, какъ и я показываю вѣру свою отъ дѣлъ своихъ“ (Іоан. II, 18). Признаетъ ли онъ здѣсь двѣ вѣры. Нѣтъ, но обличаетъ неразумную похвальбу. „Ты вѣришь въ Бога, но и бѣсы вѣрятъ“ (19) Признаетъ ли онъ въ этихъ словахъ вѣру въ бѣсахъ? Нѣтъ, но уличаетъ ложь, хвалящуюся качествомъ, которое и бѣсы имѣютъ „Какъ тѣло безъ души мертво, такъ и вѣра безъ дѣлъ“ (26)). Сравниваетъ ли онъ здѣсь вѣру съ тѣломъ, а дѣла съ духомъ? Нѣтъ; ибо такое подобіе было бы не вѣрно, но смыслъ словъ его ясенъ: какъ тѣло бездушное не есть уже человѣкъ и человѣкомъ назваться не можетъ, но трупомъ; такъ и вѣра, не творящая дѣлъ, истинной вѣрой назваться не можетъ, но ложною, т. е. знаніемъ внѣшнимъ, безплоднымъ и доступнымъ даже бѣсамъ. Что писано просто, то должно быть и читано просто. Посему тѣ, которые основываются на апостолѣ Іаковѣ для доказательства, что есть вѣра мертвая и вѣра живая и будто двѣ вѣры, не постигаютъ смысла словъ апостольскихъ; ибо не за нихъ, но противъ нихъ свидѣтельствуетъ апостолъ. Также, когда великій апостолъ языковъ говоритъ: „какая польза безъ любви, даже въ такой вѣрѣ, которая двигала бы горы“ (1 Кор. XIII, 2)? онъ не утверждаетъ возможности такой вѣры безъ любви; но, предполагая ее (діалектически), объявляетъ безплодною. Не духомъ мудрости мірской, спорящей о словахъ, должно быть читано священное писаніе, но духомъ мудрости Божіей и простоты духовной. Апостолъ, опредѣляя вѣру, говоритъ: „она есть невидимыхъ обличеніе и утвержденіе уповаемыхъ“ (Евр XI, 1) (не ожидаемыхъ токмо, но и будущихъ); если же уповаемъ, то желаемъ; если же желаемъ, то любимъ: ибо нельзя желать того, чего не любишь. Или и бѣсы имѣютъ также упованіе? Посему вѣра одна, и когда

спрашиваемъ: „можетъ ли истинная вѣра спасать кромѣ дѣлъ?“ то дѣлаемъ вопросъ неразумный, или, лучше сказать, ничего не спрашиваемъ; ибо вѣра истинная есть живая, творящая дѣла: она есть во Христѣ и Христосъ въ вѣрѣ [1]). Само собою разумѣется, что раздѣленіе вѣры отъ дѣлъ діалектически, для уясненія логическаго понятія, возможно и оно дѣлалось и по настоящее время дѣлается и православными богословами.

Раньше сказано было, что истинная вѣра даетъ возможность человѣку повелѣвать законами стихійныхъ силъ природы или что тоже—творить чудеса. Вопросъ этотъ требуетъ спеціальнаго разсмотрѣнія.

Извѣстно, что отрицательная критика, въ принципѣ отвергая возможность чуда, относится къ евангельскому разсказу о чудесахъ скептически. Въ этомъ разсказѣ она видитъ или позднѣйшую выдумку, или намѣренный обманъ, или простое недоразумѣніе и т. д. Успѣхи психологіи, особенно блестящіе опыты французскихъ ученыхъ въ области психіатріи, въ послѣднее время внесли нѣкоторую перемѣну во взглядѣ на этотъ вопросъ эмпирической науки. Убѣдившись на опытѣ въ возможности поразительнаго дѣйствія человѣческой воли не только на другую волю, но даже и на физическій организмъ человѣка (посредственно, чрезъ вліяніе на волю), знаменитый Шарко торжественно заявилъ, что чудо возможно; но при этомъ онъ, какъ извѣстно, сдѣлалъ слѣдующія двѣ оговорки. Во первыхъ, онъ объявилъ чудо естественнымъ явленіемъ, во вторыхъ, онъ назначилъ ему границы: чудесное исцѣленіе, напримѣръ, возможно; но возможно лишь тамъ, гдѣ нѣтъ серьезнаго органическаго поврежденія. Вотъ почему исцѣленіе бѣсноватаго съ этой точки зрѣнія возможно, потому что бѣсноватый, съ точки

---

[1]) Тамъ же 18—19.

зрѣнія эмпирика психіатра, ничто иное какъ нервный больной Но воскрешеніе четырехдневнаго мертваго, обнаружившаго явные слѣды разложенія, это уже не возможно, потому что не естественно. Непосредственно очевидно, что эта новая точка зрѣнія не произвела существенной перемѣны во взглядѣ отрицательной критики на чудо: чудо, какъ чудо, т. е. какъ сверхъестественное дѣйствіе, по прежнему отвергается. Итакъ, что же такое дѣйствительно чудо и каково его отношеніе къ естественнымъ явленіямъ природы?

Въ каждомъ чудесномъ актѣ нужно различать двѣ стороны: воздѣйствующую личную волю и явленіе, подвергающееся этому воздѣйствію. Взглянемъ прежде всего на чудо съ первой стороны и проанализируемъ состояніе воли въ моментъ ея чудеснаго воздѣйствія. Прекраснымъ для этого примѣромъ можетъ послужить фактъ хожденія ап. Петра по водамъ. При переправѣ чрезъ Галилейское озеро ученики Спасителя подверглись дѣйствію сильной бури. Вдругъ они видятъ идущаго по волнамъ бушующей стихіи своего Учителя. Принявъ его за призракъ, ученики отъ страха вскрычали.—„Ободритесь, это Я, не бойтесь“, успокоилъ ихъ Учитель. „Господи! если это Ты, воскликнулъ Петръ, повели мнѣ прійти къ Тебѣ, по водѣ“.—„Иди“, былъ голосъ Учителя. И, вышедши изъ лодки, Петръ пошелъ по водѣ, чтобы подойти къ Іисусу. Но, видя сильный вѣтеръ, испугался и, начавъ утопать, закричалъ: „Господи! спаси меня“. Іисусъ тотчасъ простеръ руку, поддержалъ его, и говоритъ ему: „маловѣрный! Зачѣмъ ты усумнился?“ (Матѳ. 14, 24—31). Въ душевномъ состояніи Петра въ данномъ случаѣ ясно выступаютъ слѣдующіе моменты. Безусловно подчинившись волѣ Господа, пламенный ученикъ, незамѣчая опасности, бросается въ воду, въ полной увѣренности, что онъ пойдетъ по ней какъ по сушѣ. И дѣйствительно, вѣра не обманываетъ его. Но лишь первый порывъ увѣренности прошелъ и въ сознаніе проникла возможность

опасности, поддающійся впечатлѣнію Петръ начинаетъ колебаться въ своей вѣрѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и начинаетъ тонуть. На основаніи этого факта состояніе души въ моментъ проявленія чудодѣйственнаго акта можно представить въ такомъ видѣ. Первымъ условіемъ такого состоянія должно быть устраненіе изъ сознанія всего того, что могло бы ослабить увѣренность въ возможности совершенія чуда; вторымъ условіемъ должно бы всецѣлое устремленіе всѣхъ силъ души на предметъ чуда съ полнымъ убѣжденіемъ, что оно несомнѣнно совершится. Но не трудно понять, что убѣжденіе въ томъ, что человѣкъ своими ограниченными силами можетъ совершить дѣло, превышающее эти силы, возможно лишь подъ условіемъ увѣренности, что слабыя силы человѣка найдутъ надлежащее подкрѣпленіе въ иной, высшей силѣ. Убѣжденіе человѣка въ томъ, что онъ своими личными силами сдвинетъ съ мѣста гигантскую гору, психологически невозможно при нормальномъ состояніи сознанія. А такою высшею силою, надежда на которую можетъ доставить увѣренность въ совершеніи дѣла, превышающаго естественныя силы человѣка, можетъ быть только сила Божія. Ап. Петръ пошелъ по водѣ не своею волею, а волею своего Божественнаго Учителя, въ которую онъ повѣрилъ безусловно и этимъ какъ бы пріобщилъ Его силу къ своей силѣ. Какъ только вѣра стала колебаться, сила Учителя стала отходить, ученикъ почувствовалъ себя безсильнымъ и сталъ тонуть. Вотъ почему, когда современный эмпирикъ полагаетъ границы воздѣйствію воли человѣка на окружающую среду вообще и на другую такую же волю въ частности, то онъ по своему правъ, потому что онъ признаетъ только наличныя силы человѣка. Но это ограниченіе теряетъ всякій смыслъ въ глазахъ вѣрующаго христіанина, признающаго существованіе Абсолютной воли и допускающаго возможность Ея воздѣйствія на волю частную. Въ этомъ участіи Абсолютной воли въ совершеніи чудеснаго

акта и заключается первый и коренной признакъ истиннаго чуда; все то, что можетъ совершить человѣкъ своими личными силами безъ участія и изволенія силы Божественной, то не есть чудо. Въ участіи Божественной силы, дѣйствующей непосредственно или посредствомъ воздѣйствія на силу человѣческую, и заключается коренное различіе между актомъ сверхъестественнымъ и естественнымъ, хотя признакомъ проявленія Божественной силы въ чудесномъ актѣ должна служить, какъ увидимъ ниже, не количественная, а качественная сторона этого акта.

Говоря о чудѣ, мы называемъ его актомъ проявленія силы. О какой же это силѣ здѣсь идетъ рѣчь? Слѣдующій фактъ доставитъ намъ данныя для рѣшенія этого вопроса. Въ окружающей І. Христа толпѣ народа находится женщина, которая двѣнадцать лѣтъ страдала кровотеченіемъ, издержала на врачей все свое имѣніе и не только не получила отъ этого лѣченія никакой пользы, но пришла еще въ худшее состояніе. Услышавъ объ Іисусѣ, она сказала себѣ: „если хотя къ одеждѣ Его прикоснусь, то выздоровѣю“ Съ этою мыслію она протѣснилась къ Іисусу Христу съ зади и дѣйствительно прикоснулась къ одеждѣ Его. И тотчасъ изсякъ у ней источникъ крови, и она *ощутила въ тѣлѣ*, что исцѣлена отъ болѣзни. Но въ это время Іисусъ спросилъ: „кто прикоснулся ко Мнѣ?“ „Наставникъ!“ сказалъ Петръ, народъ окружаетъ Тебя и тѣснитъ; и Ты говоришь: кто прикоснулся ко Мнѣ?“ Но Іисусъ сказалъ: „прикоснулся ко Мнѣ нѣкто; *ибо Я чувствовалъ силу исшедшую изъ Меня*“. Когда пришедшая въ смущеніе женщина призналась въ своей винѣ, Іисусъ сказалъ ей: „дерзай, дщерь! вѣра твоя спасла тебя“. (Марк. V, 25—34; Лук. VIII, 43—48). Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ фактомъ въ высшей степени характернымъ. Больная женщина, прикоснувшись къ одеждѣ І. Христа, силою своей вѣры вызываетъ въ Немъ чудодѣйственную силу, которая и исцѣляетъ ее, причемъ Господь чувствуетъ, какъ эта си-

ла исходитъ изъ Него, а женщина въ своемъ тѣлѣ ощущаетъ, какъ эта сила производитъ въ ея организмѣ перерожденіе. Ясно, что сила, производящая чудо, не есть ни мечта, ни воображеніе; это есть такая же дѣйствительная реальная сила, какъ и сила кара, эѳира, электричества и т. д. Но въ то же время она не есть ни то, ни другое, ни третее и, вообще, она не есть физическая сила въ собственномъ смыслѣ этого слова: она есть первоисточникъ всякой силы,—она есть воля. Различіе между физическими силами природы и силою воли заключается въ томъ, что всякая физическая сила есть сила мертвая, подчиненная въ своемъ движеніи законамъ механическимъ; тогда какъ сила воли есть сила живая, свободно направляемая въ своемъ проявленіи. Всякая физическая сила какъ мы раньше видѣли, тоже есть сила воли; но сила отчужденная отъ своего первоисточника, потерявшая чрезъ это свой вольный характеръ и подчиненная закону необходимости.

Всякое чудо, какъ сказано было, есть актъ сверхъестественный, т. е. ни одинъ чудесный актъ не совершился бы, если бы жизнь предоставлена была самой себѣ, своему нормальному теченію: разлагающійся трупъ покойника самъ по себѣ не воскресъ бы, неизлѣчимая больная сама по себѣ не исцѣлѣла бы, расходившаяся буря сама по себѣ мгновенно не утихла бы и т. д. Если такъ, то спрашивается: въ какомъ же отношеніи сверхъестественныя дѣйствія свободной воли находятся къ естественному теченію міровой жизни и не есть-ли чудо нарушеніе и извращеніе законовъ природы? Отвѣчать на этотъ вопросъ не трудно. Мы знаемъ, что міръ есть ни что иное, какъ отчужденная воля Божія; а явленія этого міра суть комбинаціи законовъ, совершаемыя Божественною волею, по идеямъ Божественнаго разума. Вотъ почему всякое чудо есть не что иное, какъ лишь новое, иногда вполнѣ своеобразное, сочетаніе тѣхъ же законовъ, производимое тою же

Божественною волею по идеямъ того же Божественнаго разума. Не трудно понять, что міръ, какъ произведеніе всесовершенной воли Божіей, отличался бы абсолютнымъ совершенствомъ и въ новомъ сочетаніи законовъ не нуждался бы, если бы въ него не внесена была порча человѣческой волей. Вотъ почему всякое чудо производится ради человѣка и для человѣка: оно всегда непремѣнно есть проявленіе любви Божіей, имѣющей цѣлью благо человѣка. Во всякомъ истинномъ чудѣ всегда присутствуетъ нравственный элементъ; въ нравственной сторонѣ чуда заключается его цѣль и смыслъ; безъ нравственнаго элемента истинное чудо невозможно, онъ составляетъ его душу; этимъ именно элементомъ, а не количественною стороною, истинное чудо отличается между прочимъ отъ всякаго естественнаго явленія.

Послѣ всего сказаннаго уже не трудно опредѣлить роль чудодѣйственной силы человѣка, какъ орудія воли Божіей. Міръ есть воля Божія. Въ этомъ мірѣ воли Божіей, свободной, ходитъ опять свободная воля человѣка, всегда свободная въ себѣ, хотя всегда подчиненная высшей волѣ въ отношеніи своего проявленія, или послѣдствій своего проявленія. Всякое чудо, какъ мы видѣли, есть проявленіе въ отношеніи къ человѣку любви Божіей. Вотъ почему участіе человѣка въ совершеніи чуда есть, такъ сказать, *совпаденіе* воли человѣка, проникшейся любовью, святостію и чистотою, съ волею Божественною; чудо совершаетъ не немощная сила человѣка, а всемогущая воля Божія, которая и въ немощахъ совершается [1]).

---

[1]) Очудѣ см. нѣсколько словъ тамъ же 342

IV.

Ученіе о Церкви.

Итакъ, мы познакомились съ актомъ искупленія и его ближайшими слѣдствіями для міра и человѣка. Именно, мы видили, что принесенная нашимъ Спасителемъ искупительная жертва, будучи усвоена человѣкомъ въ вѣрѣ, возвращаетъ ему права на сыновнее отношеніе къ Богу и, слѣдовательно, даетъ ему возможность, путемъ преуспѣянія въ законѣ любви, достигать конечной цѣли своего бытія Но мы видѣли также, что грѣховная наклонность человѣка, какъ плодъ движенія его свободной воли, осталась въ его природѣ, а поэтому, если бы искупленый человѣкъ предоставленъ былъ своимъ естественнымъ силамъ, то онъ никогда не въ состояніи былъ бы воспользоваться предоставленными ему правами и перевоспитать свою волю по закону любви. Для достиженія этой цѣли ему необходимы сверхъестественныя, чрезвычайныя, силы и средства, и онѣ даны ему въ *Церкви* И такъ, что же такое *церковь*? Прежде чѣмъ дать строго логическое опредѣленіе этого понятія, постараемся уяснить себѣ всѣ основные элементы, изъ которыхъ оно слагается.

Задача искупленнаго человѣка, какъ сказано, состоитъ въ осуществленіи закона любви, которому онъ долженъ покоряться, по строю котораго долженъ настраивать упорное нестройство, какъ выражается Хомяковъ, своихъ духовныхъ силъ. Полное и всестороннее осуществленіе закона любви для человѣка конечно невозможно; какъ законъ міроваго

разума, во всей своей полнотѣ и совершенствѣ онъ данъ только въ своемъ первоисточникѣ— въ Богѣ; для существа же ограниченнаго возможно лишь постоянное стремленіе къ этому идеалу безъ полнаго его достиженія. Но любовь, какъ мы знаемъ, не есть стремленіе одинокое: она требуетъ, находитъ, творитъ отзвуки и общеніе, и сама въ отзвукахъ и общеніи растетъ, крѣпнетъ и совершенствуется. Хотя человѣкъ есть существо ограниченное, но ему присущъ законъ всеобщаго духа, который есть всецѣлая полнота, а поэтому стремленіе къ пополненію своей неполноты есть существенная его потребность. И вотъ, стремясь выступить изъ своихъ границъ, онъ встрѣчаетъ подобныя себѣ частныя существа, и путемъ общенія съ ними какъ бы пополняетъ ими свою частную ограниченность, но это пополненіе не возможно, покуда они ему внѣшни. Онъ долженъ ихъ усвоить, не перенося ихъ въ себя (что опять невозможно, потому что власть онъ имѣетъ только надъ собою), а переносясь въ нихъ нравственною силою искренней любви. Поэтому всякая искренняя, самозабывающая себя любовь есть пріобрѣтеніе, и чѣмъ шире ея область, чѣмъ полнѣе она выноситъ человѣка изъ его предѣловъ, тѣмъ богаче становится онъ внутри себя. Въ жертвѣ, самозабвеніи, находитъ онъ преизбытокъ расширяющейся жизни, и въ этомъ преизбыткѣ самъ свѣтлѣетъ, торжествуетъ и радуется. Останавливается-ли его стремленіе, утрачиваетъ ли онъ пріобрѣтенное (наперекоръ присущему ему закону), онъ скудѣетъ, онъ все болѣе и болѣе сжимается въ тѣсные предѣлы, наконецъ онъ заключается въ самаго себя, какъ въ гробъ, который ему противенъ и ненавистенъ и изъ котораго онъ выйти не можетъ, потому что не хочетъ [1]). Словомъ, общеніе въ любви есть первое и существенное

---

[1]) Т. I, стр 272 и 283.

условіе ея развитія, ея совершенствованія. А это условіе создается путемъ соединенія людей въ церкви. Итакъ, первое общее опредѣленіе церкви будетъ таково. церковь есть соединеніе разумныхъ тварей для преуспѣянія въ любви путемъ взаимнаго общенія. Но мы уже знаемъ, что совершествованіе въ любви невозможно для грѣховной природы человѣка, предоставленной своимъ естественнымъ силамъ. Для восполненія этого естественнаго безсилія человѣку дана высшая, сверхъестественная сила, т. е. благодать. Благодать, слѣдовательно, говоря вообще, есть сверхъестественная сила, дарованная Богомъ человѣку для восполненія его естественныхъ силъ, необходимыхъ для совершенствованія въ любви; будучи воспринята человѣкомъ въ вѣрѣ, божественная благодать поднимаетъ человѣческую немощь изъ ея ничтожества на степень могучей силы, служащей созиданію великаго дѣла любви. Благодать дается не каждому человѣку отдѣльно, а разъ на всегда дана обществу вѣрующихъ, т. е. Церкви, въ актѣ сошествія Св. Духа на апостоловъ въ день Пятидесятницы [1]). Каждый вѣрующій можетъ пользоваться ею лишь какъ членъ Церкви; внѣ церкви нѣтъ благодати. Ясно, что только тѣсное, непосредственное, единеніе съ Церковью ставитъ личность въ условія, при которыхъ она можетъ пользоваться дарованными человѣку чрезвычайными благодатными силами. Вотъ почему вопросъ о единствѣ Церкви принадлежитъ къ числу основныхъ вопросовъ въ ученіи о церкви Итакъ, что же такое единство церкви и чѣмъ оно обусловливается?

Прежде всего замѣтимъ, что единство церкви ие можетъ достигаться внѣшнимъ, механическимъ соединеніемъ ея членовъ; такое единеніе не производитъ измѣненія въ личности, которая остается тѣмъ же, чѣмъ и была. Песчинка неполучаетъ новаго бытія отъ груды, въ которую забро-

---

[1]) Т. II, стр. 209.

силъ ее случай; кирпичъ, уложенный въ стѣнѣ, нисколько не измѣняется и не улучшается отъ мѣста, назначеннаго ему наугольникомъ каменьщика. Другое дѣло при органическомъ соединеніи частей. Здѣсь всякая частица вещества, усвоенная живымъ тѣломъ, дѣлается неотъемлемою частью его организма и сама получаетъ отъ него новый смыслъ, новую жизнь. Таковъ человѣкъ въ Церкви, тѣлѣ Христовомъ, органическое основаніе котораго есть любовь [1]). Любовь есть жизненная сила и въ тоже время вѣнецъ и слава Церкви [2]).

Наряду съ любовью необходимымъ условіемъ единства Церкви служитъ единеніе ея членовъ въ вѣрѣ. Вѣра въ Іисуса Христа, какъ нашего Спасителя, составляетъ какъ мы знаемъ, необходимое условіе усвоенія Его заслугъ. А между тѣмъ вѣра каждой отдѣльной личности, предоставленной самой себѣ, также безсильна, какъ безсильна и любовь въ одиночествѣ. Дѣло въ томъ, что вѣра въ человѣкѣ, взятомъ порознь (какъ индивидумѣ) и подверженномъ грѣху, всегда и непремѣнно субъективна, а потому самому доступна сомнѣнію: она сознаетъ въ самой себѣ возможность заблужденія. Что бы возвыситься надъ сомнѣніемъ и заблужденіемъ, ей нужно возвыситься надъ собою, нужно пустить корни въ міръ объективный, въ міръ святыхъ реальностей, въ такой міръ, котораго она сама была бы частью и частью живою, не отъемлемою; ибо несомнѣнно вѣришь только тому міру, или, точнѣе сказать, знаешь только тотъ міръ, къ которому принадлежишь самъ. Этотъ міръ не можетъ заключаться ни въ дѣятельности разобщенныхъ между собою личностей, ни въ ихъ случайномъ согласіи, ни въ рабскомъ отношеніи къ чему-либо внѣшнему: онъ заключается только во внутреннемъ единеніи

---

[1]) Т II, стр. 115—116.

[2]) Тамъ же, стр. 6

человѣческой субъективности съ реальною объективностью органическаго и живаго міра, въ томъ святомъ единствѣ, законъ котораго не есть ни абстракть, ни что-либо изобрѣтенное человѣкомъ, а Божественная реальность—Самъ Богъ въ откровеніи взаимной любви. Грубый и ограниченный разумъ, ослѣпленный порочностью развращенной воли, будучи представленъ самому себѣ, въ своемъ одиночествѣ не видитъ и не можетъ видѣть Бога. Онъ Богу внѣшенъ, какъ зло, которому онъ рабствуетъ. Его вѣренье (а не вѣра) есть нечто какъ логическое мнѣніе и никогда не можетъ стать вѣрою, хотя нерѣдко и приписываетъ себѣ ея названіе. Вѣренье превращается въ вѣру и становится внутреннимъ къ Самому Богу только чрезъ святость, по благодати животворящаго Духа, источника святости. Въ этомъ смыслѣ вѣра есть Духъ Святой, налагающей печать свою на вѣренье. Но эта печать не дается человѣку по его усмотрѣнію, она вовсе не дается человѣку, пребывающему въ своей одинокой субъективности. Она, какъ сказано было выше, дана была единожды, на всѣ вѣка, апостольской Церкви, *собранной въ святомъ единеніи любви и молитвы*, въ великій день Пятидесятницы, и отъ того времени христіанинъ, человѣкъ субъективный, слѣпой искатель истины, по своей нравственной немощи, становится зрящимъ обладателемъ ея въ святой апостольской Церкви, къ которой онъ принадлежитъ какъ ея неразрывная часть [1]). Итакъ, истинная вѣра возможна только въ Церкви, и полное единеніе ея членовъ въ вѣрѣ составляетъ коренное условіе ея единства.

Кромѣ единенія въ вѣрѣ и любви необходимымъ условіемъ единства Церкви служитъ единство пребывающей въ Церкви Божественной благодати. Въ этомъ смыслѣ единство Церкви есть единство Божіей благодати, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покоряющихся благодати [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 208—209 сравн 346—347, 376

[2]) Тамъ же, стр 3

Единство Церкви не только не исключаетъ, но, наоборотъ, необходимо предполагаетъ свободу личности въ каждомъ ея членѣ. Свобода личности несовмѣстима была бы съ единствомъ Церкви въ томъ лишь случаѣ, если бы единство достигалось путемъ рабскаго подчиненія личности какому нибудь внѣшнему авторитету. Истинное же единство Церкви есть, съ одной стороны, плодъ добровольнаго отреченія личности отъ своего эгоизма въ пользу любви, съ другой стороны, оно есть результатъ свободнаго, сознательнаго, соединенія ряда отдѣльныхъ убѣжденій и стремленій въ одно убѣжденіе, въ одно стрежденіе. Въ Церкви все свободно, потому что все добровольно. Единство Церкви есть плодъ и проявленіе свободы, оно есть не иное что, какъ согласіе личныхъ свободъ; оно есть единство совѣстей [1]).

Свобода членовъ Церкви не насилуется и дѣйствіемъ Божественной благодати. Для правильнаго уразумѣнія вопроса объ отношеніи между свободою личности въ Церкви и дѣйствіемъ благодати, необходимо помнить, что истинно христіанская жизнь человѣка, долженствующаго неустанно стремиться къ нравственному совершенствованію, не возможна ни безъ свободнаго движенія человѣческой воли, ни безъ помощи Божественной благодати. Гармоническое соединеніе въ жизни христіанина дѣйствія свободной воли и Божественной благодати—это необходимое требованіе, безъ котораго разумное рѣшеніе этого вопроса невозможно: господство грѣховной воли неизбѣжно повлечетъ за собою торжество въ жизни эгоизма и произвола личности; чрезмѣрное дѣйствіе на волю благодати превратить жизнь человѣка въ дѣйствіе бездушнаго механизма и сдѣлаетъ не возможнымъ постановку вопроса о нравственномъ вмѣненіи. Такое же рѣшеніе этого вопроса получится, если мы взгля-

---

[1]) Тамъ же, стр. 243, 313; сравн. также 240—245 и др

немъ на него и съ другой стороны. Насиліе Божественной благодати надъ свободною волею человѣка возможно было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы источникомъ благодати была слѣпая, механическая, чисто стихійная сила, дѣйствующая съ роковою необходимостію. Въ данномъ же случаѣ источникомъ благодати является Самъ Богъ, пребывающій въ Церкви въ лицѣ Св. Духа. Дѣйствіе благодати въ Церкви есть, слѣдовательно, проявленіе воли Божіей; а хотѣніе Божіе, съ одной стороны, есть безграничная милость, съ другой стороны—абсолютная правда Божія. Какъ проявленіе милости Божіей, благодать дѣйствуетъ на человѣка настолько, насколько это неоходимо для человѣка; какъ проявленіе правды Божіей, она проявляется въ такой степени, въ какой это возможно безъ уничтоженіе человѣческой свободы.

Итакъ, свобода и единство—таковы двѣ силы, которымъ достойно вручена тайна свободы человѣческой во Христѣ, спасающемъ и оправдывающемъ тварь чрезъ Свое полное единеніе съ нею [1]).

Послѣ всего сказаннаго можно сдѣлать болѣе точное и болѣе близкое къ истинѣ опредѣленіе Церкви: Церковь Христова есть общеніе въ любви разумныхъ тварей, свободно соединенныхъ единствомъ вѣры въ І Христа и благодати.

Церковь есть соединеніе разумныхъ тварей. Кто же именно эти разумныя твари, соединеніе которыхъ составляетъ Церковь? Всѣ твари, созданныя Богомъ для осуществленія міроваго закона любви. Въ составъ Церкви, слѣдовательно, входятъ: 1) разумныя твари, живущія на землѣ, 2) совершившія земной путь, 3) не созданныя для земного пути (ангелы) и 4) не начинавшія еще земнаго пути; ибо еще неявленное Твореніе Божіе для Него явно, и Богъ слы-

---

[1]) Тамъ же, стр 253.

шитъ молитвы и знаетъ вѣру того, кто еще не вызванъ Имъ изъ небытія къ бытію. Итакъ, члены Церкви дѣлятся на видимыхъ, совершающихъ подвигъ земнаго существованія, и невидимыхъ, уже совершившихъ этотъ подвигъ или несозданныхъ для него. Сообразно съ этимъ и Церковь дѣлится на 1) видимую, воинствующую и 2) не видимую, торжествующую. Но это дѣленіе внѣшнее, допускаемое съ точки зрѣнія еще живущаго на землѣ человѣка и оно нисколько не ослабляетъ ея внутренняго единства [1]).

Но и въ видимой воинствующей на землѣ Церкви можно различать двѣ стороны—видимую и невидимую. Церковь есть общество избранныхъ Божіихъ, имѣющихъ одно тѣло и одну душу; въ этомъ смыслѣ она Церковь невидимая. Но въ тоже время, если разсматривать ее безотносительно къ внутренней, индивидуальной жизни ея членовъ, она есть общество людей, *признающихъ* принципъ Христіанской жизни *и подчиняющихся ему, по крайней мѣрѣ съ виду;* въ этомъ смыслѣ она Церковь видимая [2]).

Члены Церкви соединены вѣрою въ І. Христа, какъ спасителя падшаго человѣчества отъ грѣха, проклятія и смерти. Какимъ же образомъ могутъ принадлежать къ Церкви святые Божіи ангелы, которые никогда не падали и поэтому не нуждались въ искупленіи? Дѣло искупленія есть актъ высочайшаго проявленія въ мірѣ любви Божіей, а поэтому оно есть актъ и величайшаго торжества всѣхъ созданныхъ для любви тварей. Потому то въ моментъ явленія на землю нашего Спасителя мы видимъ многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: „Слава въ вышнихъ Богу, и на землѣ миръ, въ человѣкахъ благоволеніе“ (Лук. II, 13—14). Потому то всѣ созданныя для любви твари связаны любовію въ І. Христѣ въ одинъ организмъ, въ одно живое тѣло, коего Онъ есть глава.

---

[1]) Тамъ же, стр. 3

[2]) II, стр. 233

Когда побѣдитель смерти, Спаситель человѣковъ, удалилъ отъ людей Свое видимое присутствіе. Онъ завѣщалъ имъ не скорби и слезы, а оставилъ утѣшительное обѣтованіе, что пребудетъ съ ними до скончанія вѣка. Обѣщаніе исполнилось. На главы учениковъ, собравшихся въ единодушіи молитвы, снизошелъ Духъ Божій и возвратилъ имъ присутствіе Господа, присутствіе не осязаемое чувствами, но невидимое,—не внѣшнее, но внутреннее. Поэтому и радость ихъ была совершенная, не смотря на испытанія, имъ уготованныя. И нынѣ члены Церкви имѣютъ эту совершенную радость; ибо они знаютъ, что Церковь не ищетъ Христа, какъ ищутъ Его тѣ, которые не принадлежатъ къ Церкви, но обладаетъ Имъ, и обладаетъ и принимаетъ Его постоянно, внутреннимъ дѣйствіемъ любви, не испрашивая себѣ внѣшняго признака Христа. Невидимый глава Церкви не нашелъ нужнымъ оставлять ей Свой образъ въ видѣ какого нибудь языческаго прорицателя, какимъ является, напр., римскій папа, но всю ее одушевилъ Своею любовью, дабы она имѣла въ себѣ самой непремѣнную, неизсякаемую истину [1]).

Высшимъ выраженіемъ единенія членовъ Церкви какъ между собою, такъ и съ ея главою, Христомъ, служитъ *молитва*. Молитва—это высокое проявленіе живаго, органическаго единства между нашимъ Спасителемъ и Его избранными. И это понятно. Въ Своей правдѣ и въ Своей милости Богъ изволилъ, чтобы точно также, какъ единственное нравственное существо, Христосъ, силою безграничной Своей любви принялъ на Себя человѣческіе грѣхи и справедливую за нихъ казнь, могъ и человѣкъ силою своей вѣры и своей любви къ Спасителю отрекаться отъ своей личности, личности грѣховной и злой, и облекаться въ святость и совершенство своего Спасителя Соединенный такимъ образомъ со Христомъ, человѣкъ уже не то, чѣмъ

---

[1]) Тамъ же. стр. 111.

онъ былъ, не одинокая личность; онъ сталъ членомъ Церкви, которая есть тѣло Христово, и жизнь его стала нераздѣльною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила. Спаситель живетъ въ Своей Церкви, Онъ живетъ въ насъ. Онъ ходатайствуетъ, а мы молимся; Онъ поручаетъ насъ благодати Божіей, а мы взаимно поручаемъ другъ друга своему Творцу; Онъ предлагаетъ Себя въ вѣчную жертву, а мы приносимъ Отцу эту жертву прославленія, благодаренія и умилостивленія за насъ самихъ и за всѣхъ нашихъ братьевъ, какъ тѣхъ, которые пребываютъ еще въ опасностяхъ земной борьбы, такъ и тѣхъ, которыхъ смерть привела уже въ тихое, возносительное движеніе небеснаго блаженства, какова бы затѣмъ ни была степень дарованной имъ славы—все равно. Въ нашей молитвѣ нѣтъ мѣста ни для вопросовъ, ни для сомнѣній, ибо мы молимся не въ духѣ страха, подобно рабамъ, не въ духѣ корысти, подобно наемникамъ, мы молимся въ духѣ сыновней любви, будучи по благодати усыновлены Богу нашимъ единеніемъ съ Сыномъ человѣческимъ, Іисусомъ праведнымъ, Сыномъ и вѣчнымъ Словомъ Отца щедротъ. Мы молимся потому, что не можемъ не молиться, и эта молитва всѣхъ о каждомъ и каждаго о всѣхъ, постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая въ тоже время, всегда во имя Христа, нашего Спасителя, обращаемая къ Его Отцу и Богу, есть какъ бы кровь, обращающаяся въ тѣлѣ Церкви: она ея жизнь и выраженіе ея жизни, она глаголъ ея любви, вѣчное дыханіе Духа Божія [1]).

Изъ сказаннаго ясно, что молитва, какъ и всякое другое проявленіе жизни и дѣятельности христіанина, свой истинный смыслъ, свою надлежащую силу и значеніе получаетъ только въ Церкви. Мы знаемъ, говоритъ Хомяковъ, когда падаетъ кто изъ насъ, онъ падаетъ одинъ; но никто

---

[1]) Тамъ же, 122—124, 127

одинъ не спасается. Спасающійся же спасается въ Церкви, какъ членъ ея, и въ единствѣ со всѣми другими ея членами. Вѣруетъ-ли кто, онъ въ общеніи вѣры; любитъ-ли, онъ въ общеніи любви; молится-ли, онъ въ общеніи молитвы. По сему, никто не можетъ надѣяться на свою молитву, и всякій, моляся, просить всю Церковь о заступленіи, не такъ какъ будто бы сомнѣвался въ заступничествѣ единаго ходатая Христа, но въ увѣренности, что вся Церковь всегда молится за всѣхъ своихъ членовъ. Молятся за насъ всѣ ангелы и апостолы и мученики и праотцы и всѣхъ высшая Мать Господа нашего, и это святое единеніе есть истинная жизнь Церкви. Но если безпрестанно молится Церковь видимая и невидимая, зачѣмъ просимъ ее о молитвахъ? Затѣмъ же, зачѣмъ мы просимъ милости у Бога и Христа, хотя милость Его предваряетъ нашу молитву. Потому именно и просимъ Церковь о молитвахъ, что знаемъ, что она и не просящему даетъ помощь своего заступленія и просящему даетъ несравненно болѣе, чѣмъ онъ проситъ: ибо въ ней полнота духа Божьяго. Такъ и прославляемъ всѣхъ, кого Господь прославилъ и прославляетъ: ибо какъ скажемъ, что Христосъ въ насъ живетъ, если не уподобляемся Христу? Посему, прославляемъ святыхъ и ангеловъ и пророковъ, но болѣе всѣхъ чистѣйшую мать Господа Іисуса, не признавая Ее ни безгрѣшною, по рожденію, ни совершенною (ибо абсолютно безгрѣшенъ и совершенъ одинъ Христосъ), но помня, что ея непонятное превосходство предъ всѣмъ Божіимъ твореніемъ засвидѣтельствовано ангеломъ и Елизаветою и болѣе всего Самымъ Спасителемъ, назначившимъ ей въ сыновнее повиновеніе и службу великаго своего апостола и тайновидца Іоанна Такъ же какъ каждый изъ насъ требуетъ молитвы отъ всѣхъ, такъ и онъ всѣмъ долженъ своими молитвами, живымъ и усопшимъ и даже еще не рожденнымъ; ибо прося, чтобы міръ пришелъ въ разумъ Божій (какъ мы просимъ со всею Церковью), просимъ не

за одни настоящія поколѣнія, но и затѣ, которыя Богъ еще вызоветъ къ жизни. Молимся за живыхъ, дабы была на нихъ благодать Господа, и за усопшихъ, чтобы были они удостоены лицезрѣнія Божіяго. Молясь за усопшихъ, мы не знаемъ о среднемъ состояніи душъ, не принятыхъ въ царство Божіе и не осужденныхъ на муку, ибо о такомъ состояніи не получили мы ученія отъ апостоловъ, или отъ Христа; не признаемъ чистилища, т. е. очищенія душъ страданіями, отъ которыхъ можно откупиться дѣлами своими или чужими; ибо Церковь не знаетъ напр. спасенія какими бы то ни было внѣшними средствами и страданіями, кромѣ Христовыхъ, ни про торгъ съ Богомъ, откупающійся отъ страданія добрымъ дѣломъ. Мы молимся въ духѣ любви, зная, что никто не спасается иначе, какъ молитвою всей Церкви, въ которой живетъ Христосъ, зная и уповая, что, покуда не пришло совершеніе временъ, всѣ члены Церкви, живые и усопшіе, непрестанно совершенствуются взаимною молитвою. Много выше насъ святые, прославленные Богомъ, выше же всего св. Церковь, вмѣщающая въ себѣ всѣхъ святыхъ и молящихся за всѣхъ, какъ видно изъ боговдохновенной литургіи. Въ молитвѣ ея слышится и наша молитва, какъ бы мы ни были недостойны называться сынами Церкви. Если, покланяясь и[1] славя святыхъ, мы просимъ, дабы прославилъ ихъ Богъ, то дѣлаемъ это не потому, что придаетъ слишкомъ высокую цѣну своимъ молитвамъ, и поэтому не подпадаемъ обвинію въ гордости, ибо намъ, получившимъ позволеніе называть Бога Отцомъ, дано также позволеніе молиться: „да святится имя Его, да пріидетъ царствіе Его и да будетъ воля Его“. И если намъ позволено просить Бога, да прославитъ Онъ имя Свое, и совершаетъ волю Свою: кто намъ запретитъ просить, да прославитъ Онъ Своихъ святыхъ и да упокоитъ Онъ Своихъ избранныхъ? За неизбранныхъ же не молимся, какъ и Христосъ молился не о всемъ мірѣ, но о тѣхъ, кого далъ Ему Го-

сподь Не говори: „какую молитву удѣлю живому или усопшему. когда моей молитвы не достаточно и для меня?“ Ибо не умѣющій молится, къ чему молился бы ты и за себя? Молится же въ тебѣ духъ любви. Также не говори: „къ чему моя молитва другому, когда онъ самъ молится, и за него ходатайствуетъ Самъ Христосъ?“ Когда ты молишься, въ тебѣ молится духъ любви Не говори: „суда Божьяго измѣнить нельзя“: ибо Твоя молитва сама въ путяхъ Божіихъ, и Богъ ее предвидѣлъ. Если ты членъ Церкви, то молитва твоя необходима для всѣхъ ея членовъ. Если же скажетъ рука, что ей не нужна кровь остальнаго тѣла, и она своей крови ему не дастъ, рука отсохнетъ. Такъ и ты Церкви необходимъ, покуда ты въ ней; а если ты отказываешься отъ общенія, ты самъ погибаешь и не будешь уже членомъ Церкви. Церковь молится за всѣхъ, и мы вмѣстѣ молимся за всѣхъ; но молитва наша должна быть истинною и истиннымъ выраженіемъ любви, а не словеснымъ обрядомъ. Не умѣя всѣхъ любить, мы молимся о тѣхъ, кого любимъ, и молитва наша не лицемѣрна; проспимъ же Бога, дабы можно было намъ всѣхъ любить и за всѣхъ молиться не лицемѣрно Кровь же Церкви—взаимная молитва, и дыханіе ея—славословіе Божіе. Молимся въ духѣ любви, а не пользы, въ духѣ сыновней свободы, а не закона наемническаго, просящаго платы. Всякій спрашивающій: „какая польза въ молитвѣ?“ признаетъ себя рабомъ. Молитва истинная есть истинная любовь [1]).

Изъ сказаннаго ясно, что истинно-христіанская молитва характеризуется любовью. Гдѣ нѣтъ любви, тамъ неможетъ быть и истинно-христіанской молитвы. Побужденіемъ къ молитвѣ, слѣдовательно, должны служить не предписанія внѣшняго закона и не преслѣдованіе какихъ нибудь практическихъ цѣлей: истинный мотивъ христіанской молитвы за-

[1]) Тамъ же, стр 21—23.

ключается въ потребности любви проявиться И поэтому, какъ истинно-христіанская любовь одинаково простирается на живыхъ и мертвыхъ, друзей, и враговъ, святыхъ и грѣшниковъ, такъ и въ общеніи истинно-христіанской молитвы находятся живые и мертвые, друзья и враги, святые и грѣшники, словомъ, всѣ члены единаго церковнаго организма. Но, признавая любовь неотъемлемою принадлежностью истинно-христіанской молитвы, необходимо помнить, что кореннымъ условіемъ, безъ котораго молитва не возможна, служитъ *надежда*. Обращеніе къ Богу съ молитвою возможно лишь при надеждѣ на милость Божію, благодаря которой наша молитва можетъ быть услышана. Безъ этой надежды человѣкъ никогда непосмѣлъ бы возводить очей своихъ къ небу и называть Бога своимъ Отцемъ Вотъ по чему, какъ богоугодное дѣло наиболѣе принадлежитъ любви, какъ богоугодное исповѣданіе наиболѣе принадлежитъ вѣрѣ, такъ богоугодная молитва наиболѣе принадлежитъ надеждѣ. Хотя каждое дѣйствіе Церкви, направленное Духомъ Святымъ, духомъ жизни и истины, представляетъ совокупность всѣхъ его даровъ—вѣры, надежды и любви [1]).

Изъ установленнаго понятія о молитвѣ, какъ голосѣ любви, укрѣпляемомъ надеждою, совершенно естественно вытекаетъ, понятіе и о ея главнѣйшихъ формахъ, въ которыхъ мы призываемъ, прославляемъ, величаемъ и благодаримъ Господа и тѣхъ, которыхъ Онъ избралъ, прославилъ и возвеличилъ, и чрезъ которыхъ Онъ оказываетъ намъ Свои благодѣянія. Но наши молитвы имѣютъ характеръ не только призыванія, прославленія, величанія и благодаренія но и просьбы. Всякая обыкновенная просьба имѣетъ цѣлью склонить волю того, къ кому она обращена, къ извѣстному движенію въ пользу просящаго. Примѣнимо-ли это понятіе о просьбѣ къ христіанской просительной молитвѣ, когда

---

[1]) Тамъ же, стр. 9.

мы знаемъ, что любовеобильная воля Божія всегда готова излить на человѣка столько благодѣяній, сколько онъ и не заслуживаетъ, и сколько даже воспринять не можетъ? Конечно нѣтъ. Молитвенное обращеніе къ Богу съ просьбой имѣетъ другой смыслъ Обращаясь въ молитвѣ къ Богу съ просьбой, вѣрующій этимъ самымъ признаетъ всемогущество воли Божіей, которой все, въ томъ числѣ и самъ онъ, должно покориться. Приводя же свою волю въ подчиненіе волѣ Божіей, молящійся этимъ самымъ устраняетъ то, что мѣшало ему быть достойнымъ благодѣяній Божіихъ. Итакъ, истинный смыслъ просительной молитвы состоитъ не въ томъ, что бы склонить волю Божію къ изліянію благодѣяній, а въ томъ, что бы сдѣлать волю просящаго достойною этихъ благодѣяній, которыя безконечная любовь Божія всегда готова даровать въ достаточной полнотѣ. Исполненіе просьбы въ этомъ случаѣ является какъ бы ея естественнымъ логическимъ слѣдствіемъ. Вотъ почему прежде чѣмъ обращаться къ Отцу Небесному съ просьбой о насущномъ хлѣбѣ и объ оставленіи намъ долговъ нашихъ, мы должны просить—да будетъ воля Его и да пріидетъ царствіе Его яко на небеси, тако и на земли, помня заповѣдь Христову: ищите прежде царствія Божія и правды Его и сія вся приложатся вамъ.

Но если сущность просительной молитвы заключается въ покорности волѣ Божіей, то въ ней недолжно быть мѣста ничему эгоистическому, и вообще, въ обращенной къ Богу молитвѣ личности не должно быть излишняго простора, что особенно слѣдуетъ сказать о тѣлесной сторонѣ нашего существа. Не нужно забывать, что молитва, кромѣ покорности волѣ Божіей, требуетъ еще обновленнаго сердца и поэтому она недолжна рабствовать плоти, даже съ ея невинными желаніями. Намъ дозволено обращаться къ Богу въ молитвѣ съ просьбой только о насущномъ хлѣбѣ, и мы не должны злоупотреблять этимъ

правомъ и не должны переносить въ молитву просьбы объ угожденіи нашей земной жизни. Впрочемъ, религіозно настроенный человѣкъ, въ истинно молитвенномъ настроеніи духа, и не станетъ переносить въ молитву подобной просьбы, покрайней мѣрѣ въ отношеніи къ себѣ; это нравственно невозможно. Что же касается нашихъ братій, то, наученные примѣромъ Самаго Господа, превратившаго воду въ вино въ Канѣ Галилейской, давая волю своей любви къ нимъ, мы можемъ заботиться не только о ихъ существенныхъ нуждахъ, но и объ ихъ, такъ сказать, комфортѣ, если это не послужитъ препятствіемъ къ ихъ душевному спасенію [1]).

Выше сказано, что исполненіе обращенной къ Богу просьбы является ея естественнымъ логическимъ слѣдствіемъ. По отношенію къ тѣмъ случаямъ, гдѣ дѣло идетъ о нашемъ нравственномъ совершенствованіи и спасеніи души, смыслъ этого положенія понятенъ. Обращаясь, напримѣръ, въ молитвѣ къ Богу съ просьбою спасти насъ отъ распутной жизни, мы искренно каемся въ своихъ грѣховныхъ поступкахъ и смиренно выражаемъ готовность подчинить свою волю дѣйствію Божественной благодати, которая и помогаетъ намъ сойти съ пути порока и стать на путь добродѣтели. Естественность связи между просьбой и ея исполненіемъ здѣсь непосредственно очевидна. Спасающая благодать дается всѣмъ, кто только ея ищетъ и кто достоенъ ее воспринять. Молитвенное обращеніе къ Богу съ горячей просьбой о спасеніи души, сопровождаемое соотвѣтствующимъ настроеніемъ воли, и есть исканіе благодати, которое, приданныхъ условіяхъ, уже само посебѣ дѣлаетъ человѣка доступнымъ послѣдней, а поэтому человѣкъ совершенно естественно получаетъ то, чего проситъ.

Другое дѣло, когда люди обращаются къ Богу съ просьбою о спасеніи ихъ отъ огня, мора, голода, землетря-

---

[1]) Тамъ же, 340.

сенія, потопа, между-усобныхъ войнъ, нашествія иноплеменниковъ и другихъ подобныхъ физическихъ бѣдствій, которымъ они подвергаются часто не за свои личные грѣхи, а какъ дольники первороднаго грѣха, вслѣдствіе разлитой въ мірѣ его общей враждебности къ человѣку. Здѣсь человѣкъ страдаетъ не вслѣдствіе своей личной порочности, а вслѣдствіе неумолимой логичности міровыхъ законовъ: міровые законы суть законы Божественнаго разума, изъ подчиненія строю которыхъ человѣчество вышло въ первородномъ грѣхѣ, чѣмъ и поставило себя къ нимъ въ враждебное отношеніе. Чѣмъ стройнѣе и гармоничнѣе дѣйствуютъ міровые законы, тѣмъ пагубнѣе можетъ оказаться ихъ дѣйствіе для человѣчества, вышедшаго изъ ихъ строя, и оказавшагося съ ними, такъ сказать, въ разладѣ, слѣдствіемъ котораго и являются разнаго рода бѣдствія. Вотъ почему, просить у Бога избавленія отъ физическихъ бѣдствій—это значитъ требовать измѣненія логическихъ законовъ мірозданія. Но возможно-ли это? Богъ всегда умѣряетъ строгость логическаго закона, т. е. враждебность міра, который есть проявленная воля Божія, къ человѣку, отвергшему святость этой воли. Какимъ же образомъ можетъ человѣкъ испросить еще большаго умягченія закона въ томъ или другомъ частномъ случаѣ, когда все, что можетъ быть сдѣлано въ этомъ отношеніи, уже сдѣлано и постоянно дѣлается въ общемъ смягченіи строгости къ человѣку логики мірозданія? Смягченіе строгости физическихъ законовъ человѣкъ можетъ достигнуть такимъ же путемъ, какимъ онъ достигаетъ смягченія строгости законовъ нравственныхъ. Дѣло въ томъ, что законы нравственнаго міра такъ же непреложны, какъ и законы міра физическаго, и если тѣмъ не менѣе наша воля, совершенствуясь при помощи благодати измѣняетъ насъ самихъ, а, слѣдовательно, и наши отношенія къ Богу, то почему же таже воля, выраженная въ молитвѣ, не можетъ измѣнить и отношеній нашихъ къ

міру внѣшнему, который есть проявленная воля Божія? Поясним эту мысль примѣром. Я горд и прошу исправленія отъ гордости: я тону и прошу спасенія отъ воды. Гордость моя, такъ же какъ и опасность моя, есть выводъ изъ цѣлаго ряда предшествовавшихъ проступковъ, увлекающихъ меня къ новымъ проступкамъ или порокамъ; а затѣмъ всѣмъ, воля, подъ Божіимъ благословеніемъ, останавливаетъ мое паденіе. Съ меньшею ясностью, относится этотъ законъ и къ физической опасности. Таже воля Божія, которая смягчаетъ въ отношеніи къ намъ строгость нравственныхъ законовъ, она же смягчаетъ строгость и физическихъ законовъ, которые ни сколько не ограничиваютъ ея свободы. Физическіе законы суть выраженіе воли Божіей: но не оковы, наложенные на Его волю [1]). Проявленіе такъ называемыхъ стихійныхъ силъ природы, дѣйствующихъ по своимъ законамъ съ слѣпою, повидимому, фатальностью, въ дѣйствительности ни на одно мгновеніе не выходитъ изъ подъ воздѣйствія Божественнаго Промысла, безъ воли котораго и одинъ волосъ не упадетъ съ головы человѣческой. Вотъ почему, угрожающая намъ та или другая физическая опасность можетъ постигнуть насъ, какъ дольниковъ грѣха; но мы можемъ и отвратить ее, отдавъ себя, такъ сказать, подъ охрану Божію, чего можемъ достигнуть въ пламенной молитвѣ. Наше спасеніе въ этомъ случаѣ, съ человѣческой точки зрѣнія, будетъ чудомъ; въ очахъ же Божіихъ оно есть лишь мановеніе Божественной воли, дающей торжество милости тамъ, гдѣ должна была свершиться одна лишь правда. Мы раньше видѣли, что человѣкъ силою своей вѣры можетъ чудеса творить. Молитва въ данномъ случаѣ и есть выраженіе этой вѣры, имѣющей своимъ источникомъ любовь и получающей, свою крѣпость въ надеждѣ. Любовь,

---

[1]) Тамъ же, стр 335—336.

вѣра и надежда—эти три важнѣйшихъ момента въ состояніи религіозно настроеной христіанской души, найдя себѣ содтвѣтствующее выраженіе въ пламенной молитвѣ, приводятъ волю человѣка въ гармонію съ законами воли Божественной, которые вслѣдствіе этого изъ враждебныхъ человѣку становятся благодѣтельными.

Какъ свободный голосъ любви, молитва должна быть свободна. Свобода молитвы состоитъ въ соотвѣтствіи формы живому движенію души, ищущему внѣшней формы для своего проявленія. Религіозное движеніе души можетъ быть безпредѣльно посвоему разнообразію, а поэтому сковывать его ограниченною формою, втискивать его, такъ сказать, въ узкіе шаблонные рамки, это значитъ стѣснять свободу его проявленія, это тоже, что мертвить бьющую ключомъ жизнь. Молитва есть цвѣтъ жизни; какъ и всякій другой цвѣтъ, она обращается въ плодъ. Но въ то же время, подобно всякому другому цвѣту, она, если можно такъ выразиться, не лезетъ съ своимъ великолѣпнымъ вѣнкомъ изъ лепестковъ и семейныхъ пучковъ, безъ стебля, листьевъ и корней, прямо изъ сухаго песка, лишеннаго всякой растительности. Она можетъ возникнуть, какъ нѣкоторыя тропическія растенія, почти въ одинъ мигъ, съ необыкновенною красотою и блескомъ, или развиваться медленно, какъ столѣтній цвѣтъ; въ обоихъ случаяхъ ея развитіе необходимо предполагаетъ присутствіе жизненныхъ корней. Въ виду такой тѣсной, непосредственной связи молитвы съ жизнію, отрывать ее отъ послѣдней невозможно; а вмѣстѣ съ тѣмъ невозможно и стѣснять свободу ея проявленія мертвымъ формализмомъ [1]).

Форма молитвеннаго проявленія души многообразна. Самою естественною, самою выразительною, а поэтому самою цѣлесообразною формою является слово—произносимое или сопровождаемое пѣніемъ. Идеаломъ молитвы, вы-

---

[1]) Тамъ же, стр. 337.

раженной словомъ, какъ по своему происхожденію, такъ и по содержанію, должна быть признана конечно молитва Господня. Совершеннѣйшею же изъ молитвъ, созданныхъ христіанскою любовью, является Божественная литургія, въ которой выражается вся полнота ученія и духа церковнаго и выражается не условными какими-нибудь знаками или символами, но словомъ жизни и истины, вдохновеннымъ свыше [1]).

Но не въ одномъ только словѣ можетъ выражаться молитва. Трудъ на пользу ближняго, вызванный безкорыстною любовью къ нему, таже есть молитва, и молитва не только высшая, чѣмъ безсознательное, чисто формальное, несопровождаемое движеніемъ души, лепетаніе словъ, но высшая многихъ, гораздо болѣе разумныхъ молитвъ, которые вызваны не христіанскою любовію, а эгоизмомъ [2]). Молитва можетъ выражаться также и въ различныхъ тѣлодвиженіяхъ, каковы крестное знаменіе, возведеніе очей къ небу, паденіе на землю, и др. Молитвенное настроеніе души можетъ выражаться и посредствомъ изображенія предмета вѣры, надежды и любви на иконѣ. Церковь благословляетъ всѣ эти и подобныя имъ выраженія молитвеннаго движенія души, если только въ нихъ форма не господствуетъ надъ духомъ, а служитъ лишь средствомъ для проявленія духа любви. Благословляя такое разумное пользованіе внѣшней формой, Церковь осуждаетъ тѣхъ, которые въ своей односторонности осуждаютъ внѣшнюю форму, лишая, такимъ образомъ, молитву естественности и свободы проявленія. Если ты, говоритъ Хомяковъ, не можешь выразить своей любви къ Богу словомъ, а выражаешь ее изображеніемъ видимымъ, т. е. иконою, осудитъ ли тебя Церковь? Нѣтъ; но осудить осуждающаго тебя, ибо онъ осуждаетъ твою любовь. Знаемъ,

---

[1]) Тамъ же, стр. 24

[2]) Тамъ же, стр. 337.

что и безъ иконы можно спастись и спасались, и если любовь твоя не требуетъ иконы, спасешься и безъ иконы; если же любовь брата твоего требуетъ иконы, ты, осуждая любовь брата, самъ себя осуждаешь: и если ты, будучи христіаниномъ, не смѣешь слушать безъ благоговѣнія молитву или духовную пѣснь, сложенную братомъ твоимъ, какъ смѣешь ты смотрѣть безъ благоговѣнія на икону, созданную его любовію, а не художествомъ? Самъ Господь, знающій тайну сердецъ, благоволилъ не разъ прославить молитву или псаломъ: запретишь ли Ему прославить икону или гробы святыхъ? Скажешь ты „Ветхій Завѣтъ запретилъ изображеніе Божіе"; но ты, хвастающійся тѣмъ, что болѣе Св. Церкви понимаешь слова ея (т. е. писанія), не понимаешь того, что не изображеніе Божіе запретилъ Ветхій Завѣтъ (ибо позволилъ и херувимовъ и мѣднаго змія и писаніе имени Божьяго), но запретилъ человѣку созидать себѣ Бога на подобіе какого бы то ни было предмета земнаго или небеснаго, видимаго или даже воображаемаго. Пишешь-ли ты икону для напоминанія о невидимомъ и вообразимомъ Богѣ,—ты не творишь себѣ кумира Воображаешь ли себѣ Бога и думаешь, что Онъ похожъ на твое воображеніе, ты (и безъ внѣшняго изображенія) ставишь себѣ кумиръ,— таковъ смыслъ запрещенія Ветхаго Завѣта. Икона же, т. е. красками писанное имя Божіе, или изображеніе святыхъ Божіихъ, созданное любовью, не запрещается духомъ истины, Не говори: „перейдутъ де христіане къ идолопоклонству", ибо духъ Христовъ, хранящій Церковь, премудрѣе твоей расчетливой мудрости.—Посему можешь и безъ иконы спастись, но не долженъ ты отвергать иконы[1]). Вообще, Церковь принимаетъ всякій обрядъ, если онъ служитъ внѣшнимъ выраженіемъ внутренняго стремленія души къ Богу.

---

[1]) Тамъ же, 23—24.

И это понятно. Что такое обряды? Обряды суть не иное что какъ выраженіе отношеній общины къ исповѣдуемому ею догмату; это символы, въ которыхъ Церковь выражаетъ свое ученіе. Понятно, что какъ всякая форма должна соотвѣтствовать своему содержанію, такъ и обряды Церкви должны соотвѣтствовать содержимому его ученію. Вотъ почему въ обрядахъ не должно быть ничего такого, что заключало бы въ себѣ хоть малѣйшую примѣсь лжи или ложнаго ученія. Но такъ какъ для выраженія всякой идеи можетъ быть пріискано нѣсколько формъ, то и обряды могутъ быть разнообразны Будучи созданы духомъ свободнаго творчества, они могутъ измѣняться, но не иначе какъ по суду Церкви. Церковь не только вселенская, но и всякая помѣстная, не присвоивая себѣ права догматическаго толкованія или ученія, имѣетъ полное право измѣнять свои обряды и вводить новые, но при этомъ она должна строго наблюдать, чтобы эти измѣненія и нововведенія не ввели въ соблазнъ другія церковныя общины; напротивъ, въ случаѣ возможности такого соблазна, она должна отступаться отъ своего мнѣнія и покаряться ихъ мнѣнію, дабы то, что въ одномъ невинно и даже похвально, не показалось виновнымъ другому, и дабы братъ не ввелъ брата въ грѣхъ сомнѣнія и раздора. Единствомъ обрядовъ Церковныхъ долженъ дорожить всякій христіанинъ, ибо въ немъ видимо проявляется, даже для не просвѣщеннаго, единство духа и ученія; для просвѣщеннаго же находится источникъ радости живой и христіанской. Вообще же, пока обряды не измѣнены Церковью, они обязательны для ея членовъ, ибо въ ихъ соблюденіи радость Святаго единства, христіанской любви; а любовь есть вѣнецъ и слава Церкви [1])

Раньше было замѣчено, что молитва, какъ свободный голосъ любви, должна быть свободна отъ всякаго мертвя-

---

[1]) Тамъ же, стр. 6, 17, 159, 183, 232.

щаго его формализма. Но свобода молитвы отъ формализма нисколько не исключаетъ возможности однообразія формы при разнообразіи ея видовъ. Установленное понятіе о единствѣ Церкви, требующее общенія ея членовъ въ молитвѣ, непремѣнно предполагаетъ общественное богослуженіе; а общественное богослуженіе безъ существованія однообразной, вполнѣ законченной, формы невозможно. Собраніе въ одномъ мѣстѣ многихъ лицъ, произносящихъ про себя свои собственныя молитвы, не есть общественное богослуженіе. Общественное богослуженіе есть актъ молитвеннаго соединенія многихъ душъ, выражающихъ свое внутреннее единство въ единой внѣшней формѣ. Съ другой стороны, вполнѣ законченная, такъ сказать, классическая форма молитвъ и пѣснопѣній нисколько не стѣсняетъ свободы религіознаго движенія души. Церковныя молитвы и пѣснопѣнія, какъ плодъ любви и вдохновенія лучшихъ ея сыновъ, выражаютъ въ себѣ голосъ всей Церкви, и поэтому въ нихъ каждый ея членъ находитъ то, чего жаждетъ, но что не всегда умѣетъ выразить его душа. Общественное богослуженіе своими готовыми, классическими, молитвами и пѣснопѣніями не только не стѣсняетъ свободы молящагося, но, напротивъ, выводитъ его изъ состоянія личной ограниченности, потому что затрогиваетъ, выражаясь образно, такія струны души, которыя, будучи предоставлены самимъ себѣ, быть можетъ, никогда не прозвучали бы. Общественное богослуженіе, такимъ образомъ, служитъ, такъ сказать, восполненіемъ той духовной неполноты, какою страдаетъ всякая отдѣльная личность въ своемъ одиночествѣ. Къ тому же нужно помнить, что существованіе готовыхъ молитвъ и пѣснопѣній не исключаетъ возможности появленія новыхъ. Исторія показываетъ, что Церковь всегда благосклонно относилась къ появленію новыхъ произведеній духовнаго творчества, если только они были плодомъ любви и рели-

гіознаго воодушевленія и если они соотвѣтствовали ея духу и своему назначенію.

Какъ единеніе вѣрующихъ въ любви, вѣрѣ и надеждѣ находитъ для себя выраженіе въ общеніи молитвы, такъ единіе ихъ въ божественной благодати находитъ для себя выраженіе въ общеніи таинствъ. Въ свое время было выяснено, что дѣйствіе благодати въ Церкви находится въ согласіи съ свободной личностью, что даже самое единство Церкви есть слѣдствіе согласія личныхъ свободъ, есть плодъ единства совѣстей. Но выяснено было также и то, что дѣйствіе божественной благодати есть то абсолютно необходимое условіе, безъ котораго нравственное совершенствованіе человѣка не возможно, безъ котораго не можетъ быть ни истинно-христіанской вѣры, ни истинной надежды, ни истинной любви. Въ этомъ смыслѣ вѣра, надежда и любовь могутъ быть названы даже прямо дарами Духа Святаго. Каждый человѣкъ можетъ молиться Богу, творить дѣла, исповѣдывать исповѣданіе Церкви: но угоденъ, Богу только тотъ, кто творитъ, исповѣдуетъ и молится по живущему въ немъ духу Христову. У каждаго человѣка можетъ быть своя вѣра, своя надежда, своя любовь; но не у всѣхъ людей она одна и таже; ибо человѣкъ можетъ любить плоть, надѣяться на міръ, исповѣдывать ложь, онъ можетъ также любить, надѣяться и вѣрить не вполнѣ, а отчасти; и Церковь называетъ его вѣру вѣрою, его надежду надеждою, его любовь любовью; разъ человѣкъ такъ ихъ называетъ, Церковь о словахъ съ нимъ спорить не будетъ; сама же она истинную вѣру, любовь и надежду называетъ дарами Духа Святаго и знаетъ, что онѣ, какъ таковые, истинны и совершенны [1]). Вотъ почему, признавая въ каждомъ истинно христіанскомъ движеніи души участіе свободной воли человѣка, мы, въ виду своей немощи духовной, должны смиренно

[1]) Тамъ же, стр. 9.

признавать, что все благое въ насъ творитъ Христосъ, въ вѣрѣ-ли, надеждѣ-ли, или любви; Онъ все творить своею благодатію; благодать же дается даромъ и дается всѣмъ, дабы никто не могъ роптать, но не всѣмъ равно; хотя это различіе, по ученію апостола, допускается не по предопредѣленію, а по предвѣдѣнію. Меньшій талантъ данъ тому, въ комъ Господь предвидѣлъ нерадѣніе, дабы отверженіе большаго дара не послужило къ большему осужденію; вотъ почему уменьшеніе дара по предвѣдѣнію есть лишь новое проявленіе въ отношеніи къ намъ милости Божіей. Итакъ, все благое творить въ насъ благодать; мы же только покоряемся ей; но мы въ силу предоставленной намъ свободы, можемъ и непокориться ей и тогда дѣйствіе ея въ насъ будетъ безплодно. Въ дѣйствительности мы никогда вполнѣ ей непокоряемся, никто, даже святые, какъ сказалъ самъ Спаситель. Вотъ почему никто не можетъ говорить о заслугахъ собственныхъ дѣлъ, тѣмъ болѣе—о заслугахъ сверхъдолжныхъ, объ этомъ своего рода запасѣ заслугъ. Напротивъ, сколько бы мы ни стремились подчинить свою волю дѣйствію Божественной благодати, намъ никогда не удастся достигнуть этого въ совершенной степени, и за нами въ этомъ отношеніи, если можно такъ выразиться, всегда будетъ числиться недочетъ. Идеалъ совершенствованія человѣка въ этомъ отношеніи такъ же безконеченъ, какъ безконечно абсолютое совершенство самаго Бога. Вотъ почему наше спасеніе все таки къ концу концовъ должно совершиться чрезъ оправданіе насъ Христовыми страданіями и Его кровію [1]). Итакъ, оправданіе человѣка совершается безцѣнными заслугами нашего Спасителя, воспринятыми при помощи благодати въ вѣрѣ, сопровождающейся достойными дѣлами; или что тоже: оправданіе совершается благодатію посредствомъ живой и дѣйственной вѣры въ Господа нашего Іисуса Христа, какъ Спасителя міра.

---

[1]) Тамъ же, стр. 25.

Путь, которымъ членамъ Церкви сообщается хранящаяся въ ея нѣдрахъ благодать, суть Таинства. Таинство, какъ показываетъ само названіе, это недоступный пониманію человѣческаго разума таинственный актъ, чрезъ который въ Ново-Завѣтной Церкви Богъ ниспосылаетъ людямъ благодать Свою [1]). Всякое богоугодное дѣло, совершаемое въ вѣрѣ, надеждѣ и любви и внушаемое человѣку духомъ Божіимъ, призываетъ на него невидимую благодать Божію и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо таинствомъ; слѣдовательно, таинствъ, если понимать это слово въ такомъ широкомъ смыслѣ, въ Церкви много. Но изъ нихъ Церковь выдѣляетъ семь, особенность которыхъ заключается въ томъ, что они совершаются не однимъ какимъ нибудь лицомъ, достойнымъ особой милости Божіей, а всею Церковью надъ каждымъ ея членомъ, хотя бы онъ и недостоенъ былъ милости Божіей [2]).

Во главѣ семи таинствъ стоитъ *таинство крещенія*, какъ содержащее въ себѣ начало всѣхъ другихъ: ибо черезъ крещеніе только вступаетъ человѣкъ въ единство Церкви, хранящей всѣ остальныя таинства [3]). Сущность этого таинства заключается въ томъ, что человѣка, соглашающагося спастись добровольною жертвою Спасителя, Церковь пріемлетъ и духовно соединяетъ со Христомъ [4]). Таинство крещенія предписано самимъ Христомъ для вступленія въ ново-завѣтную Церковь и поэтому оно обязательно для всѣхъ, желающихъ стать ея членами. Отвергающій это таинство, отвергаетъ всю Церковь и духа Божія, живущаго въ ней. Но при этомъ Церковь помнитъ, что многіе спаслись и получили наслѣдство, не принявъ таинство крещенія водою; ибо оно учреждено для Церкви только новоза-

---

[1]) Тамъ же, стр. 13, ср 129
[2]) Тамъ же, стр. 14
[3]) Тамъ же. стр. 13
[4]) Тамъ же, стр. 130,

вѣтной; оно не было завѣщано человѣку искони и ветхозавѣтной Церкви ово не было предписано. Ибо если кто скажетъ: обрѣзаніе было крещеніемъ ветхо-завѣтнымъ, тотъ, во-первыхъ, отвергаетъ крещеніе для женщинъ (ибо для нихъ не было обрѣзанія), а, во-вторыхъ, что скажетъ онъ о праотцахъ Адама до Авраама, не принявшихъ печати обрѣзанія? И во всякомъ случаѣ не признаетъ ли онъ, что внѣ Церкви ново-завѣтной крещеніе не было обязательнымъ? Если онъ скажетъ, что за Церковь ветхо-завѣтную принялъ крещеніе Христосъ, то кто положитъ предѣлъ милосердію Божію, принявшему на себя грѣхи міра? Тѣмъ не менѣе крещеніе обязательно, ибо оно одно есть дверь въ Церковь ново-завѣтную, и въ крещеніи одномъ изъявляетъ человѣкъ свое согласіе на искупляющее дѣйствіе благодати. Посему то Церковь для спасенія человѣка признаетъ только едино крещеніе во оставленіе грѣховъ. Что же касается тѣхъ, которые не сдѣлались причастниками Церкви чрезъ крещеніе, то ихъ она не судитъ, ибо она знаетъ и судитъ только самую себя. Ожесточенность же сердца знаетъ одинъ Богъ, и слабости разума судитъ Онъ же, по правдѣ и милости [1]).

Въ таинствѣ крещенія искупленный заслугами Божественнаго Спасителя человѣкъ вступаетъ въ Церковь для пользованія дарованными ей благодатными силами и средствами и въ частности—для соединенія со Христомъ, какъ главою Церкви. Но есть въ Церкви другое таинство, чрезъ которое каждый членъ Церкви болѣе тѣснымъ образомъ, непосредственно, такъ сказать, тѣлесно соединяется со Христомъ: это таинство—Евхаристіи. Истинный смыслъ этого величайшаго изъ таинствъ становится особенно яснымъ, если разсматривать его въ связи съ исторіей его установленія.

---

[1]) Тамъ же, стр. 24—34; ср 130—131

Настало время: Сынъ Человѣческій возвращается въ Іерусалимъ на крестную смерть. Но прежде смерти пламенно желаетъ Онъ вкусить въ послѣдній разъ символическую пасху съ своими учениками, ибо любитъ ихъ безконечною любовію. Во образъ странствующаго человѣка, Моисей установилъ пасху, которую надлежало вкушать стоя, съ страннической обувью на ногахъ и странническимъ посохомъ въ рукѣ. Странствованіе человѣчества кончено; ученики отлагаютъ свои жезлы, гостепріимный домовладыка, предсѣдящій на вечерѣ, умываетъ имъ ноги, утомленныя и запыленныя въ пути. Да возлягутъ они вокругъ трапезы и отдохнутъ. Вечеря началась. Господь говоритъ имъ о предстоящей Ему страсти. Не желая вѣрить, но исполняясь неопредѣленной скорби, они, по обыкновенію человѣковъ, живѣе чѣмъ когда-либо чувствуютъ теперь, сколь дорогъ имъ Тотъ, Кого они скоро должны лишиться. Ихъ человѣческая любовь отзывается въ эту минуту на Его Божественную любовь, и тогда, окончивъ вечерю, Праведный вѣнчаетъ ихъ любовь и Свою предсмертную вечерю учрежденіемъ дѣйствительной Пасхи. Раздѣливъ послѣднюю, прощальную чашу, Онъ преломляетъ хлѣбъ и предлагаетъ имъ вино, говоря, что это Его тѣло и Его кровь. И Церковь, въ смиренной радости, принимая новую Пасху, завѣтъ своего Спасителя, не сомнѣвалась никогда въ дѣйствительности этого, Имъ установленнаго, тѣлеснаго общенія [1]).

Святая Церковь, преподавая ученіе о томъ, что въ таинствѣ Евхаристіи совершается воистину преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, не смѣетъ однакожъ приступать къ нему съ вопросами атомистической химіи, въ родѣ того, какое отношеніе въ Евхаристіи между тѣломъ Господнимъ и земными стихіями? и не смотритъ на духовное дѣйствіе, какъ на какое то атомистическое чудо. Та-

---

[1]) Тамъ же, стр. 133.

кое отношеніе къ данному вопросу безчестлио бы не только святѣйшее таинство, но и самаго Христа невысказаннымъ, но допускаемымъ предположеніемъ какой то независимости вещества отъ воли Спасителя. Напротивъ, Церковь учитъ, что дѣйстіе Божіе въ таинствахъ не останавливается на земныхъ стихіяхъ, а употребляетъ ихъ на посредство между Христомъ и Церковью, вѣрою которой осуществляется таинство [1]). Правда, Церковь не отвергаетъ слова *пресуществленіе,* но не приписываетъ ему того вещественнаго смысла, который приписанъ ему учителями отпадшихъ церквей. Преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову совершается въ Церкви и для Церкви. Принимаетъ-ли человѣкъ освященные дары, или поклоняется имъ, или думаетъ о нихъ съ вѣрою—онъ дѣйствительно принимаетъ тѣло и кровь Христову и покланяется имъ и думаетъ о нихъ. Принимаетъ-ли не достойно—онъ дѣйствительно отвергаетъ тѣло и кровь Христову; во всякомъ случаѣ, въ вѣрѣ или невѣріи онъ освящается или осуждается тѣломъ и кровію Христовою. Но таинство сіе въ Церкви и для Церкви, а не для неразумнаго животнаго, не для тлѣнія и для человѣка, не слыхавшаго закона Христова. Въ Церкви же самой (говоримъ о Церкви видимой) для избранныхъ и отверженныхъ, святая Евхаристія не простое воспоминаніе о таинствѣ искупленія, не присутствіе духовныхъ даровъ въ хлѣбѣ и винѣ, не духовное только воспріятіе тѣла и крови Христовой, но истинное тѣло и кровь. Не духомъ однимъ угодно было Христу соединиться съ вѣрующимъ, но и тѣломъ и кровію, дабы единеніе было полное и не только духовное, но и тѣлесное. Равно противны Церкви и безсмысленныя толкованія объ отношеніи Св. Таинства къ стихіямъ и тварямъ не разумныхъ (когда таинство учреждено только для Церкви), и духовная гордость, презираю-

---

[1]) Тамъ же, стр. 132—135

щая тѣло и кровь и отвергающая тѣлесное соединеніе со Христомъ. Не безъ тѣла воскреснемъ, и никакой духъ, кромѣ Бога, не можетъ вполнѣ называться безтѣлеснымъ. Презирающій тѣло грѣшитъ гордостью духа [1])

Вопросъ о томъ, какимъ образомъ хлѣбъ и вино, неизмѣняя своего внѣшняго вида, становятся истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Христа Спасителя, можетъ озадачивать только невѣрующаго, но онъ не долженъ смущать вѣрующей души. Въ самомъ дѣлѣ, Тотъ, Кому вся предана суть Отцомъ Его, Тотъ, Кто есть Господь всѣческихъ, несть-ли Господь и своего тѣла? И не силенъ-ли Онъ сотворить, что всякая вещь, не измѣняя нисколько физической субстанціи, станетъ этимъ тѣломъ, тѣмъ самымъ, которое за насъ страдало и пролило кровь свою на крестѣ (хотя Онъ и могъ освободить Себя отъ законовъ вещества, какъ показалъ это на Ѳаворѣ)? И, наконецъ, что такое тѣло Христа прославленнаго, какъ не Его проявленіе? Такимъ образомъ Церковь, радостная и признательная, знаетъ, что Спаситель ея даровалъ ей не только общеніе Духа, но и *общеніе проявленія*, и человѣкъ, рабъ плоти, вещественнымъ дѣйствіемъ претворяетъ себѣ вещество, которымъ облекается Христосъ силою дѣйствія духовнаго. О глубина Божественной любви и безконечнаго милосердія! О слава небесная, намъ дарованная въ самомъ рабствѣ земномъ! Таково отъ начала ученіе Церкви [2]).

Два разсмотрѣнныя таинства, крещеніе и Евхаристія, имѣютъ прямое и непосредственное отношеніе ко всей Церкви; нижеслѣдующія пять относятся къ домостроительству Церкви въ ея земномъ явленіи [3]). Эти пять слѣдующія: таинство „рукоположенія“ (священства), таинство мѵропомазанія, таинство брака, таинство покаянія и таинство елеосвященія.

---

[1]) Тамъ же, стр 14—15.
[2]) Тамъ же, стр. 134—135.
[3]) Тамъ же, стр 130. ср 414.

О таинствѣ священства Святая Церковь учитъ, что чрезъ него передается преемственно отъ апостоловъ и Самаго Христа благодать, совершающая таинства: не такъ, какъ будто никакое таинство не могло совершаться иначе какъ только лицомъ, принявшимъ таинство священства (ибо всякій христіанинъ можетъ чрезъ крещеніе отворить младенцу или еврею, или язычнику дверь Церкви), но такъ, что священство содержитъ въ себѣ всю полноту благодати, даруемой Христомъ своей Церкви. Самая же Церковь, сообщающая членамъ своимъ полноту духовныхъ даровъ, назначила, въ силу своей богоданной свободы, различія въ степеняхъ рукоположенія. Иной даръ пресвитеру, совершающему всѣ таинства кромѣ священства; иной епископу, совершающему и священство, выше же дара епископскаго нѣтъ ничего. Таинство даетъ рукоположенному то великое значеніе, что, хотя и недостойный, онъ, въ совершеніи своего таинственнаго служенія, дѣйствуетъ уже не отъ себя, но отъ всей Церкви, т. е. отъ Христа, живущаго въ ней Если бы прекратилось священство, прекратились бы всѣ таинства кромѣ крещенія, и родъ человѣческій оторвался бы отъ благодати: ибо Церковь сама тогда засвидѣтельствовала бы, что отступился отъ нея Христосъ [1])

Полнота церковныхъ правъ, которую вручилъ Христосъ Своимъ апостоламъ, пребываетъ всегда на вершинѣ іерархіи, ею благословляются низшія степени и ею вѣрно блюдется законъ, проявленный съ перваго установленія Церкви. Въ этомъ состоитъ значеніе епископскаго чина, въ этомъ его неизмѣримая важность. „Не вы Меня избрали, а Я васъ избралъ“, сказалъ Спаситель Своимъ ученикамъ; а Духъ Божій устами апостола, говоритъ: „благословляемый отъ большаго благословляется“. Такъ всегда учила Церковь о своемъ устройствѣ. Не отъ несовершенства она исходитъ,

[1]) Тамъ же, стр. 15—16.

чтобы взойти къ совершенству; нѣтъ, ея исходъ совершенство и всемогущество, возводящія къ себѣ несовершенство и немощь. Противоположный ходъ никогда не могъ быть допущенъ: онъ нашелъ бы себѣ осужденіе въ словѣ Божіемъ [1]).

Не смотря на такое высокое значеніе въ Церкви ея священной іерархіи и въ частности епископскаго чина, были и теперь есть люди, которые стараются превратить церковную іерархію въ пустой обрядъ. Отыскавъ свидѣтельства о нѣкоторыхъ частныхъ Церквахъ безъ епископовъ въ эпоху, слѣдовавшую за вѣкомъ апостоловъ, они трубятъ о своемъ открытіи, какъ объ одержанной ими побѣдѣ; но это ихъ торжество въ дѣйствительности есть не что иное, какъ жалкое недоразумѣніе. Если принять ихъ открытіе за дѣйствительный фактъ, то изъ него можно сдѣлать только тотъ выводъ, что слово (а не понятіе) „епископъ“, въ данное время, можетъ быть, небыло еще во всеобщемъ употребленіи—и только. Для церковной исторіи такое открытіе незначитъ ровно ничего. Пусть слово *епископъ* въ иныхъ общинахъ было неизвѣстно; но подрывается-ли этимъ хоть сколько-нибудь та истина, что во главѣ этихъ общинъ стояли мужи (пускай старцы или пресвитеры), облеченные такою полнотою церковныхъ правъ, которая дана была не всѣмъ вѣрующимъ, что эти мужи поставлялись въ должности другими, равно получившими такія же полномочія, а не общиною (безспорно имѣвшею голосъ въ избраніи, но *не въ утвержденіи*); и, наконецъ, что ни поставленіе, ни утвержденіе въ высшія должности никогда не принадлежало исключительно лицамъ, облеченнымъ въ низшія должности, хотя при самомъ поставленіи, испрашивалось отъ всѣхъ братское молитвенное содѣйствіе? Могло временно случаться, что въ иныхъ общинахъ средняго чина (чина пре-

---

[1]) Тамъ же. стр 138

свитеровъ), пожалуй, небыло: но не могло быть общины, въ которой бы не было высшаго чина (чина епископскаго) хотя бы и подъ другимъ названіемъ. Упразднить епископство—дѣло невозможное, ибо оно есть полнота церковныхъ правъ, соединенныхъ въ одномъ лицѣ. Пытаясь это сдѣлать, можно только перестановить его, го-есть возвести въ епископство всѣхъ пресвитеровъ, или, что было бы логичнѣе, каждаго изъ вѣрныхъ, мужчинъ и женщинъ, безъ исключенія. Но возстановленіе упраздненнаго епископства посредствомъ посвященія, идущаго снизу, отъ лицъ, не имѣющихъ полноты церковныхъ правъ, было бы прямымъ нарушеніемъ самыхъ ясныхъ ново-завѣтныхъ заповѣдей и совершеннымъ извращеніемъ поряда, учрежденнаго Христомъ и его апостолами. ибо епископъ и священникъ—не служители частной общины, а служители Христа во вселенской общинѣ, черезъ нихъ примыкаетъ Церковь земная, въ нисхожденіи вѣковъ, къ своему Божественному Основателю и чрезъ нихъ чувствуетъ она себя постоянно восходящею къ Тому, чья рука поставила апостоловъ Вспомнимъ при этомъ, что на языкѣ христіанскомъ восходить, значитъ быть возводимымъ къ верху. Избраніе, т. е. представленіе, можетъ принадлежать общинѣ, а утвержденіе и благословеніе (таковъ смыслъ поставленія) должны принаддежать только тѣмъ, кто самъ получилъ это благословеніе, вѣнецъ всѣхъ другихъ благословеній. Таковъ завѣтъ апостоловъ, которымъ Церковь измѣнить не можетъ: низшія должности исходятъ и получаютъ освященіе отъ высшей. Таково ученіе Церкви о епископскомъ чинѣ, по отношенію къ которому всѣ прочіе чины клира суть только послѣдствія. Таково основаніе, почему Церковь признаетъ рѣшеніе епископовъ въ дѣлахъ благочинія, почему даетъ имъ право и честь объявлять ея догматическія рѣшенія, впрочемъ оставляя за собою право судить о томъ, вѣрно-ли засвидѣтельствована ея вѣра и ея преданіе; почему, на конецъ, на епи-

скоповъ по преимуществу налагаетъ она служеніе слова Божія и обязанность поучать слову, хотя Церковь ни кого изъ своихъ членовъ нелишаетъ этого высокаго права, дарованнаго Духомъ Божіимъ всѣмъ христіанамъ. Всѣ эти права, очевидно, находятся въ связи съ іерархическими должностями и не находятся ни въ какой зависимости отъ внутренней жизни лицъ, въ должности облеченныхъ. Что же касается совершенства вѣры, то, признавая его обязательнымъ для каждаго христіанина (ибо христіанинъ лишается чистоты вѣры не иначе какъ дѣйствіемъ грѣха), Церковь неможетъ допустить притязанія какого-нибудь одного епископа на такое совершенство, иначе на непогрѣшимость въ вѣрѣ (въ родѣ римскаго папы); по ея понятіямъ, такое притязаніе есть верхъ нелѣпости. Что бы подумали, если бы епископъ заявилъ притязаніе на совершенство христіанской любви, какъ на принадлежность своего сана? А притязаніе на непогрѣшность вѣры не тоже-ли самое? Что для всѣхъ есть нравственный долгъ, то не можетъ быть ничьею принадлежностью нъ особенности [1]).

Со временъ апостольскихъ, за крещеніемъ слѣдовало возложеніе рукъ. Церковь соблюла вѣрно этотъ обычай въ таинствѣ миропомазанія, въ которомъ передаются христіанину дары Духа Святаго, *утверждающаго его вѣру и внутреннюю святость*. Апостольская исторія показываетъ, что возложеніе рукъ обыкновенно сопровождалось видимыми дарами Духа Святаго. Тѣмъ не менѣе Церковь не считаетъ видимыхъ даровъ благодати за необходимую принадлежность всѣхъ христіанъ: видимые дары—это актъ особой милости Божіей, которая, какъ даръ чрезвычайный, проявлялась иногда даже до возложенія рукъ, примѣромъ чего можетъ служить евнухъ, крещенный Филиппомъ. Истинное значеніе этого таинства лучше всего опредѣляется сопоста-

---

[1]) Тамъ же, стр 138—140.

вленіемъ случаевъ, при которыхъ въ св. писаніи упоминается о возложеніи рукъ. Случаи эти показываютъ, что возложеніемъ рукъ сопровождалась всегда передача извѣстныхъ полномочій или порученія, возлагаемаго на члена Церкви, или возведеніе на высшую степень въ церковномъ чинѣ (чинѣ вообще—а не іерархіи). Въ смыслѣ таинства, право возложенія рукъ принадлежало не всѣмъ вѣрнымъ; оно не принадлежало даже проповѣдникамъ вѣры, какова бы ни была ихъ личная святость. Право это принадлежало только апостоламъ, а въ послѣдствіи—только епископамъ. Вотъ почему, хотя, по волѣ св. Церкви, Таинство это совершается и пресвитерами, но святое миро освящается только епископами. Итакъ, значеніе этого таинства очевидно. Человѣкъ, крещеніемъ принятый въ Церковь (разсматриваемую внѣ специфическихъ условій ея земнаго существованія), но еще одинокій на землѣ, черезъ возложеніе рукъ принимается въ сообщество *земной* Церкви, получаетъ свою первую церковную степень (какъ членъ земной Церкви) и дары Св. Духа, утверждающаго его въ этомъ его новомъ положеніи. Или, выражаясь точнѣе: человѣкъ, въ таинствѣ крещенія очищенный отъ первороднаго грѣха и духовно-возрожденный, но еще одинокій на землѣ, въ таинствѣ миропомазанія вводится въ сообщество Церкви, и получаетъ дары Св. Духа, возращающіе его вѣру и укрѣпляющіе его духовную жизнь. Понявъ возложеніе рукъ какъ актъ введенія новокрещеннаго христіанина въ сообщество земной Церкви, легко понять, что власть совершать это таинство должна была принадлежать исключительно главамъ земной общины, апостоламъ и епископамъ, (всѣ другія таинства, кромѣ священства, дающаго право совершать таинства, совершаются пресвитерами), и что видимые дары Духа Святаго являлись вслѣдъ за возложеніемъ рукъ, въ прославленіе не лица, на которое возлагались руки, а той святой общины, въ которую это лицо принималось. Съ этой точки

зрѣнія понятно также и то, почему отпадающіе члены Церкви вновь принимаются въ лоно чрезъ миропомазаніе. Это Таинство, вводя насъ въ нѣдра общины, то есть земной Церкви, дѣлаетъ насъ причастниками благословенія Пятидесятницы: ибо и это благословеніе даровано было не лицамъ, присутствовавшимъ при чудѣ, а всему ихъ собору. Послѣдняя мысль ясно видна изъ того, что въ благословеніи Пятидесятницы ученики не получили ни дара чудотворенія (они имѣли его и прежде), ни дара пророческаго предвидѣнія, ни другаго коко либо личнаго дара, а получили даръ *языковъ*, даръ по преимуществу общественный и особенно знаменательный для такой общины, которая должна была обнять собою вселенную [1]).

О таинствѣ брака Святая Церковь учитъ, что благодать Божія, благословляющая преемственность поколеній во временномъ существованіи рода человѣческаго и святое соединеніе мужа и жены (во образъ союза Христа съ Церковью) для образованія семьи, есть даръ таинственный, налагающій на пріемлющихъ его высокую обязанность взаимной любви и духовную святость, чрезъ которую грѣшное и вещественное облекается въ праведность и чистоту. Почему великіе учители Церкви, апостолы, признаютъ таинство

---

[1]) Согласно съ ученіемъ православнаго катехизиса Хомяковъ утверждаетъ, что въ таинствѣ миропомазанія вѣрующему сообщается благодать Св. Духа, *возвращающая и укрѣпляющая* для жизни духовной, но, сверхъ того онъ оттѣняетъ мысль, что этимъ таинствомъ христіанинъ *вводится въ церковное общеніе*. Это свое мнѣніе онъ основываетъ, между прочимъ, на фактѣ освященія мира *епископами* Фактъ этотъ, оставленный безъ объясненія, раціоналистически настроенную мысль нерѣдко вводитъ въ большой соблазнъ; раціоналисты, какъ извѣстно, въ этомъ фактѣ видятъ ни начемъ неоснованную узурпацію епископской власти, присвоившей себѣ право освященія мира съ користною цѣлью. Взглядъ Хомякова устраняетъ возможность такого толкованія: по его мнѣнію, въ таинствѣ миропомазанія христіанинъ вводится въ общеніе земной церкви, какое право принадлежитъ епископу, какъ главѣ церковной общины. Тамъ же, 16 и 135—137.

брака даже у язычниковъ; ибо запрещая наложничество, они утверждаютъ бракъ между язычниками и христіанами, говоря, что мужъ святится женою вѣрною, и жена мужемъ вѣрнымъ (1 Кор. VII, 12—14). Сіе слово апостольское не значитъ, чтобы невѣрный спасался своимъ союзомъ съ вѣрующимъ, но что освящается бракъ: ибо святится не человѣкъ, а святятся мужъ и жена. Человѣкъ черезъ другаго человѣка не спасается, но святятся мужъ и жена въ отношеніи самаго брака. Итакъ, не скверенъ бракъ даже у идолопоклонниковъ; но они не знаютъ сами про милость Божію, данную имъ. Святая же Церковь, чрезъ своихъ рукоположенныхъ служителей, признаетъ и благословляетъ соединеніе мужа и жены, благословенное Богомъ. По сему бракъ не есть обрядъ, но истинное таинство. Получаетъ оно свое совершеніе въ Святой Церкви, ибо въ ней только совершается въ полнотѣ своей всякая святыня [1]).

Начало этому таинству положилъ Богъ еще въ раю при сотвореніи первыхъ людей, Адама и Евы. „Не такъ было въ началѣ, сказалъ Спаситель, „мужа и жену сотворилъ Богъ“ (Тамъ же, Матѳ. XIX, 4—8). Въ лицѣ первой человѣческой четы „мужа и жены“, земному житію человѣчества даны были святые совершенные законы. Образъ этой то земной жизни всего человѣчества, этого святого и совершеннаго закона, и возобновляется каждою христіанскою четою въ таинствѣ брака. Для мужа его подруга не просто одна *изъ женщинъ*, но *жена*; ея сожитель не просто одинъ *изъ мужчинъ*, но *мужъ*; для нихъ обоихъ остальной родъ человѣческій не имѣетъ пола. Связанные благородными узами духовнаго братства со всѣми подобными себѣ существами, мужъ и жена—христіане, Адамъ и Ева всѣхъ вѣковъ, одни получаютъ благословеніе на внушеніе радостей тѣснѣйшаго сожительства, во имя физическаго и нравственнаго закона, поло-

---

[1]) Тамъ же, стр. 16

женнаго въ основаніи земной жизни человѣческаго рода. Поэтому первымъ обнаруженіемъ божественности Христа было благословеніе супружескаго соединенія въ Канѣ Галилейской, подобно тому какъ первымъ дѣйствіемъ Божіимъ по отношенію къ роду человѣческому было сотвореніе первой четы. Итакъ, бракъ не договоръ, не обязательство и не законное рабство: онъ есть воспроизведеніе образа, установленнаго Божественнымъ закономъ; онъ есть органическое и, слѣдовательно, взаимное соединеніе двухъ чадъ Божіихъ. Такое значеніе онъ всегда имѣлъ въ глазахъ Церкви, признающей его за таинство и за тайну; въ этомъ удостовѣряютъ правила апостольскія и правила всѣхъ вѣковъ, запрещающія новообращеннымъ расторгать союзъ, заключенный до крещенія. Послѣ сказаннаго становится понятнымъ отношеніе Церкви къ вопросу о расторженіи брака. Церковь не можетъ допустить легкомысленнаго отношенія къ этому вопросу, отношенія, дозволяющаго разводъ изъ за пустаго мелкаго случая. Святой союзъ, установленный Создателемъ, не можетъ быть расторженъ безъ грѣха человѣческою волею; но грѣхъ прелюбодѣянія расторгаетъ этотъ союзъ, потому что есть прямое его отрицаніе: прелюбодѣяніе есть смерть брака, точно также какъ (легкомысленный) разводъ есть узаконенное прелюбодѣяніе (ib. 9). Мужъ, который сталъ для своей жены *однимъ изъ мужчинъ*, жена, которая стала для своего мужа *одною* изъ *женщинъ*, не суть уже и не могутъ быть въ глазахъ Церкви *мужемъ и женою* Вообще же, бракъ и безбрачіе въ глазахъ Церкви имѣютъ высшій духовно-нравственный смыслъ, и съ этой точки зрѣнія она благословляетъ и величавую святость добровольнаго дѣвства, и исполненную радостей святость супружества, и строгую святость вдовства (1 Кор. VII, 25—40, 8—11) [1]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 141—143

О таинствѣ *покаянія* Св. Церковь учитъ, что безъ него не можетъ очиститься духъ человѣческій отъ рабства грѣха и грѣховной гордости; что не можетъ онъ самъ разрѣшать свои грѣхи (ибо мы властны только осуждать себя, а не оправдывать) и что одна только Церковь имѣетъ силу оправданія, ибо въ ней живетъ полнота духа Христова. Мы знаемъ, что первенецъ царства небеснаго послѣ Спасителя (разбойникъ) вошелъ въ святыню Божію осужденіемъ самаго себя, т. е. таинствомъ покаянія, сказавъ: „ибо достойное по дѣламъ нашимъ приняли“ и получивъ разрѣшеніе отъ Того, Кто можетъ одинъ разрѣшать и разрѣшаетъ устами своей Церкви въ лицѣ своихъ пастырей[1]). Сущность самаго процесса совершенія этого таинства можно представить такъ. Глубокое искреннее ощущеніе собственнаго недостоинства, этотъ строгій и праведный судъ, произносимый надъ самимъ собою, вынуждаютъ христіанина исключить себя мысленно изъ Божественной среды, къ которой онъ и желалъ бы, но не дерзаетъ себя причислить. Братьямъ своимъ объявляетъ онъ свою вину и осужденіе, которому онъ самъ себя подвергаетъ; они, сердобольною и снисходительною рукою, снова отворяютъ передъ нимъ двери, которыхъ онъ не посмѣлъ бы отворить самъ: ибо осудить себя онъ можетъ, но разрѣшить себя не имѣетъ права. Вотъ почему таинство покаянія не безъ основанія называли возобновленіемъ крещенія, не потому, конечно, чтобы крещеніе повторялось, а потому что какъ въ крещеніи человѣкъ, не самопроизвольно вступаетъ въ общеніе съ избранными и со Христомъ, такъ и въ таинствѣ покаянія человѣкъ, мысленно исключающій себя изъ Церкви, не считаетъ себя въ правѣ войти въ нее снова, иначе какъ по приговору своихъ братьевъ. Искренность его самоосужденія, а не что либо другое, придаетъ въ этомъ случаѣ приговору, которому онъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 16—17.

подчиняется, силу дѣйствительнаго разрѣшенія. Тутъ нѣтъ обвиненія со стороны, нѣтъ внѣшней власти, ни суда извнѣ. Обвиняетъ себя самъ человѣкъ, самъ себя осуждаетъ, а оправдываетъ его Церковь. Она снимаетъ съ него тяжесть осужденія, имъ произнесеннаго, и принимаетъ его опять въ свое лоно. Изъ сказаннаго ясно, что таинство покаянія прямо вытекаетъ изъ живаго единства, связующаго въ одно цѣлое всѣхъ членовъ Церкви: а поэтому и право совершать его принадлежитъ всей Церкви, какъ единому и цѣлому, выразителями каковаго единства являются пастыри Церкви [1]).

Итакъ, таинство покаянія обусловливается съ одной стороны личнымъ смиреніемъ каждаго христіанина, съ другой—органическимъ его единеніемъ съ братьями. Изъ этого понятія о немъ ясно, что оно необходимо въ Церковной жизни, и каждый сынъ Церкви, какъ бы высоко поставленъ онъ ни былъ (ибо всѣ въ этомъ случаѣ подчиняются одному закону, священникъ и епископъ, наравнѣ съ мирянином̀ъ), естественно ощущаетъ потребность прибѣгать къ покаянію въ теченіе всей своей жизни. Совершаться это таинство можетъ во всякое время жизни человѣка; но гораздо естественнѣе прибѣгать къ нему въ то время, когда человѣкъ готовится приступить къ важнѣйшему изъ всѣхъ дѣяній въ жизни—къ тому, въ которомъ духовное единство Церкви получаетъ на землѣ свой небесный вѣнецъ, именно—къ таинству Евхаристіи. Если когда нибудь христіанинъ сознаетъ свое крайнее недостоинство, нравственное величіе своего Божественнаго Спасителя, и славныя преимущества, дарованныя Церкви; если когда нибудь, исполненный высшаго страха, онъ чувствуетъ всю справедливость осужденія и всю невозможность избѣгнуть его иначе какъ черезъ соединеніе съ Сыномъ Человѣческимъ, котораго тѣло есть

---

[1]) Тамъ же, стр 231—232

Церковь; если чувствуетъ онъ необходимость исключить себя изъ этой Церкви, собственнымъ надъ собою приговоромъ и снова быть принятымъ въ нее сердобольною любовью своихъ братьевъ и своей общины: то, конечно, всѣ эти чувства должны зараждаться въ немъ съ особенною, неодолимою силою въ ту страшную минуту, когда благодать Божія призываетъ его соединиться со Христомъ не только мысленно, но и вещественно, не только разумомъ, но и тѣломъ, предназначеннымъ быть проявленіемъ мысли. Ибо Евхаристія есть реальное соединеніе души съ душею и тѣла съ тѣломъ, да и весь міръ избранныхъ, по тѣсному ихъ соединенію со Христомъ, есть уже не иное что какъ тѣло Христово [1]).

О таинствѣ *елеосвященія* учитъ Св. Церковь, что въ немъ совершается благословеніе всего подвига, совершеннаго человѣкомъ на землѣ, и всего пути, имъ пройденнаго въ вѣрѣ и смиреніи, и что въ елеосвященіи выражается самый судъ божественный надъ земнымъ составомъ человѣка, исцѣляя его, когда всѣ средства цѣлебныя безсильны, или дозволяя смерти разрушить тлѣнное тѣло, уже ненужное для земной Церкви и для тайныхъ путей Божіихъ [2])

Изъ всего сказаннаго уже само собою очевидно, что таинства—это осязательнѣйшее проявленіе ниспосылаемой съ неба на землю Божественной благодати—могутъ совершаться только въ нѣдрахъ Церкви [3]). гдѣ нѣтъ Церкви, тамъ нѣтъ и благодати, а гдѣ нѣтъ благодати, тамъ не можетъ быть и таинствъ.

Но высшее назначеніе Церкви состоитъ не только въ томъ, чтобы спасать души и совершенствовать личныя бытія при помощи Божественной благодати: оно состоитъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 232—233.
[2]) Тамъ же, стр. 17.
[3]) Тамъ же, стр. 369

еще и въ томъ, чтобы блюсти истину откровенныхъ тайнъ въ чистотѣ, неприкосновенности и полнотѣ, чрезъ всѣ поколѣнія, какъ свѣтъ, какъ мѣрило, какъ судъ [1]). Мало того, нравственное совершенствованіе человѣческихъ душъ и храненіе Откровенной Истины—обѣ эти задачи Церкви настолько тѣсно связаны между собою, что на дѣлѣ раздѣленіе ихъ даже невозможно. Понять это не трудно. Въ актѣ грѣхопаденія не только извратилась воля человѣка, но и затемнилось его сознаніе. Чтобы дать возможность подняться павшему человѣку, для этого необходимо было не только укрѣпить его волю въ добрѣ, но и указать ему тотъ путь, по которому онъ долженъ двигаться, т. е. просвѣтить его разумъ свѣтомъ откровенной истины. Правда, человѣчество путемъ преданія могло бы хранить истину, открытую первымъ людямъ. Но опытъ показалъ, что павшій человѣкъ, предоставленный своей свободѣ, не въ состояніи былъ сохранить это первоначальное откровеніе, въ которомъ къ тому же, многое дано было прикровенно. Преданіе исчезло или потускнѣло во всѣхъ человѣческихъ племенахъ, у всѣхъ народовъ. Тогда Богъ призвалъ одного мужа—Авраама, онъ и его родъ, одни во всемъ родѣ человѣческомъ, познали Бога, и познали Его не какъ идею, не какъ философскую тему, но какъ фактъ живой, не сомнѣнный, преданный. Три истины вѣры ввѣрены были Израилю на храненіе для остального міра: единство Божіе, паденіе человѣка, будущее пришествіе Мессіи. Всѣ эти истины нѣкогда принадлежали и другимъ народамъ, какъ это видно изъ сохранившихся у нихъ слѣдовъ древняго преданія, но исчезли позднѣе въ разливѣ всякаго рода идолослуженій. Израиль ихъ сохранилъ, но сохранилъ не въ величіи свободы (къ ней человѣкъ не способенъ безъ Христа), а въ рабствѣ

---

[1]) Тамъ же, стр 228

закона. Тяжелы были историческія условія, при которыхъ племя Авраама должно было хранить ввѣренныя ему истины: оно повержено было въ оковы, въ бѣдствія пустыни, въ опасности войны на конечное истребленіе, во всѣ обольщенія идолопоклонства самаго фанатичнаго, самаго сладострастнаго, самаго соблазнительнаго во вселенной, въ развратъ власти и богатства, въ искушенія собственныхъ страстей, пылкихъ и разнузданныхъ, постоянно увлекавшихъ его и прежде на тотъ путь, которымъ пошли другіе народы; у него не доставало силъ сохранить залогъ ему ввѣренный, и однако оно сохранило его, благодаря закону, строгому пѣстуну и оберегателю. До времени, назначеннаго Божественною мудростью, это племя уберегло для насъ этотъ залогъ не прикосновеннымъ, дабы мы, наслѣдовавъ Израилю, могли сказать съ апостоломъ: „отцы наши были въ облакѣ, прошли море; всѣ они крещены Моисеемъ въ облакѣ и въ морѣ“. Ибо для того Израиль, въ продолженіе вѣковъ, пребывалъ въ рабствѣ закона, чтобы мы могли пребыть навсегда въ свободѣ и благодати [1]). Когда же часъ, назначенный Божественною мудростью, насталъ, Богъ, открывшій Себя въ возлюбленномъ Сынѣ Своемъ, въ вочеловѣчившемся Словѣ Божіемъ, освободилъ человѣка отъ рабства закона, даровалъ ему свободу, и, удаляя отъ вселенной Свое видимое присутствіе, поручилъ храненіе вѣры и преданія Своего ученія не отдѣльнымъ лицамъ, Своимъ ученикамъ, а *Церкви* учениковъ, свободно объединенной святою силою взаимной любви, и эта земная Церковь, въ своей совокупности, а не лица, временно ее составлявшія, была въ день Пятидесятницы прославлена видимыми дарами Духа Божія. Отъ этой Церкви, отъ нея единственно, и получаетъ всякое исповѣданіе вѣры, всякое преданное ученіе, свою обязанность, или точнѣе: свидѣтельство своей истины [2]).

---

[1]) Тамъ же. стр. 147—148.

[2]) Тамъ же, стр. 150.

Итакъ, полнота разумѣнія Богооткровенной истины, такъ же какъ и полнота любви, благодати, святости, принадлежитъ только Церкви, и именно: единству всѣхъ ея членовъ. Каждый человѣкъ, отдѣльно взятый, есть слѣпецъ; неизбѣжный удѣлъ каждаго лица въ отдѣльности—невѣденіе, заблужденіе [1]). Но какъ же достигается это единство Церкви какъ хранительницы и выразительницы полноты разумѣнія Богооткровенной истины, и почему это единство получаетъ такую силу, какой лишена каждая личность въ отдѣльности? Для болѣе яснаго и отчетливаго представленія этой истины, поясникъ ее предварительно слѣдующимъ примѣромъ. Представимъ себѣ процессъ поднятія тяжести на канатѣ при помощи блока. Къ концу каната, переброшенному чрезъ кольцо блока, прикрѣплено множество веровокъ, противоположные концы которыхъ находятся въ рукахъ рабочихъ. Каждый рабочій представляетъ собою силу, которая, взята отдѣльно, во-первыхъ, ничтожна, во-вторыхъ, дѣйствуетъ въ направленіи, далеко нетождественномъ съ тѣмъ, по которому долженъ двигаться канатъ съ тяжестью. Но всѣ эти силы, взятыя вмѣстѣ, сходясь въ узлѣ прикрѣпленія веровокъ, составляютъ одну общую мощную силу, дѣйствующую въ одномъ желаемомъ направленіи и вполнѣ достаточную для того, что бы преодолѣть данную тяжесть. Нѣчто подобное находимъ и въ Церкви. Каждый отдѣльный разумъ есть какъ бы составная часть общаго разума Церкви, въ которой онъ находитъ самаго себя, но себя не въ безсиліи своего духовнаго одиночества, а въ силѣ своего духовнаго, искренняго единенія съ своими братьями, со своимъ Спасителемъ. Онъ находитъ въ ней себя въ своемъ совершенствѣ или точнѣе: находитъ въ ней то, что есть совершеннаго въ немъ самомъ—Божественное вдохновеніе, постоянно испаряющееся въ грубой нечистотѣ каждаго отдѣльно-личнаго существованія. Это очищеніе совершается непобѣди-

[1]) Тамъ же, стр. 59, 114.

мою силою взаимной любви христіанъ въ Іисусѣ Христѣ. Подобно тому, слѣдовательно, какъ нравственное единство Церкви достигается путемъ единенія въ любви отдѣльныхъ человѣческихъ совѣстей, такъ умственное единство Церкви достигается путемъ такого же единенія въ любви отдѣльныхъ человѣческихъ разумѣній. Путемъ такого полнаго тѣснаго внутренняго единенія человѣческихъ душъ создается та высокая, чистая, святая духовная атмосфера, которая и служитъ, такъ сказать, вмѣстилищемъ Божественной благодати и посредствомъ которой духъ человѣческій входитъ въ непосредственное общеніе съ Духомъ Божіимъ, и то, что, вопреки мнѣнію мистиковъ, недоступно для человѣка въ его одиночествѣ, то становится доступнымъ для него какъ члена Церкви. Вотъ почему духъ Церкви есть въ сущности Духъ Божій, а поэтому никакія силы ада не въ состояніи одолѣть ея. Этотъ то живущій въ Церкви Духъ Божій и является хранителемъ дарованныхъ ей откровенныхъ истинъ, въ чемъ и заключается непреложное ручательство того, что истины эти будутъ сохранены вѣчно въ своей неизмѣнной чистотѣ [1]).

Но если мудрость, постигающая чистоту откровенной истины, принадлежитъ только Церкви, то что же въ такомъ случаѣ остается за личностью, и не становится-ли она рабою Церкви, всецѣло подчиняющей ея свободу своему авторитету? Въ области умственной жизни, точно также какъ и въ области жизни нравственной, единство Церкви не насилуетъ свободы ея членовъ. Тутъ прежде всего нужно помнить, что свобода дарована христіанину Самимъ Іисусомъ Христомъ, который освободилъ насъ отъ рабства закона и завоевалъ намъ свободу свободою Своего за насъ жертвоприношенія, и мы были бы недостойны разумѣнія истины, если бы пріобрѣтали ее не свободно, не подвигомъ и на-

---

[1]) Тамъ же. стр 114—115.

пряженіемъ всѣхъ нашихъ нравственныхъ силъ; но въ тоже время мы неспособны были бы уразумѣть ее, если бы не держались въ единствѣ силою нравственнаго закона [1]). Свобода въ единствѣ—вотъ то необходимое условіе, при которомъ возможно, съ одной стороны—вѣчное пребываніе въ Церкви полноты истины, съ другой стороны—разумное усвоеніе ея личностью. Достигается же это условіе путемъ гармоническаго соединенія отдѣльныхъ личныхъ мнѣній въ одно общее мнѣніе, причемъ и Церковь и частная личность удерживаютъ свою свободу. Но въ этомъ подвигѣ свободы должно различать двѣ формы одной и той же силы. Въ Церкви, въ ея цѣлости, является полнота свободы въ Іисусѣ Христѣ; является свобода, сознающая себя всегда непогрѣшимою, въ настоящемъ какъ и въ прошедшемъ, и увѣренная всегда въ себѣ самой и въ дарахъ Духа Божія. Словомъ, Церковь, въ ея цѣлости, вполнѣ свободна потому, что непогрѣшима, непогрѣшима же она потому, что глава ея есть Самъ Іисусъ Христосъ, а разумѣніе ея есть разумѣніе пребывающаго въ ней Духа Божія. Но объ отдѣльномъ лицѣ нельзя сказать, что бы оно было безусловно свободно. Въ отдѣльномъ лицѣ является смиреніе свободы христіанина, который, будучи силенъ убѣжденіемъ, что для Церкви заблужденіе невозможно, приноситъ свою дань въ общее дѣло, почитаетъ себя всегда ниже своихъ братьевъ, покоряетъ имъ свое собственное мнѣніе и проситъ у Бога только сподобить его послужить органомъ вѣры всѣхъ. Такова та свобода, которой благословеніе Божіе непокидаетъ никогда [2]). Такая свобода всегда памятуетъ, что согласіе всѣхъ есть истина въ лонѣ Церкви, а Церковь есть тѣло нашего Господа, по закону любви, который есть правило Церкви [3]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 240.
[2]) Тамъ же, стр 252—253.
[3]) Тамъ же, стр. 241.

Признавая, что мысль всей Церкви образуется гармоническимъ слияніемъ мыслей личныхъ, необходимо помнить, что мысль эта не умѣщается въ одной познавательной способности; она почіетъ въ полнотѣ разумнаго и нравственнаго бытія. Человѣкъ размышляетъ и ищетъ выразить свое размышленіе въ словѣ; Церковь судитъ о словѣ; она одобраетъ его, когда оно истинно, осуждаетъ, когда ошибочно и могло бы навести вѣрныхъ на ложные пути, или когда, по внушенію гордости, оно выдаетъ себя за полное выраженіе истинъ, которыя оно можетъ только намѣтить. Такимъ то образомъ, каждый человѣкъ, будучи самъ по себѣ слѣпцомъ по своему несовершенству, стоитъ всегда предъ лицомъ Церкви, которая прозорлива и каоолична, потому что свята дарованіемъ Св. Духа и благодатію взаимной любви въ Іисусѣ Христѣ. Слѣдовательно, свобода личнаго разума не порабощена; но дѣло разума подлежитъ рѣшающему пересмотру Церкви, а рѣшеніе Церкви истекаетъ не изъ логической аргументаціи, а изъ внутренняго смысла, исходящаго отъ Бога, смысла, даруемаго (какъ свидѣтельствуетъ исторія) безразлично невѣждамъ и ученымъ, пастухамъ и пастырямъ душъ [1]). Но и личная мысль, пытающаяся постигнуть религіозную истину, не есть простая рефлексія анализирующаго и раціонализирующаго духа; въ ней всецѣло проявляется нравственное существо. Она принимаетъ ученіе не только словомъ, но всею полнотою церковной жизни. Она не итогъ умозаключеній, а совокупность разумныхъ стремленій. Ей служитъ выраженіемъ не только силлогизмъ выговоренный или силлогизмъ въ мысли, но и созерцаніе, и сердце сокрушенное, и смиреніе искреннее, и колѣна, преклонныя въ молитвѣ, и несомнѣнная надежда, что Богъ не откажетъ въ истинѣ Своей, Церкви, спасенной Имъ кровію Сына Своего, она есть

[1]) Тамъ же, стр. 252.

взаимная любовь въ Іисусѣ Христѣ, Единомъ Подателѣ силы и мудрости и слова жизни [1]). А взаимная любовь, какъ это въ своемъ мѣстѣ было разъяснено, есть то око, которымъ каждый христіанинъ зритъ божественные предметы, и это око (въ Церкви) никогда не смыкалось съ самаго того дня, когда огненные языки низошли на главы апостоловъ; оно и не сомкнется никогда дотолѣ, пока Верховный Судія сойдетъ и потребуетъ отчета у человѣчества въ истинѣ, которую Онъ далъ ему, запечатлѣвъ ее Своею кровію. Доля духовнаго ясновидѣнія, даруемая въ мѣру каждому христіанину, силою любви находитъ свою полноту въ органическомъ единеніи всѣхъ [2]). Вообще, любовь есть Божественный даръ, которыхъ обезпечивается за людьми познаніе безусловной истины [3]).

Итакъ, живущая въ Церкви частная личность познаетъ Богооткровенныя истины не одною какою-нибудь силою духа, а всею полнотою силъ духа, или что тоже— вѣрою. Вѣра, понимаемая въ точномъ смыслѣ слова, не должна быть смѣшиваема ни съ слѣпымъ довѣріемъ внѣшнему авторитету, ни съ сухимъ разсудочнымъ знаніемъ. Характеристическую особенность довѣрія и разсудочнаго знанія составляетъ то, что это суть акты пассивнаго воспріятія истины. Вѣра же необходимо предполагаетъ активное участіе всѣхъ силъ духа: въ актѣ вѣры участвуетъ не только разсудочная мысль, но и чувство и воля. Вѣра, поэтому, не есть дѣйствіе одного постиженія, но дѣйствіе всего разума, т. е. постиженія и изволенія въ ихъ внутреннемъ единствѣ, она есть не просто знаніе, а живо-знаніе, какъ это въ своемъ мѣстѣ достаточно было разъяснено. Христіанстая вѣра въ частности есть такое дѣйствіе, кото-

---

[1]) Тамъ же, стр 241.
[2]) Тамъ же, стр. 199.
[3]) Тамъ же, стр. 111.

рымъ человѣкъ, осуждая собственную несовершенную и злостную личность, ищетъ соединиться съ существомъ нравственнымъ по преимуществу, съ Іисусомъ праведнымъ, съ Бого-человѣкомъ. Понимаемая въ этомъ смыслѣ, вѣра есть начало попреимуществу нравственное и, какъ таковая, она всегда стремится проявиться; потому что нравственное начало, которое бы незаключало въ себѣ стремленія къ обнаруженію, обличило бы тѣмъ самымъ свое безсиліе, точнѣе—свое ничтожество, свое небытіе. Вотъ почему самая жизнь христіанина есть не что иное, какъ лишь обнаруженіе его вѣры: и молитвенный вздохъ, едва зародившійся въ глубинѣ сокрушеннаго сердца, и мученичество, сопровождающееся пожертвованіемъ самой жизни за Христа,— все это плоды одной и той же вѣры [1]).

Изъ предыдущаго ясно, что свобода личности въ дѣлѣ познанія истины основывается, во-первыхъ, на томъ, что личность безусловно вѣрить въ истинность Церкви и, находя въ этой истинности непогрѣшимый критерій для провѣрки своихъ собственныхъ мнѣній, всегда чувствуетъ себя гарантированною отъ закоренѣлыхъ, безповоротныхъ заблужденій. Вторая причина свободы личности въ Церкви заключается въ томъ, что, составляя неотъемлемую принадлежность церковнаго организма, личность становится участницею его внутренней жизни вообще и пребывающей въ немъ истины въ частности; а поэтому истинность Церкви не есть нѣчто внѣшнее для личности, чему бы она подчинялась противъ своей воли, какъ внѣшнему принудительному авторитету. Отсюда становится понятнымъ неточность часто употребляемаго выраженія: „Церковь есть авторитетъ“. Нѣтъ: Церковь не авторитетъ, какъ не авторитетъ Богъ, не авторитетъ Христосъ; ибо авторитетъ есть нѣчто для насъ внѣшнее, чему мы подчиняемся по необходимо-

[1]) Тамъ же, стр. 127—128; ср 60, 63

сти, какъ внѣшнему, часто чуждому намъ, предписанію. Внѣшній авторитетъ убиваетъ свободу вѣры или, лучше сказать—самую вѣру, ибо вѣра есть свободное движеніе человѣческаго духа, также же свободное, какъ самая мысль. Христосъ не сказалъ *повинуйтесь* мнѣ, но *вѣруйте* въ меня; Онъ не сказалъ подчинитесь словамъ Моимъ, но „познайте истину и истина свободитъ вы". Да, Церковь не авторитетъ, а истина и въ то же время жизнь христіанина, внутренняя жизнь его· ибо Богъ, Христосъ, Церковь живутъ въ немъ жизнію болѣе дѣйствительною, чѣмъ сердце бьющееся въ груди его, или кровь, текущая въ его жилахъ; но живутъ въ немъ настолько, насколько онъ самъ живетъ вселенскою жизнію любви и единства, т. е. жизнію Церкви [1]). Церковь, слѣдовательно, не можетъ быть авторитетомъ для своихъ членовъ потому, что она не отдѣлима отъ нихъ: отдѣлить Церковь отъ ея членовъ это тоже, что отдѣлить ее отъ самой себя [2]). Итакъ, разумная свобода вѣрнаго не знаетъ надъ собою внѣшняго авторитета; но оправданіе этой свободы въ единомысліи ея съ Церковію; а мѣра оправданія опредѣляется согласіемъ всѣхъ вѣрныхъ [3]).

Конечно, Церковь можетъ быть для человѣка внѣшнимъ авторитетомъ; но лишь въ томъ случаѣ, если онъ, не будучи живымъ ея членомъ и живя отдѣльною отъ нея жизнію, въ поискихъ за истиною, захочетъ подвергнуть свое мнѣніе испытанію: подчинившись первоначально ея постановленіямъ, какъ обязательному, но пока еще внѣшнему, авторитету, онъ, мало по малу, можетъ проникнуться самымъ духомъ этихъ постановленій и затѣмъ войти въ непосредственное общеніе съ Церковію, которая приходящихъ къ ней не отметаетъ. Даже люди, номинально при-

---

[1]) Тамъ же, стр. 54. Ср А. Градовскій. Національный вопросъ въ Исторіи и Литературѣ. Спб. 1873 г., стр. 288.

[2]) Тамъ же, стр. 238.

[3]) Тамъ же, стр. 245.

надлежащіе къ Церкви, но оскудѣвшіе вѣрою вслѣдствіе слабости-ли или извращенія воли, часто сохраняютъ въ сознаніи отчетливое представленіе о томъ, что истина хранится только въ Церкви, т. е. въ ея писаніи, въ ея преданіи, въ ея соборныхъ постановленіяхъ и т. д. Не воплощая церковной истины въ жизни и неиспытывая на себѣ ея обаянія, человѣкъ, чуждый этой истинѣ сердцемъ, можетъ тѣмъ не менѣе признавать обязательность ея для себя сухою логикою разсудка. Воспринимая истину не полнотою силъ духа, а лишь разсудочною мыслію, человѣкъ не живетъ ею, а лишь мысленно признаетъ ее; Церковь же,—воплощеніе истины, въ такомъ случаѣ перестаетъ быть для него жизнію и истиною, а становится такимъ же внѣшнимъ авторитетомъ, какимъ является для гражданина всякая законодательная власть, издающая обязательныя для него юридическія постановленія, имѣющія цѣлью обуздать произволъ его свободы. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ Церковь можетъ быть названа авторитетомъ и дѣйствительно называется въ православной богословской литературѣ.

Раньше достаточно было уяснено, что въ разумномъ познаніи вѣрою участвуютъ всѣ силы духа, т. е. не только воля и чувство, но и разсудокъ—способность анализирующая, изслѣдующая. Познаніе вѣрою, слѣдовательно, не только не исключаетъ, но и необходимо предполагаетъ свободное изслѣдованіе познаваемаго. Мало того: свободное изслѣдованіе, правильно понятое, составляетъ единственное основаніе истинной (т. е. разумной, осмысленной, а не слѣпой) вѣры Всякая разумная, осмысленная, вѣра есть актъ свободы и непремѣнно исходитъ изъ предварительнаго свободнаго изслѣдованія, которому человѣкъ подвергъ явленія внѣшняго міра или внутреннія явленія своей души, событія минувшихъ временъ или свидѣтельства своихъ современниковъ. Можно сказать больше того: даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда гласъ самого Бога непосредственно взыски-

валъ и воздвигалъ душу падшую или заблудшую, душа повергалась ницъ и поклонялась, опознавъ предварительно Божественный голосъ; и здѣсь, слѣдовательно, начало обращенія въ актѣ свободнаго изслѣдованія [1]). Само собою разумѣется, что логическое изслѣдованіе, какъ извѣстный умственный процессъ, всегда имѣя одну и ту же природу, можетъ имѣть различныя степени проявленія. Между изслѣдованіемъ младенчествующаго ума, едва способнаго опознать истину, и изслѣдованіемъ развитой научной мысли, способной къ сложнымъ и глубокимъ логическимъ процессамъ, существуетъ большое различіе. Но выражаясь, что всякая разумная, осмысленная, вѣра непремѣнно исходитъ изъ предварительнаго свободнаго изслѣдованія, мы имѣемъ въ виду природу изслѣдованія, а не степени его проявленія. Итакъ, въ дѣлѣ познанія религіозныхъ истинъ, трудъ аналитическій неизбѣженъ; мало того, онъ благъ, онъ святъ ибо свидѣтельствуетъ, что вѣра христіанъ не простой отголосокъ древнихъ формулъ, не механическое лишь повтореніе ихъ, а живое, осмысленное отношеніе къ ихъ содержанію [2]).

Признавая въ дѣлѣ познанія откровенныхъ истинъ свободу изслѣдованія, необходимо точно установить отношеніе изслѣдующей мысли къ вѣрѣ. Въ свое время было выяснено, что въ вѣрѣ истина познается непосредственно, въ ея живой дѣйствительности; разсудочной же дѣятельности мысли сама дѣйствительность недоступна, а доступны лишь ея законы. Занимаясь переработкой воспринятыхъ въ вѣрѣ данныхъ, изслѣдующая мысль опредѣляетъ законы воспринятаго, выражая ихъ въ точно формулированной, наукообразной формѣ. Научный анализъ мысли, слѣдовательно, не даетъ намъ новыхъ данныхъ сравнительно съ тѣми, ко-

---

[1]) Тамъ же, стр 43, ср. 62.
[2]) Тамъ же. стр. 252.

торыя восприняты нами въ вѣрѣ, а, путемъ расчлененія и соединенія воспринятыхъ элементовъ, способствуетъ болѣе ясному, болѣе отчетливому уразумѣнію ихъ. Вообще, свобода человѣческаго разума состоитъ не въ томъ, чтобы посвоему *творить* вселенную, а въ томъ, чтобы *уразумѣвать* ее свободнымъ употребленіемъ своихъ способностей, независимо отъ какого бы то ни было внѣшняго авторитета [1]) Что сказано о процессѣ изслѣдованія вообще, то имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ изслѣдованію религіозныхъ истинъ, съ тою однако жъ разницею, что, во-первыхъ, данныя, воспринятыя въ религіозной вѣрѣ далеко не тождественны съ тѣми, которыя мы воспринимаемъ при наблюденіи надъ внѣшнимъ міромъ явленій; во-вторыхъ, и самое отношеніе наше къ даннымъ того и другаго рода не одинаково, что не безразлично для процесса изслѣдованія. Религіозная вѣра всегда есть слѣдствіе *откровенія* опознаннаго, т. е принятаго за откровеніе; она есть созерцаніе факта невидимаго, проявленнаго въ фактѣ видимомъ. Она, далѣе, какъ мы уже знаемъ, не есть актъ одной познавательной способности, но актъ всѣхъ силъ разума, охваченнаго и плѣненнаго до послѣдней его глубины живою истинною откровеннаго факта. Вѣра нетолько мыслится или чувствуется, но, такъ сказать, и мыслится и чувствуется вмѣстѣ; словомъ—она не одно познаніе, но познаніе и жизнь. Очевидно по этому, что и процессъ изслѣдованія, въ примѣненіи его къ вопросамъ вѣры, отъ нея же заимствуетъ существенное ея свойство и всецѣло отличается отъ изслѣдованія въ обыкновенномъ значеніи этого слова. Во-первыхъ, въ области вѣры міръ, подлежащій изслѣдованію, не есть міръ для человѣка внѣшній; ибо самъ человѣкъ и весь человѣкъ всею цѣлостью разума и воли при-

---

[1]) Тамъ же, стр 244.

надлежитъ къ этому міру, какъ существенная часть его. Во-вторыхъ, изслѣдованіе въ области вѣры предполагаетъ нѣкоторыя основныя *данныя*, нравственныя или раціональныя, стоящія для души выше всякаго сомнѣнія. Такъ что изслѣдованіе въ сущности есть не что иное, какъ раскрытіе этихъ данныхъ; ибо сомнѣніе полное, не знающее границъ если-бъ оно могло существовать въ дѣйствительности, исключило бы не только всякую возможность вѣры, но и всякую мысль о серьезномъ изслѣдованіи. Малѣйшая изъ этихъ данныхъ, будучи разъ допущена душею *совершенно* чистою, дала бы ей всѣ другія данныя, въ силу неотразимаго, хотя можетъ быть и несознаннаго ею вывода. Для православной Церкви совокупность этихъ данныхъ объемлетъ всю вселенную, со всѣми явленіями человѣческой жизни, и все слово Божіе, какъ писанное, такъ и выраженное *догматическимъ вселенскимъ* преданіемъ. Всякое покушеніе отнять у христіанина хотя бы одну изъ этихъ данныхъ становится, неизбѣжно нелѣпостью или богохульствомъ [1]).

Итакъ, задача изслѣдованія въ Церкви, какъ и задача всякаго другаго изслѣдованія, заключается не въ творчествѣ новыхъ данныхъ вѣры, а въ раскрытіи и уразумѣніи тѣхъ уже готовыхъ данныхъ, которыя имѣются въ Церкви и которыя открыты и дарованы ей Духомъ Божіимъ. Духъ Божій, живущій въ Церкви, правящій ею и умудряющій ее, является въ ней многообразно: въ *писаніи, преданіи* и *дѣлѣ*; ибо Церковь, творящая дѣла Божіи, есть таже Церковь, которая хранитъ преданіе и писала писаніе. Въ сущности дѣло Церкви есть тоже преданіе, которое отличается отъ преданія въ точномъ смыслѣ лишь тѣмъ, что оно передается не посредствомъ слова, а самою жизнію. Истиннымъ хранителемъ священнаго писанія и священнаго преданія въ Церкви являются не лица и не множество лицъ, а Духъ

---

[1]) Тамъ же, стр 62—63,

Божій, живущій въ совокупности Церковной. Онъ есть истинный источникъ и хранитель въ Церкви и писанія и преданія. Поэтому ни въ писаніи искать основы преданію, ни въ преданіи доказательствъ писанію, ни въ дѣлѣ оправданія для писанія и преданія—нельзя и недолжно. Преданіе, ведущее свое начало изъ ложенаго источника, можетъ послужить основаніемъ для ложнаго писанія, а то и другое вмѣстѣ могутъ создать ложную жизнь, или наоборотъ; ложная жизнь можетъ породить ложное писаніе и ложное преданіе. Вотъ почему внутреннее согласіе писанія, преданія и жизни, взятое само по себѣ, еще не можетъ быть ручательствомъ ихъ истинности, хотя противорѣчіе между ними непремѣнно доказывало бы, что не всѣ они истинны. Между истиннымъ писаніемъ, преданіемъ и дѣломъ нѣмъ и не можетъ быть противорѣчія; между ними существуетъ полное согласіе, какъ между различными формами проявленія одной и той же истинны. Человѣкъ понимаетъ писаніе настолько, насколько хранитъ преданіе и насколько творитъ дѣла, угодныя мудрости въ немъ живущей. Но мудрость, живущая въ немъ, дана не ему лично, а ему, какъ члену Церкви, и притомъ дана отчасти, не уничтожая совершенно его личную ложъ. Вотъ почему дѣйствительнымъ ручательствомъ истинности писанія, преданія и дѣла можетъ служить только голосъ Церкви. Внѣ Церкви живущему непостижимо ни писаніе, ни приданіе, ни дѣло. Внутри же ея пребывающему и пріобщенному къ ея духу, единство и истинность ихъ явно по живущей въ ней благодати. Осюда вытекаетъ слѣдующее мудрое правило, обязательное для всякаго члена Церкви: „не суди Церкви, но повинуйся ей, что бы не отнялась отъ тебя мудрость“ [1]).

Послѣ сказаннаго ясно, что всякій, ищущій доказательствъ церковной истины внѣ Церкви, тѣмъ самыхъ или

---

[1]) Тамъ же, стр 7.

показываетъ свое сомнѣніе и исключаетъ себя изъ Церкви, или даетъ себѣ только видъ сомнѣвающагося, и въ тоже время сохраняетъ надежду доказать истину и дойти до нея собственною силою разума; но силы разума не доходятъ до истины Божіей, и безсиліе человѣческое дѣлается явнымъ въ безсиліи доказательствъ. Человѣкъ, полагающійся на свои собственныя доказательства и принимающій одно писаніе съ тѣмъ, что бы на немъ одномъ основать Церковь, въ дѣйствительности отвергаетъ Церковь и надѣется создать ее снова собственными силами; принимающій только преданіе и дѣло и унижающій важность писанія точно также отвергаетъ Церковь и становится судьею духа Божія, говорившаго писаніемъ. Кто въ дѣлѣ уразумѣнія истинъ вѣры придаетъ слишкомъ большое значеніе логическимъ доказательствамъ, тотъ забываетъ, что христіанское знаніе не есть дѣло разума испытующаго, но вѣры благодатной и живой, основныя данныя которой не могутъ быть доказываемы, но могутъ быть только уясняемы въ смыслѣ приближенія разума къ пониманію ихъ, иначе самый фактъ сверхъестественнаго откровенія ихъ не имѣлъ бы смысла. Писаніе, преданіе и дѣло, взятыя сами по себѣ, представляютъ не что иное, какъ внѣшнее проявленіе Церкви; внутреннюю же сущность ея, такъ сказать, душу ея, составляетъ Духъ Божій, живущей въ единствѣ ея членовъ. Вотъ почему человѣкъ, вышедшій изъ Церкви и отрѣшившійся отъ ея вѣры, отъ преданія одного, отъ писанія и отъ дѣла, можетъ почерпнуть знаніе только внѣшнее и неполное, которое можетъ содержать въ себѣ истину, ибо отправляется отъ истины, но въ то же время и необходимо ложно, потому что неполно Вѣрующій знаетъ истину, невѣрующій же незнаетъ ея или знаетъ ее знаніемъ внѣшнимъ и несовершеннымъ [1]). Таково знаніе всѣхъ общинъ, отпавшихъ отъ Церкви и лишившихся ея благодатныхъ даровъ.

[1]) Тамъ же, стр 7—8

Въ виду сказаннаго легко понять, какъ безсильны нападки раціонализма, пытающагося путемъ научной критики подорвать вѣру Церкви въ богодухновенность Св. Писанія. Какъ бы не были безпощадны эти нападки, какъ бы не были значительны результаты, достигнутые научной критикой, все же въ своемъ окончательномъ выводѣ они не могутъ идти далѣе отрицательнаго отношенія къ нѣкоторымъ внѣшнимъ сторонамъ библейскаго текста. Что же касается самаго духа Библіи, то онъ недоступенъ научной критикѣ. Духъ Библіи есть духъ самой Церкви и она одна компетентна въ сужденіи о немъ, и если Церковь признаетъ его своимъ, то кто же можетъ утверждать противное? Извѣстно, сколько всевозможныхъ нападокъ сдѣлано было, хотя бы напримѣръ, на текстъ ветхо-завѣтнаго писанія. И что же достигнуто этими нападками? Пусть будетъ признано, что тотъ или другой стихъ есть позднѣйшая вставка; пусть въ Пятокнижіи обнаруживаются халдеизмы, повидимому указывающіе на передѣлку или редакцію временъ позднѣйшихъ, не Моисеевыхъ, пусть открывается, что тотъ или другой фактъ искаженъ преданіемъ, что иной облекся въ форму мифа, пусть семитическій характеръ набрасываетъ по временамъ таинственный свѣтъ на вещи обыкновенные—всѣ этого рода критики, эти разборы, весь этотъ переборъ словъ (самъ по себѣ полезный и поучительный) въ силахъ ли упразднить фактъ живой и органическій? Упразднятъ ли они тотъ фактъ, что народъ іудейскій, одинъ во вселенной, сохранилъ ученіе о единствѣ Божіемъ и о судьбахъ міра? Упразднятъ ли они тотъ фактъ, что это ученіе, въ каждой чертѣ своей, носитъ характеръ преданія? Упразднять ли они тотъ фактъ, что воители, мудрецы и прозорливцы Израиля, силою дѣйствія и слова, сохранили это ученіе въ самомъ средоточіи идолопоклонства самаго не обузданнаго, среди бѣдствій самыхъ страшныхъ, среди всяческихъ искушеній, наконецъ среди такихъ обстоятельствъ, при кото-

рыхъ сохраненіе священнаго залога становилось невозможнымъ? Упразднятъ ли они тотъ фактъ, что всѣ эти мудрецы и прозорливцы носятъ на себѣ характеръ простыхъ орудій преданія и что нѣтъ ни малѣйшаго основанія приписать которому либо изъ нихъ характеръ нововводителя и философа идеолога? Упразднятъ ли они, наконецъ, тотъ до глубины сердца и до мозга костей ощущаемый нами фактъ, что только благодаря хранительной силѣ закона, мы, вѣтвь дикой маслины, могли быть привиты къ доброй маслинѣ Божіей и пріобщены къ ея корню и къ ея питательному соку, т. е. къ познанію Іеговы, нашего Создателя? [1]) Такимъ образомъ, даже для частнаго наблюдателя очевидно, что нападки отрицательной критики на нѣкоторыя внѣшнія стороны библейскаго текста нисколько не подриваютъ вѣры въ истинность его внутренняго содержанія. И это понятно. Библія для Церкви не есть фетишъ и Церковь не Боготворить ее такъ, какъ фетишистъ боготворитъ свой кумиръ [2]). Библія для Церкви есть внѣшнее выраженіе ея внутренняго содержанія, есть тоже, что слово для произнесшаго его [3]); а въ каждомъ словѣ для человѣка дорога не вещественная его сторона, т. е. не произносимый звукъ, не изображаемое начертаніе, а его внутренній смыслъ. Если бы было иначе, то и евангелисты, сообщая намъ рѣчи Спасителя, передавали бы ихъ не на греческомъ языкѣ, т. е. не въ переводѣ, но на томъ языкѣ, на которомъ произносилъ ихъ Самъ Спаситель [4]). Дорожа, такимъ образомъ, въ писаніи его смысломъ, а не буквою, Церковь однакожъ не можетъ допустить измѣненія ни одной буквы, если это измѣненіе можетъ повлечь за собою искаженіе самаго смысла. Не будучи ученымъ учрежденіемъ, Церковь не ведетъ борьбы съ тѣми,

---

[1]) Тамъ же, стр. 148—149.
[2]) Тамъ же, стр. 200.
[3]) Тамъ же, стр. 205,
[4]) Памъ же, стр, 151,

которые спятся исказить истинный смыслъ ея писанія. Предоставляя эту борьбу частнымъ лицамъ, сама Церковь лишь *свидѣтельствуетъ* свою истину и свидѣтельство ея непреложно для всякаго ея члена [1]). Церковь, признавая содержаніе Св. Писанія выраженіемъ той истины, которая живетъ въ ней, какъ въ своемъ первоисточникѣ, совершенно спокойно относится къ усиліямъ враждебныхъ ей началъ поколебать эту истину. Злонамѣренная критика можетъ исказить истину, выраженную въ писаніи, но она безсильна исказить ту истину, которая живетъ въ живомъ организмѣ Церкви.

Невѣріе въ наши дни нападаетъ не только на точность евангельскихъ повѣствованій, но и на отношеніе евангелій и посланій къ тѣмъ лицамъ, которымъ приписывается ихъ изложеніе. Оно утверждаетъ, напримѣръ, что евангелія, приписываемыя Св. Марку, Лукѣ и Іоанну, будто бы не отъ нихъ; равно какъ и посланія, приписываемыя Св. Іакову, Іудѣ или Павлу, будто бы тоже не отъ нихъ. Пусть! Но они отъ Церкви, и вотъ все, что нужно для Церкви. И въ самомъ дѣлѣ: имя ли Марка сообщаетъ авторитетъ евангелію, которое ему приписывается, или имя ли Павла даетъ авторитетъ посланіямъ? Нисколько. Но Св Маркъ и Св. Павелъ прославлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои къ писаніямъ, которыя Духъ Божій, выразившійся единодушнымъ голосомъ Церкви, призналъ за свои [2]). Пусть бы сегодня удалось доказать, что посланіе къ Римлянамъ принадлежитъ не Св Павлу; Церковь сказала бы: „оно отъ меня“, и на другой же день это посланіе читалось бы по прежнему, громогласно во всѣхъ Церквахъ, и христіане по прежнему внимали бы ему въ радостномъ молчаніи вѣры; ибо они знаютъ, что свидѣтельство Церкви для

---

[1]) Тамъ же, 191, примѣч.

[2]) Тамъ же, стр. 152

нихъ не отвержимо. Или допустимъ, что отыскалось бы (если это возможно) какое нибудь новое для насъ, найподлиннѣйшее и несомненнѣйшее писаніе величайшаго изъ апостоловъ: оно не получило бы силы неотвержимаго свидѣтельства дотолѣ, покуда не сказала бы Церковь: „это писаніе не только отъ Петра, или отъ Павла, или отъ Іоанна, оно отъ меня“ [1]) Ясно, что только *канонъ*, одинъ канонъ, установляетъ Библію какъ Св Писаніе, и никакая утонченная логика не сьумѣетъ отдѣлить канонъ отъ Церкви. А между тѣмъ канонъ идетъ не отъ временъ апостольскихъ, которымъ, вслѣдствіе ихъ чрезвычайнаго значенія въ жизни Церкви, могло бы быть придано особенное преимущество; онъ идетъ даже не отъ временъ непосредственно слѣдовавшихъ за временами апостольскими, онъ опирается единственно на довѣріи къ Церкви, уже значительно удаленной по времени отъ своего начала, къ Церкви, уже обуреваемой внѣшними невзгодами, раздираемой отпаденіями и внутренними смутами, возмущенной и, повидимому, запятнанной слабостями, страстями и пороками христіанъ, но въ тоже время твердой и не поколебимой въ своемъ основаніи, краеугольнымъ камнемъ котораго служитъ Самъ Господь Іисусъ Христосъ [2]).

Сколько остроумія, сколько мнимой и дѣйствительной учености потрачено было на то, чтобы какъ написаніе священныхъ книгъ, такъ и признаніе ихъ каноническими, отодвинутъ какъ можно дальше отъ временъ апостольскихъ, и все это дѣлалось не безъ намѣренія ниспровергнуть вѣру христіанъ въ истинность и богодохновенность священнаго писанія. Но люди, допускавшіе и допускающіе все это, очевидно, не понимаютъ, что въ данномъ случаѣ важно не то, когда Свящ. книги были написаны и канонизованы, а то, что

---

[1]) Тамъ же, стр 204.
[2]) Тамъ же, стр. 202—203

Церковь нашла въ нихъ тѣ самыя истины, которыя живутъ въ ней и которыя мыслятся ею какъ ея собственное достояніе. Въ этомъ смыслѣ можно даже сказать, что Библія не есть книга *написанная,* ибо то, что написано, есть только видимая оболочка Библіи; Библія есть книга *мыслимая* книга какъ разумѣваемое начало. Книга эта есть, такъ сказать, мысль церковной общины, ея внутренняя вѣра. А всякая мысль, всякое разумѣніе предшествуетъ написанію и переживаетъ его, такъ что, въ крайнемъ случаѣ, разумѣніе могло бы, такъ сказать, воспроизвести писаніе (хотя можетъ быть и въ другой формѣ), если бы вещественная форма его могла когда нибудь затеряться. Только разъ сошелъ Св. Духъ на апостоловъ, а чрезъ нихъ на всѣхъ вѣрныхъ всѣхъ вѣковъ, и не для того Духъ Божій нисходилъ на общину, чтобы потомъ удалиться, но для того, чтобы пребывать въ ней на всегда. Если же Духъ Божій вѣчно пребываетъ въ Церкви и если писаніе есть *писаніе всей Церкви*, а не одного какого нибудь лица (Павла или Луки), выразившаго въ немъ только свои личныя мысли и чувства, то ясно, что оно никогда не можетъ, такъ сказать, устарѣть и требовать подновленія, измѣненія. Писаніе никогда не можетъ сдѣлаться книгою вчерашняго дня, не пригодною для сегодняшняго дня; оно есть и будетъ всегда книгою сегодняшнею, потому что Христосъ всегда одинъ и тотъ же вчера и нынѣ и во вѣки, и потому что Церковь не иное что какъ единство Бога съ разумною тварью, также какъ Церковь земная не иное что, какъ единство вѣрныхъ, созидаемое взаимною любовью въ человѣкѣ Іисусѣ, нашемъ Спасителѣ и Богѣ [1]).

Библія, какъ видно изъ сказаннаго, есть выраженіе въ вещественной формѣ (посредствомъ условныхъ знаковъ на

---

[1]) Тамъ же, стр. 237—238.

бумагѣ) истины, открытой Церкви пребывающимъ въ ней Духомъ Божіимъ. Въ виду этого естественно возникаетъ вопросъ: пребывающая въ Церкви истина во всей ли полнотѣ и совершенствѣ выражена въ Свящ. Писаніи? Конечно нѣтъ. По словамъ евангелиста Іоанна, если бы написать подробно только то, что сотворилъ Іисусъ во время своего пребыванія на землѣ, то и тогда „*самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ*“ (XXI, 25). Ученіе Церкви не выразимо въ своемъ безконечномъ величіи [1]), оно передано ей какъ *начало,* которое можетъ раскрываться посредствомъ слова до безконечности. Вотъ почему, хотя Священнымъ Писаніемъ мы называемъ собраніе ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ, но въ дѣйствительности *нѣтъ предѣловъ писанію,* ибо всякое писаніе, которое Церковь признаетъ своимъ, есть Священное Писаніе. Таковы, по преимуществу, исповѣданія соборовъ и особенно Никео-Константинопольское исповѣданіе . Посему, было до нашего времени Священное Писаніе и, если угодно Богу, будетъ еще Священное Писаніе. Но не было и не будетъ никогда въ Церкви никакого противорѣчія, ни въ писаніи, ни въ преданіи, ни въ дѣлѣ: ибо во всѣхъ трехъ единый и неизмѣнный Христосъ [2]). Будучи раскрытіемъ одного и того же начала, всѣ писанія Церкви должны быть проникнуты этимъ началомъ и, слѣдовательно, должны находиться между собою въ полной и безусловной гармоніи. Отсюда понятнымъ становится рѣшающее значеніе тѣхъ писаній, которыя оставили намъ богодухновенные мужи и которыя занесены Церковью въ канонъ Священныхъ книгъ. Всякое новое писаніе, если бы оно оказалось въ противорѣчіи съ писаніями каноническими, должно быть отвергнуто, какъ безусловно ложное; равно

---

[1]) Тамъ же, стр, 277.
[2]) Тамъ же, стр. 8—9.

какъ и всякое мнѣніе, которое оказалось бы не согласнымъ съ этими писаніями, должно быть признано мнѣніемъ не согласнымъ съ ученіемъ Церкви, ложнымъ, еретическимъ.

Придавая такое высокое, рѣшающее значеніе Священному Писанію, вѣрующій однакожъ долженъ помнить, что пониманіе Св. Писанія не для всякаго доступно. Много было толкователей Св. Писанія; но не многія изъ этихъ толкованій приняты Церковью. Пониманіе Св. Писанія доступно только для того, кто живетъ въ Церкви и кто проникся ея духомъ. Заключите человѣка въ его личной отдѣльности, разорвите связь, соединяющую всѣхъ христіанъ въ одну живую индивидуальность, и вы за одно порвете связь, соединяющую христіанъ съ Св. Писаніемъ; вы превратите книгу въ мертвую букву, въ предметъ совершенно внѣшній для людей, въ разсказъ, въ доктрину, въ слово, неподкрѣпленное никакимъ свидѣтельствомъ, въ простое начертаніе или въ простой звукъ, въ нѣчто, не находящее увѣрительной силы ни въ себѣ, ни внѣ себя, въ нѣчто такое, наконецъ, что непремѣнно должно быть убито сомнѣніемъ и поглощено забвеніемъ. Кто отрицаетъ Церковь, тотъ изрекаетъ смертный приговоръ надъ Библіей [1]).

Вообще, объ отношеніи Церкви къ Св. Писанію, равно и къ другимъ формамъ проявленія откровенной истины можно сказать слѣдующее. Св. Писаніе есть откровеніе Божіе, свободно понятое разумомъ Церкви; опредѣленія соборовъ, смыслъ обрядовъ, словомъ—все догматическое преданіе есть выраженіе того же преданія, понятаго одинаково свободно, только подъ другими формами. Выражая откровенныя истины въ опредѣленныхъ, болѣе или менѣе законченныхъ, формахъ, Церковь этимъ не стѣсняетъ своей свободы и не лишаетъ себя возможности прибѣгать къ дру-

---

[1]) Тамъ же, 155—156; ср. 332.

гимъ формамъ, потому что эти послѣднія непремѣнно будутъ въ полномъ согласіи съ первыми Непослѣдовательность и противорѣчія знаменовали бы не свободу, а заблужденіе, ибо, что истинно сегодня, было истинно и въ прошедшія вѣка. Мысль современной Церкви (а мысль Церкви значитъ не иное что, какъ просвѣщенный благодатію разумъ ея членовъ, связанныхъ между собою нравственнымъ закономъ взаимной любви) есть та самая мысль, которая начертала писанія, та самая, которая впослѣдствіи признала эти писанія и объявила ихъ священными, та самая, которая еще позднѣе формулировала ихъ смыслъ на соборахъ и символизировала его въ обрядѣ. Мысль Церкви въ настоящую минуту и мысль ея въ минувшихъ вѣкахъ есть непрерывное откровеніе, есть вдохновеніе Духа Божія [1]).

Но если мысль Церкви въ теченіи вѣковъ оставалась неизмѣнною, то что же значитъ та многовѣковая работа, которая, начавшись еще со временъ апостольскихъ, продолжается и въ наши дни и которую часто неточно называютъ *развитіемъ?* Чтобы уразумѣть сущность этого историческаго процесса, необходимо помнить слѣдующее. Всѣ тайны вѣры были открыты Церкви Христовой отъ самаго ея основанія. Все внутреннее познаніе Божественнаго (въ той мѣрѣ, въ какой оно доступно земному человѣчеству) было дано ей изъ начала; и всѣ эти тайны, все это познаніе, были выражены первыми Христовыми учениками. Но Церковь унаслѣдовала отъ блаженныхъ апостоловъ не слова, а наслѣдіе внутренней жизни, наслѣдіе мысли, невыразимой въ словахъ, хотя постоянно стремящейся выразиться; не выразимой потому, что человѣческое слово не выражаетъ, а только намѣчаетъ истину. На языкѣ человѣческомъ нѣтъ такихъ словъ, которыми Богъ и предметы божественные могли

---

[1]) Тамъ же, стр 244

бы быть въ самомъ ихъ существѣ опредѣлены или описаны. Человѣческое слово есть только знакъ, болѣе или менѣе условный, смыслъ котораго измѣняется не только по языкамъ, нарѣчіямъ и эпохамъ, но и помѣрѣ развитія науки и умственной жизни людей въ вещахъ человѣческихъ. Понятія Богъ, Божественное, сами по себѣ не выразими; слово человѣческое не въ состояніи ни опредѣлить, ни описать ихъ; оно можетъ только возбудить въ разумѣ (т е. въ мірѣ человѣческомъ) мысль или порядокъ мыслей, соотвѣтствующихъ реальности міра Божественнаго. И это понятно. Мы знаемъ, что даже въ области человѣческихъ предметовъ, слова, которыми выражаются не отвлеченности, а понятія, взятыя изъ живой реальности вещественной или духовной, бываютъ понятны только для людей, обладающихъ физическими органами или духовными способностями, необходимыми для ихъ пониманія, иными словами: понятны въ той мѣрѣ, въ какой составляютъ какъ бы долю жизни самаго постигающаго субъекта. Оттого слѣпому не доступно пониманіе словъ: „свѣтъ“ и „цвѣтъ“; оттого человѣкъ, лишенный чувства красоты, не понимаетъ словъ, ее выражающихъ; оттого душа, огрубѣвшая въ чувственности, или погрязшая въ эгоизмѣ, слышитъ доносящіяся до нея слова любви, благоговѣнія и почтенія, но не проникаетъ въ ихъ смыслъ. Не тѣмъ ли съ большимъ основаніемъ должны мы признать, что слова, которыми выражаются понятія о мірѣ Божественномъ, могутъ быть понятны только для того, чья собственная жизнь находится въ согласіи съ реальностью этого міра? Если самыя эти понятія недоступны, какъ выше было разъяснено, человѣческой мысли, пребывающей въ уединеніи своей личной немощи и порочности, а постигаются только Духомъ Божіимъ, который открываетъ ихъ нравственному единству христіанскаго общества; то естественно, что и слова, служащія имъ выраженіемъ, представляются въ своемъ реальномъ смыслѣ только тому, чья жизнь со-

ставляетъ какъ бы живую принадлежность организма Церкви. При указанной недостаточности человѣческаго слова для выраженія Божественныхъ предметовъ, оно по необходимости должно видоизмѣняться. И дѣйствительно, слово Церкви видоизмѣняется въ свидѣтельство безконечности той идеи, которая въ немъ находитъ свое выраженіе. Безъ этого измѣненія слово было бы не болѣе какъ „вещественнымъ отгоскомъ, звучащимъ изъ вѣка въ вѣкъ, но ничего не выражающимъ кромѣ развѣ безплодности и вялости умственнаго труда, или даже его полнаго отсутствія [1]). Умственная работа, выражающаяся въ измѣненіи отдѣльныхъ словъ и цѣлыхъ формулъ и имѣющая цѣлью приблизить человѣческую мысль къ болѣе ясному и точному пониманію богооткровенныхъ истинъ, должна быть названа не развитіемъ, а *раскрытіемъ* этихъ истинъ. Развитіе предполагаетъ ростъ, требующій привнесенія новыхъ элементовъ; раскрытіе же есть только обнаруженіе первоначальныхъ данныхъ. О человѣческой мысли, стремящейся къ уразумѣнію божественныхъ предметовъ, можно выразиться, что она развивается, обогащаясь новыми понятіями; а о самыхъ же божественныхъ предметахъ можно сказать только, что они *раскрываются* для человѣческой мысли.

Раскрытіе откровенныхъ истинъ, сопровождающееся измѣненіемъ терминологіи, начинается еще современъ апостольскихъ. Такъ, если бы таинственное и приснопоклоняемое имя „Сынъ Божій“, встрѣчающееся на первыхъ страницахъ евангельской исторіи, обнимало во всей полнотѣ христіанскую идею о томъ, Кто воплотился ради нашего спасенія, то къ чему бы придавать ему еще другое, Божественное имя „Вѣчнаго Слова“? Или, если это послѣднее имя было необходимо для выраженія идеи, то по-

---

[1]) Тамъ же, стр. 244—246

чему бы ему не быть произнесеннымъ въ самомъ началѣ евангельской проповѣди? Читая писанія апостольскія, предшествовавшія писанію Іоанна, иногда невольно какъ бы сѣтуешь, не находя въ нихъ названія столь выразительнаго, сіяющаго въ первой строкѣ Іоаннова Евангелія. „Образъ Отца“, „сіяніе славы Его“ (Евр. 1, 3) и другія подобныя выраженія, правда, открываютъ намъ ту же мысль, какая заключена и въ имени „Слова“, но указываютъ ее не такъ ясно. Итакъ, скажемъ-ли мы, что появленіемъ этого термина знаменуется прогрессъ въ *развитіи* Церкви? Отнюдь нѣтъ, ибо полнота церковной мысли чувствуется и въ выраженіяхъ св. Павла. Появленіе же новаго термина объясняется появленіемъ новаго слушателя, который оказался подготовленнымъ къ пониманію ея. Іудей, Римлянинъ, Грекъ мастеровой, ничего бы не поняли, если бы св. Павелъ заговорилъ о Словѣ. Это выраженіе не пробудило бы въ ихъ представленіи никакой идеи: оно бы для нихъ не имѣло смысла. Но къ Церкви Христовой примкнулъ новый личный элементъ, новая историческая жизнь—воспитанники греческой философіи и появленіе этого новаго термина сдѣлалось возможнымъ. Выраженіе, сравнительно съ прежними, болѣе сжатое и болѣе ясное, но которое до той поры было бы не понятно, стало теперь возможно; Св. Іоаннъ возглашаетъ его, и ликующая Церковь повторяетъ его въ день торжественнѣйшаго изъ своихъ праздниковъ. Но значитъ-ли это, что Церковь обрѣла наконецъ терминъ для выраженія своей мысли? Конечно нѣтъ. Слово, этотъ улетучивающійся звукъ, или этотъ нѣмой знакъ, начертанный или оттиснутый, это нѣчто измѣняющееся и условное, это нѣчто, не имѣющее ничего своего, не имѣющее даже жизни по себѣ, жизни, такъ сказать, личной, да развѣ оно можетъ быть признано за выраженіе, способное обнять и опредѣлить существо Бога, Спасителя нашего, Того, Кто есть без-

условная жизнь и истина? Церковь радуется не тому, что будто бы удалось ей наконецъ выразить мысль свою, а тому, чего она указала своимъ чадамъ такую мысль, которой никакой языкъ человѣческій выразить не можетъ. Всѣ слова наши, если можно такъ выразиться, суть не свѣтъ Христовъ, а только тѣнь Его на землѣ. Блаженны тѣ, которымъ дано, созерцая эту тѣнь на поляхъ Іудеи, угадывать небесный свѣтъ Ѳавора. Этотъ свѣтъ постоянно свѣтитъ для Церкви, но открывается не иначе, какъ сквозь тѣнь вещества, ибо языкъ нашъ вполнѣ вещественъ по своему началу. Возможно, что если бы апостолъ обращался къ инымъ слушателямъ, если бы онъ встрѣтилъ въ нихъ другую умственную подготову, то, можетъ быть, онъ употребилъ бы и иныя выраженія. При встрѣчѣ, напримѣръ съ философскими системами подобными новѣйшимъ, Германскимъ, вмѣсто „Слово“ онъ употребилъ бы, можетъ быть, для выраженія той же мысли, другой терминъ, напримѣръ: *обвектъ*, и эта форма, хотя и менѣе совершенная была бы также вполнѣ законна. Конечно, въ терминѣ „Слово“ гораздо живѣе выступаетъ понятіе рожденія, то есть отношеніе мысли къ ея проявленію, но и терминомъ „объектъ“ можно было бы передать понятіе о мысли проявленной и самосознанной; слѣдовательно, и въ этомъ случаѣ была бы достигнута предположенная Церковью цѣль—уяснить Божественный міръ наведеніемъ, заимствованнымъ изъ видимаго міра или изъ дѣйствій человѣческаго разума. Такимъ образомъ, въ фактѣ введенія св. Іоанномъ новаго термина мы имѣемъ самый высокій примѣръ умственнаго труда, никогда, помилости Божіей, непрекращающагося въ Церкви, и этотъ примѣръ подаетъ намъ тотъ, кого можно бы назвать по преимуществу апостоломъ Церкви, апостоломъ ad intra, подобно тому какъ два другіе великіе свѣтильника христіанскаго міра (Петръ и Павелъ) названы были, одинъ апосто-

ломъ Іудеевъ, а другой апостоломъ язычниковъ, т. е. апостолами ad extra [1]).

Что сказано объ условіяхъ появленія термина „Слово“, то слѣдуетъ сказать и о другихъ терминахъ, выражающихъ другія понятія. Такъ, когда апостолъ Ѳома, убѣдившись въ воскресеніи Господа, вдохновенный Духомъ истины, воскликнулъ: „Господь мой и Богъ мой“ (Іоан. 20, 28), все таинство воплощенія ясно открылось съ той минуты; и однако, нѣсколько вѣковъ протекло, прежде чѣмъ Церковь, устраняя ошибочныя формулы, предложенныя Несторіанствомъ и Евтихіанствомъ, заключила свою вѣру въ эту истину въ строгую и сжатую формулу. Путемъ такого постепеннаго движенія являлись и входили въ общее употребленіе выраженія: „вѣчное рожденіе“, „вѣчное исхожденіе“, „Троица“, „Лица“ и пр.; но все это движеніе не выходитъ изъ круга терминологіи и никакъ не можетъ быть принимаемо за развитіе ученія; напротивъ, ученіе остается не измѣннымъ навсегда. Вообще, истина пребываетъ въ Церкви неизмѣнною во всѣ вѣка; познанія ея Церковью неизмѣняется; но выраженіе ея, по самому существу всегда недостаточное, не можетъ не видоизмѣняться сообразно съ развитіемъ аналитическаго слововыраженія и съ характеромъ умственныхъ пріемовъ каждой эпохи [2]).

Само собою понятно, что Церковь, какъ явленіе собирательное, не можетъ предаваться анализу и вообще изслѣдованію хранимыхъ его истинъ. Трудъ раскрытія богооткровенныхъ истинъ она предоставляетъ своимъ членамъ, ни мало не стѣсняя ихъ въ этомъ отношеніи. Но члены Церкви, пользуясь этимъ высокимъ правомъ, не должны забывать, что истинность знанія какъ и святость жизни, въ абсолютномъ смыслѣ, принадлежитъ только Церкви и что от-

---

[1]) Тамъ же, стр 246—248

[2]) Тамъ же, стр 249—250,

дѣльная личность, взятая сама по себѣ, также не гарантирована отъ заблужденія въ дѣлѣ познанія, какъ негарантирована и отъ грѣха въ самой жизни [1]). Ни епископскій чинъ, ни званіе отца и учителя Церкви, ни даже чрезвычайный даръ апостольства,—ни что не можетъ служить ручательствомъ безусловной свободы личности отъ заблужденія. Если такой столпъ Церкви, какъ св. ап. Петръ, могъ (въ частномъ единичномъ случаѣ) *не прямо поступать по истинѣ Евангельской*, такъ что другой великій свѣтильникъ вѣры, св. ап Павелъ, вынужденъ былъ *лично противустать ему, потому что онъ подвергался нареканію* (Галат. гл. 2, ст. 11, 14), то что же сказать о всѣхъ другихъ членахъ Церкви? [2]). Допустивъ св. апостола Іудеевъ подвергнуться указанному порицанію отъ апостола языковъ, Духъ Божій этимъ далъ намъ уразумѣть ту высокую истину, что умъ самый возвышенный, душа самая озаренная небеснымъ свѣтомъ, должны преклоняться предъ Каѳоличествомъ Церкви, которая есть глаголъ Самаго Бога [3]). Съ какимъ смиреніемъ св. апостолы относились къ своему личному мнѣнію въ дѣлахъ вѣры, видно изъ того, что когда поднятъ былъ вопросъ о томъ, обязательно ли обрѣзаніе для христіанъ изъ язычниковъ, то ни одинъ изъ апостоловъ не рѣшился взять на себя лично рѣшеніе этого вопроса. Напротивъ, на состоявшемся въ Іерусалимѣ соборѣ апостолы Петръ, Варнава, Павелъ и Іаковъ лишь высказали по этому вопросу свое личное мнѣніе, рѣшилъ же этотъ вопросъ соборъ, т. е. „апостолы и пресвитеры со всею Церковью“ (Дѣян. гл. 15). Изъ сказаннаго ясно, что исходнымъ началомъ изслѣдованія истинъ вѣры должно служить смиренное признаніе своей немощи. Иначе и быть не можетъ. Изслѣдованіе въ области

---

[1]) Тамъ же. стр. 68.
[2]) Тамъ же, стр 250.
[3]) Тамъ же, стр. 114

вѣры, какъ по многоразличію подлежащихъ ему данныхъ, такъ и потому, что цѣль его заключается въ истинѣ живой, а не только логической, требуетъ употребленія въ дѣло всѣхъ умственныхъ силъ, воли и разума, и, сверхъ того, требуетъ еще внутренняго изслѣдованія самыхъ этихъ силъ. Другими словами: при изслѣдованіи истинъ вѣры нужно принимать въ соображеніе не только зримый міръ, какъ объектъ, но и силу и чистоту органа зрѣнія. Ибо даже слабая тѣнь грѣха содержитъ уже въ себѣ возможность заблужденія, а возможность переходитъ въ неизбѣжность, когда человѣкъ въ своей самоувѣренности безусловно довѣряется собственнымъ своимъ силамъ или дарамъ благодати, лично ему ниспосланнымъ; а поэтому тотъ лишь могъ бы предъявить притязаніе на личную независимость въ изслѣдованіи предметовъ вѣры, кто признавалъ бы въ себѣ не только совершенство познавательной способности, но и совершенство нравственное. Но на это даже одной сатанинской гордости было бы недостаточно, а нужно было бы предположить при ней еще не бывалое безуміе [1]).

Итакъ, признавая свое ничтожество въ дѣлѣ рѣшенія вопросовъ вѣры, отдѣльныя лица свободно вносятъ въ общій трудъ дань своихъ болѣе или менѣе удачныхъ усилій, предоставляя окончательное сужденіе о своихъ мнѣніяхъ голосу Церкви. Церковь, принимая или отвергая эту дань, не осуждаетъ отдѣльныхъ лицъ, хотя бы они и заблуждались, если только трудъ ихъ дѣйствительно добросовѣстный, и если они приносятъ добытое ими смиренно, безъ диктаторскихъ пріемовъ, и ненасилуя совѣсти братьевъ. Церковь не осуждаетъ заблуждающихся въ данномъ случаѣ потому, что намѣренія ихъ нравственно чисты, а заблужденія ихъ, высказанныя какъ мнѣнія, сопровождаемыя искреннею готовностью подчиниться приговору Церкви,—безвредны [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 64; ср. 68

[2]) Тамъ же, стр. 72—73, примѣчан

Только такое заблужденіе, которое сопровождается гордою самоувѣренностью и упрямою готовностью отстаивать его во что бы то ни стало, Церковь признаетъ вреднымъ и опаснымъ для истины; такое заблужденіе всегда свидѣтельствуетъ о грѣховномъ направленіи воли заблуждающагося и противно духу христіанской кротости и смиренія,

Но если личное мнѣніе вѣрующаго должно быть провѣряемо и контролируемо всею Церковью, то откуда же именно христіанинъ можетъ узнать мнѣніе всей Церкви? Вѣдь Церковь, какъ личность коллективная, можетъ быть разсѣяна по всему земному шару и собраніе безусловно всѣхъ ея членовъ для засвидѣтельствованія истины, физически невозможно. Выраженіемъ голоса Церкви является соборъ. Соборъ есть соединеніе представителей Церкви, уполномоченныхъ, по изволенію Духа Божія, засвидѣтельствовать ея истину. Если соборъ выражаетъ мнѣніе отдѣльной частной церковной общины, онъ называется частнымъ или *помѣстнымъ*, если онъ выражаетъ мнѣніе всей Церкви, онъ называется *вселенскимъ*. Постановленія частнаго собора, обязательныя для частной общины, могутъ получить вселенское значеніе, если истинность ихъ будетъ засвидѣтельствована соборомъ вселенскимъ. Изъ даннаго опредѣленія вселенскаго собора само собою вытекаетъ понятіе о критеріи его достовѣрности. Если только тотъ соборъ признается вселенскимъ, который дѣйствительно выражаетъ мнѣніе всей Церкви, то и право рѣшенія вопроса объ истинности или неистинности собора принадлежитъ только Церкви и никому другому въ мірѣ. Внѣшнихъ какихъ нибудь признаковъ, на основаніи которыхъ можно было бы рѣшить этотъ вопросъ, нѣтъ и быть не можетъ: ни количество представителей Церкви, ни ихъ высокое положеніе въ церковной іерархіи, ни власть и согласіе императоровъ, ни что взятое само по себѣ не можетъ служить достаточной гарантіей истинности собора. Что количественная сторона въ

данномъ случаѣ не имѣетъ рѣшающаго значенія, это видно изъ того, что на нѣкоторыхъ еретическихъ соборахъ присутствовало гораздо больше епископовъ, чѣмъ на соборахъ вселенскихъ. Такъ наприм., на Константинопольскомъ иконоборческомъ соборѣ 754 года присутствовало 338 епископовъ, тогда какъ на нѣкоторыхъ вселенскихъ соборахъ число епископовъ не доходило и до 200: Такъ, на *второмъ* вселенскомъ соборѣ присутствовало только 150 епископовъ, на *пятомъ*—165, на *шестомъ*—170 Не имѣетъ рѣшающаго значенія и сравнительное достоинство каѳедръ, занимаемыхъ епископами. На извѣстномъ ефескомъ соборѣ 449 года присутствовали лично епископы: Константинопольскій, александрійскій, антіохійскій и іерусалимскій, а представителями римскаго епископа были его послы; и тѣмъ не менѣе этотъ соборъ не только не признанъ былъ вселенскимъ, но и получилъ печальную извѣстность подъ именемъ собора *разбойничьяго*. Вообще, исторія знаетъ много случаевъ, когда на сторону еретическихъ убѣжденій становились представители самыхъ видныхъ епископскихъ каѳедръ. Такъ, римскій папа Ливерій подписалъ составленный на Сирмійскомъ соборѣ 357 года полу-аріанскій символъ вѣры; а папа Гонорій, на ряду съ Константинопольскими патріархами Сергіемъ, Пирромъ, Павломъ, и александрійскимъ Киромъ, преданы были шестымъ вселенскимъ соборомъ анаѳемѣ за моноѳелитскую ересь. Не имѣютъ рѣшающаго значенія и такія формальныя стороны дѣла, какъ объявленіе собора вселенскимъ и утвержденіе его постановленій верховною свѣтскою властью. Тѣже еретическіе соборы—Константинопольскій 754 г. и ефесскій 449 года и созваны были подъ именемъ вселенскихъ и признаны были потомъ императорами за таковые.

Почему же эти и подобные имъ соборы, непредставляющіе никакихъ наружныхъ отличій отъ соборовъ вселенскихъ не только непризнаны были вселенскими, но, напро-

тивъ, были осуждены и отвергнуты? Потому единственно, что ихъ рѣшенія не были признаны за голосъ Церкви *всѣмъ церковнымъ народомъ*, тѣмъ народомъ и въ той средѣ, гдѣ въ вопросахъ вѣры нѣтъ различія между ученымъ и невѣждою, церковникомъ и мірянином, мужчиною и женщиною, государемъ и подданнымъ, рабовладѣльцемъ и рабомъ, гдѣ, когда это нужно, по усмотрѣнію Божію, отрокъ получаетъ дарь вѣдѣнія, младенцу дается слово премудрости, ересь ученаго епископа опровергается безграмотнымъ пастухомъ, дабы всѣ были едино въ свободномъ единствѣ живой вѣры, которое есть проявленіе Духа Божія. Таковъ догматъ, лежащій въ глубинѣ идеи собора. Истина эта со всею ясностью засвидѣтельствована въ Окружномъ посланіи восточныхъ патріарховъ 1848 года, гдѣ святители Востока говорятъ, между прочимъ, слѣдующее: „У насъ ни патріархи, ни соборы, никогда не могли ввести что нибудь новое, потому что хранитель благочестія у насъ есть само *тѣло Церкви*, т. е. *самый народъ*, который всегда желаетъ сохранить *вѣру* свою неизмѣнно“ (§ 17). Выраженная здѣсь истина составляетъ какъ бы обобщеніе того, о чемъ свидѣтельствуетъ намъ исторія; примѣрами этого рода особенно богата исторія знаменитаго александрійскаго святителя Аѳанасія Великаго. Такъ, торжествующая аріанская партія добивается въ 336 году отправленія Аѳанасія въ ссылку (въ Триръ въ Галлію), но осиротѣвшая паства остается вѣрною православію, что выражаетъ и въ протестѣ противъ возстановленія Арія въ санѣ александрійскаго пресвитера и въ восторженной встрѣчѣ, оказанной возвратившемуся любимому пастырю. Новыя попытки сослать Аѳанасія въ 353 и 355 году неудаются потому, что вызываютъ возстаніе народа, остающагося вѣрнымъ православію. Въ 356 году враги православія восторжествовали и Аѳанасій вынужденъ былъ удалиться изъ Александріи; но чтобы понять истинное значеніе этого факта, достаточно вспомнить, что для внѣшняго

торжества надъ мирнымъ служителемъ алтаря понадобилось собраніе всѣхъ легіоновъ Египта и Ливіи, и т. д. Съ подобными же фактами встрѣчается и въ другихъ областяхъ. Такъ, низложеніе аріанскимъ антіохійскимъ соборомъ (около 330 г.) епископа Евстафія вызываетъ протестъ среди православной паствы, которая не подчиняется новому аріанскому епископу и основываетъ даже особое православное общество *евстафіанъ*. Но чтобы не обременять вниманіе читателя частными фактами, достаточно вспомнить, что было время, когда, по удаленію въ ссылку римскаго папы Ливерія (354 г.) и св. Аѳанасія В. (356 г.), всѣ важнѣйшія епископскія каѳедры заняты были аріанами и вселенское торжество аріанской ереси, казалось, вполнѣ было обезпечено: и тѣмъ не менѣе, не смотря на все это, истина восторжествовала. Почему же? Потому что *весь церковный народъ*, т. е. міряне, совмѣстно съ оставшимися вѣрными православію епископами и пресвитерами, непослѣдовалъ примѣру важнѣйшихъ представителей Церкви, а, руководимый Духомъ Святымъ, смиренно остался вѣрнымъ православію, которое къ концу концовъ вполнѣ восторжествовало Тутъ невольно вспоминается слѣдующій фактъ изъ исторіи гоненій въ первые вѣка христіанской Церкви. Во время Декіева гоненія судья обратился съ слѣдующими словами къ мученику епископу Акакію: „Собери христіанъ тебѣ подвѣдомственныхъ и убѣди ихъ принять религію императора. Пусть весь народъ послѣдуетъ за тобою въ храмъ“.—„Не мнѣ повинуется народъ этотъ, отвѣчалъ епископъ, а Богу. Онъ охотно будетъ слушаться меня, пока я буду учить его правому и разумному и тому, что не противно закону Божьему. Но всѣ покинутъ меня и окажутъ презрѣніе къ словамъ моимъ, когда увидятъ въ нихъ противное закону Божьему и убѣдятся, что я желаю совратить ихъ“ (Acta martyrum). Такъ дѣйствительно и было въ тѣхъ случаяхъ, когда епископы измѣняли православію Прекрасную картину

въ этомъ родѣ оставилъ намъ другой великій Свѣтильникъ Церкви въ эпоху аріанскихъ смутъ, Василій Великій. „Народъ, свидѣтельствуетъ этотъ Святитель, оставляетъ Церкви и собирается въ уединенныхъ мѣстахъ и пустыняхъ. Ужасное зрѣлище! Женщины, дѣти, старики и больные подвергаются свирѣпству дождей, снѣга и вѣтровъ, терпятъ морозы зимою и палящій жаръ лѣтомъ. Они предпочитаютъ лучше переносить всѣ эти бѣдствія, чѣмъ рисковать отравиться ядомъ аріанства“ (письмо 165). Если бы оказалось нужнымъ, данныя этого рода въ значительной степени можно было бы пополнить, между прочимъ, и фактами изъ исторіи злополучной западно-русской уніи, когда православный русскій народъ, оставленный почти всѣми своими епископами во главѣ съ митрополитомъ, остался вѣренъ вселенскому православію, несмотря на всевозможныя гоненія, которымъ подвергали его фанатики папизма.

Итакъ, повторяемъ: высокое значеніе въ Церкви соборныхъ опредѣленій покоится не на тѣхъ внѣшнихъ условіяхъ, при которыхъ они сдѣланы были, а на томъ единственно, что опредѣленія эти были выраженіемъ истины, исповѣдуемой всею Церковью Вотъ почему самая формула: „изволися Святому Духу“ и т. д., которою обыкновенно сопровождались соборныя опредѣленія, служила выраженіемъ не горделиваго притязанія на безусловную истинность, а лишь смиренной надежды на то, что постановленіе собора будетъ принято Церковью; надежда эта впослѣдствіи оправдывалась или отвергалась согласіемъ или не согласіемъ всего церковнаго народа, или „всего тѣла Христова“ какъ выразились восточные патріархи. Извѣстно, что опредѣленіямъ соборовъ предшествовалъ живой обмѣнъ мнѣній, безпрестанно и повсемѣстно высказывавшихся въ посланіяхъ, въ проповѣдяхъ, въ письменныхъ или словесныхъ преніяхъ, въ пламенномъ участіи всѣхъ сословій, въ тонкостяхъ діалектики и въ громахъ краснорѣчія. Самые соборы,

слѣдовательно, не создавали, а лишь высказывали мысль и вѣрованіе, живущія въ церковной общинѣ· они получали значеніе свое не отъ особыхъ формъ, не отъ вещественныхъ признаковъ власти, но отъ согласія отсутствующихъ христіанъ на исповѣданіе, утвержденное ихъ представителями, епископами или духовными лицами, сидящими на соборѣ. Итакъ, самое право представительства, также какъ и право приговора, не имѣло никакой условной или государственной основы, но утверждалось единственно на свободѣ духовнаго единства, не закованной никакими постановленіями формальными. Соборъ былъ не власть, а *голосъ*, и въ этомъ то отсутствіи власти формальной исторія должна признать *неприкосновенность его власти разумной*. Борьба страстей, вмѣшательство и насиліе свѣтской власти, доставлявшей нерѣдко временное, и то чисто внѣшнее, торжество еретическимъ заблужденіямъ, не уничтожали духовной свободы Церкви, которая, переждавъ неблагопріятное время, свободнымъ голосомъ свидѣтельствовала непреложно содержимую ею истину. Отсюда вытекаетъ высокое значеніе *историческаго критерія* при рѣшеніи вопроса объ истинности или не истинности даннаго соборнаго опредѣленія: истинно не то, что признается таковымъ только въ данное время, данною общиною; а то, что всегда, отъ временъ апостольскихъ, всею Церковью, то есть всѣми и вездѣ, признавалось за истину. Мысль эта всегда сознавалась отцами соборовъ, и поэтому, прежде чѣмъ составлять новое опредѣленіе, они обыкновенно знакомились съ опредѣленіями предыдущихъ соборовъ и даже съ мнѣніями отдѣльныхъ авторитетныхъ лицъ, заботясь о томъ, чтобы вновь составляемое опредѣленіе не оказалось въ противорѣчіи съ ученіемъ уже засвидѣтельствованнымъ Церковью. Такъ, отцы IV (халкидонскаго) вселенскаго собора, прежде чѣмъ высказать свое мнѣніе по вопросу о двухъ естествахъ въ І. Христѣ, попросили прочитать относящіяся сюда опредѣленія перваго

и втораго вселенскихъ соборовъ, а равно и сочиненія Кирилла александрійскаго и папы Льва Великаго, причемъ чтеніе τόμος а Льва нерѣдко сопровождалось возгласами: „Петръ (апостолъ) говоритъ устами Льва“; или: „Кириллъ такъ училъ!“ Когда же наконецъ былъ прочитанъ проэктъ новаго вѣроопредѣленія, отцы собора воскликнули. „Сія вѣра отеческая, сія вѣра апостольская, всѣ такъ мудрствуемъ!“ и этимъ показали, что они исповѣдуютъ ту самую вѣру, которая преподана была Самимъ Іисусомъ Христомъ апостоламъ и съ тѣхъ поръ непреложно хранится Церковью. Точное и ясное опредѣленіе критерія истинности исповѣдуемаго Церковью ученія находимъ у Викентія Лиринейскаго (V в.). Вотъ относящееся сюда извѣстное классическое мѣсто. „Въ самой Церкви каѳолической съ величайшимъ тщаніемъ слѣдуетъ заботиться, чтобы держали мы то, что является предметомъ вѣры повсюду, всегда и для всѣхъ (quod ubique, quod Semper, quod ab omnibus creditum est)... Достигается это, если мы будемъ принимать къ слѣдованію всеобщность, древность, согласіе (si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem). Мы слѣдуемъ всеобщности, если почитаемъ истинно ту вѣру, которую исповѣдуетъ Церковь (конечно истинная) во всемъ земномъ мірѣ. Мы слѣдуемъ древности, если не отступаемъ отъ толкованій, ясно исповѣданныхъ святыми предками нашими и отцами. Мы преслѣдуемъ согласованіе, если и въ самой древности слѣдуемъ опредѣленіямъ и толкованіямъ всѣхъ почти святителей и и учителей“ (Vicentii Lirinesis Commonitorium, c. 2). Разъ достигнувъ истиннаго и точнаго опредѣленія вѣры, или признавъ затаковое мнѣніе отдѣльныхъ частныхъ лицъ, Церковь всегда заботилась о томъ, чтобы ея позднѣйшіе представители не отступали въ своей проповѣди, въ своемъ ученіи, отъ того, что уже признано голосомъ всей Церкви за истину. Такъ, отцы VI вселенскаго „Трульскаго) собора сдѣлали по этому вопросу слѣдующее опредѣленіе. „Пред-

ставители Церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные поучати весь клиръ и народъ словесамъ благочестія, избирая изъ Божественнаго Писанія разумѣнія и разсужденія истины, и *не преступая положенныхъ уже предѣловъ и преданія богоносныхъ отецъ*. И аще будетъ изслѣдуемо слово Писанія, то не инако да изъясняютъ свое, развѣ какъ изложили *свѣтила* и *учителя* Церкви въ своихъ писаніяхъ и сими болѣе да удовлетворяются, нежели составленіемъ собственныхъ словъ, дабы при недостаткѣ умѣнія въ семъ не уклонитися отъ подобающаго" (Прав. 19).

Послѣ всего сказаннаго уже не трудно опредѣлить ту роль, какая, при раскрытіи откровенныхъ истинъ, принадлежитъ отдѣльной личности, собору и всей Церкви. Сравнительное значеніе этихъ трехъ факторовъ всего нагляднѣе выступаетъ въ историческихъ примѣрахъ. Является, положимъ, Арій и выдаетъ свое личное безуміе за выраженіе соборной вѣры Громче другихъ раздается, въ обличеніе его, голосъ человѣка, немного значущаго въ общинѣ, голосъ простаго діакона—Аѳанасія. Но этотъ голосъ взываетъ къ вѣрѣ всѣхъ. Онъ говоритъ: „Христіане! Войдите въ себя, испытуйте ваши сердца и ваши совѣсти! Какую вѣру получили вы отъ апостоловъ? Какую вѣру носите вы въ себѣ? Соборъ собирается и произноситъ свидѣтельство. Церковь судитъ и признаетъ соборъ за истинное выраженіе мысли каждаго изъ вѣрныхъ; и вѣка славятъ имя Аѳанасія, которому Богъ даровалъ слово истины, дабы онъ содѣлался какъ бы голосомъ своихъ братьевъ. Ясно, что поднятіе и предварительное обсужденіе вопросовъ вѣры принадлежитъ свободному голосу отдѣльныхъ лицъ, долженствующихъ смиренно подчинять свое личное мнѣніе приговору собора. Соборъ, принимая или отвергая это мнѣніе, свидѣтельствуетъ истину отъ лица всей Церкви. Церковь же, т. е. осѣняемое благодатію нравственное единство всѣхъ вѣрующихъ, свидѣтельствуя своимъ одобрѣніемъ, что голосъ со-

бора есть дѣйствительно ея собственный голосъ, налагаетъ на истину окончательную санкцію.

Подвигъ мысли, работавшей надъ раскрытіемъ великихъ вопросовъ христіанской догматики, обыкновенно заканчивался на соборахъ сотавленіемъ строгообдуманныхъ, точно опредѣленныхъ формулъ, произнося которыя, мы въ настоящее время часто даже не подозрѣваемъ всей сложности и трудности умственной работы, которая имъ предшествовала и которою на вѣки обезсмертилъ себя христіанскій Востокъ, мудро воспользовавшійся плодами греческаго образованія. Составленіе на соборахъ точныхъ формулъ было неизбѣжно, ибо задача мышленія въ первые вѣка христіанства состояла не въ созданіи новой науки на свободной силѣ человѣческаго разума, но въ наукообразномъ или что тоже—разумномъ уясненіи преданія; а преданіе неразрывно связано съ формами и формулами, въ которыхъ оно переходитъ отъ поколѣнія къ поколѣнію.

Высокопоучителенъ и самый ходъ развитія въ религіозной наукѣ, представляющій замѣчательную послѣдовательность и указывающій на строгія требованія ума въ мірѣ Эллинскаго образованія. Конечно, въ первые три вѣка, будучи вынуждена удерживать напоръ разнаго рада враждебныхъ ей стихій, Церковь немогла свободно отдаться богословствованію. Въ продолженіе этого времени на Церковь поочередно ополчались: озлобленная гордость вооруженной софизмами лжефилософіи, восторженный фанатизмъ лжевдохновеній, кровожадная ненависть народовъ, трепетавшихъ мщенія своихъ боговъ, которыхъ отвергало Христіанство, наконецъ, непримиримая ненависть Кесарей, видѣвшихъ въ отрицаніи государственной религіи самое опасное изъ возмущеній. Но въ теченіи этихъ трехъ вѣковъ силою неотразимаго слова (въ подвигѣ апологетовъ) и побѣдоноснаго мученичества христіанство успѣло завоевать Имперію.

Теперь наступило время другаго рода испытаній: разумъ человѣческій, Христіанствомъ очищенный, потребовалъ отъ вѣры точности логическаго выраженія; а невѣжество, гордость и страсти людскія породили ереси. Первою возникала ересь Арія и его послѣдователей, отрицавшихъ въ сущности Троичность лицъ въ Богѣ, т. е. внутреннее опредѣленіе Божества. Непризнавая Сына рожденнымъ изъ существа Бога Отца, онъ низводилъ Его на степень твари, а отсюда съ логическою принудительностью вытекало или полное отрицаніе внутренняго явленія (лица) въ Богѣ, или признаніе только одного явленія (лица), какъ обнимающаго собою всю сущность Божества (іудейскій монотеизмъ, содержавшій въ себѣ, впрочемъ, ученіе о Тройчности прикровенно, въ нераскрытомъ видѣ). Между тѣмъ Церковь признаетъ въ Божествѣ три явленія (лица), связанныя внутреннею непосредственною связью, свободныя отъ всякой случайности, и слѣдовательно совершенно полныя, и въ тоже время, она признаетъ, что одно явленіе не можетъ обнять собою всю полноту первобытнаго (абсолютнаго) Духа. Мало того. Непризнавая Сына истиннымъ Богомъ, аріанская ересь въ тоже время признавала за Нимъ полное нравственное совершенство, чѣмъ искажалось ученіе Церкви о томъ, что нравственное совершенство не можетъ принадлежать духу частному, сотворенному, а принадлежитъ только Духу первобытному, абсолютному; а между тѣмъ въ этомъ различіи между духомъ частнымъ и абсолютнымъ лежитъ основаніе, опредѣляющее ихъ взаимное отношеніе. Когда сущность этого лжеученія выяснилась, для произнесенія приговора о немъ христіане обратились не къ чьему-либо саморѣшающему голосу, не къ какой-либо власти религіозной или политической; они обратились къ цѣлости Церкви, объединенной согласіемъ и взаимною любовью, и Церковь отозвалась на призывъ своихъ членовъ: она вручила (какъ и слѣдовало) право формулировать свою вѣру

своимъ старѣйшинамъ епископскаго чина, сохранивъ однако за собою право повѣрить формулу, которую они усвоятъ. Такъ состоялся первый вселенскій (никейскій) соборъ, положившій основаніе христіанскому исповѣданію вѣры. Онъ опредѣлилъ самое Божество и этимъ опредѣленіемъ подразумѣвательно объявилъ, что нравственное совершенство, какъ и всякое совершенство, можетъ принадлежать только Іеговѣ. Въ послѣдствіи, императоры, патріархи, не исключая и римскаго, и большинство епископовъ, соединенныхъ на соборѣ, измѣнили истинѣ и подписали еретическое исповѣданіе. Церковь, просвѣщенная своимъ Божественнымъ Спасителемъ, осталась вѣрною истинѣ и осудила невѣжество, испорченность или немощь своихъ уполномоченныхъ и свидѣтельствомъ своимъ утвердила навсегда христіанское ученіе о Божествѣ, осудивъ, между прочимъ, и духоборческую ересь Македонія, представлявшую лишь примѣненіе къ ученію о Святомъ Духѣ началъ ереси аріанской

За аріанскою ересью послѣдовали ереси Несторія и Евтихія. Споры, вызванные этими ересями составляютъ вторую эпоху въ исторіи христіанской науки, имѣвшей задачею раскрыть ученіе объ отношеніи Бога къ Его разумной твари. Несторій отвергалъ въ Мессіи—Искупителѣ божественность, обращая ее во внѣшнее вдохновеніе; Евтихій отвергалъ человѣчество, обращая его въ видимый призракъ человѣчности. Несмотря на видимую и прямую противоположность несторіанства и евтихіанства, окончательное значеніе обоихъ одинаково: обѣ ереси удерживали и утверждали совершенное различіе между Богомъ и человѣкомъ, полагая между ними непроходимую пропасть; обѣ отказывали Богу въ возможности явиться существомъ нравственнымъ, обладающимъ свободою выбора, и тѣмъ самымъ отнимали у человѣка высокое счастье проникать своею любовью въ неизслѣдимыя глубины любви Божіей. Въ этомъ пунктѣ ереси Несторія и Евтихія аналогичны съ ересью

Арія. Арій, отстраняя внутреннія явленія въ Божествѣ, старался сохранить величіе Его и въ тоже время безсознательно унижалъ Его, допуская въ твореніи нравственное совершенство, принадлежащее только одному Богу. Точно также случилось съ Несторіемъ и Евтихіемъ Одинъ, приписывая человѣчеству почти исключительное участіе въ дѣлѣ искупленія, хотѣлъ его возвысить, и въ тоже время унижалъ человѣка, отвергая въ Богѣ возможность быть человѣкомъ. Другой, представляя Божеству дѣло искупленія вполнѣ, унижалъ Божество, подчиняя Его законамъ случайности; ибо все то, что имѣло мѣсто по отношенію къ Искупителю какъ къ человѣку, съ евтихіанской точки зрѣнія, должно было переноситься на Него какъ на Бога. Каждый впадалъ въ ту самую крайность, которой хотѣлъ избѣгнуть; оба, какъ и Арій, полагали бездну между Богомъ и человѣкомъ, утверждая ихъ вѣчный разрывъ. Для устраненія этого заблужденія, Церковь вновь собрала своихъ старѣйшинъ и дала свидѣтельство, смыслъ котораго можно выразить такъ: разумная тварь есть настолько образъ своего Творца, что Богъ могъ быть и дѣйствительно былъ человѣкомъ. Итакъ, пропасть, раздѣлявшая Бога отъ человѣка, закрыта. Преданіе Церкви, уясняясь, положило ихъ сліяніе въ одномъ лицѣ Мессіи Богочеловѣка. Человѣкъ прославляется дарованнымъ ему правомъ изслѣдовать совершенство Существа вѣчнаго; въ тоже время человѣку даруется блаженная обязанность и собственнымъ своимъ существомъ стремиться къ нравственному совершенству, ибо онъ подобенъ Богу.

Позднѣе явилась ересь моноѳелитская. Признавая въ Бого-человѣкѣ только одну волю, моноѳелиты непонимали, что воля съ одной стороны есть реальная основа (сущность) духовнаго („умнаго“) естества, съ другой стороны, она есть необходимое условіе нравственной дѣятельности, и что, поэтому, отвергая въ Искупителѣ полноту и самостоя-

тельность Божественной воли, они отвергали и нравственное совершенство, явленное въ границахъ человѣческаго естества воплощеннымъ Словомъ. Осуждая эту ересь, Церковь засвидѣтельствовала тожество, нераздѣльность нравственнаго опредѣленія (воли) съ логическимъ опредѣленіемъ (сущности) и утвердила для всѣхъ будущихъ вѣковъ возможность безконечнаго развитія, которое гибло въ признанномъ разрывѣ Божества и человѣка, опредѣленія нравственнаго и опредѣленія логическаго.

Еще позднѣе представился новый вопросъ. Благоговѣйное употребленіе иконъ допускалось Церковью; но народное суевѣріе часто обращало почитаніе въ поклоненіе. Неразумная и страстная ревность захотѣла, чтобы Церковь, недовольствуясь осужденіемъ злоупотребленія, осудила самый обычай. Таковъ смыслъ ереси иконоборцевъ. Они не понимали сами, какъ далеко шло ихъ требованіе, не понимали, что вопросъ объ иконахъ заключалъ въ себѣ вопросъ о всемъ обрядѣ. Но поняла это Церковь. Осуждая иконоборцевъ, она дала свидѣтельство полнотѣ своей свободы. Второй Никейскій Соборъ объявилъ, что Церковь, какъ личность живая, одушевленная Духомъ Божіимъ, имѣетъ право прославлять Божественное величіе словомъ, звукомъ и образомъ; она объявила свободу богопочитанія подъ всѣми символами, какіе любовь можетъ внушить единодушію христіанъ. Таковъ не всегда вѣрно понимаемый смыслъ этого собора. *Предшествующіе ему соборы спасли христіанское ученіе; этотъ соборъ спасъ свободу христіанскаго чувства, находящаго себѣ выраженіе въ обрядѣ* [1]).

Свидѣтельствуя истину, выражая ее на соборахъ въ точныхъ, строго-опредѣленныхъ формулахъ, Церковь всегда заботилась и о распространеніи и утвержденіи ея среди

---

[1]) О соборахъ см. Ib стр. 48, 71—72, 156—159, 230, 241—242 А также, „Обзоръ Всемирн. Истор.“ т. IV стр. 481—483, 551—558, 601—602.

своихъ членовъ, ибо она есть не только хранительница и свидѣтельница истины, но вмѣстѣ съ тѣмъ и учительница. Но тутъ прежде всего возникаетъ слѣдующее недоразумѣніе. Церковь не есть отвлеченное понятіе, разсматриваемое отдѣльно отъ своихъ членовъ; она есть духовный организмъ, состоящій изъ живыхъ членовъ, отъ которыхъ она также не отдѣлима, какъ цѣлое не отдѣлимо отъ своихъ частей. Если, поэтому, Церковь обладаетъ истинной, то она познаетъ ее въ своихъ членовъ, ибо у нея нѣтъ другаго органа познанія, кромѣ познающихъ способностей ея членовъ. Отсюда, повидимому, вытекаетъ слѣдующій выводъ: Церковь обладаетъ истиной потому, что ею обладаютъ ея члены. Кого же, спрашивается, она будетъ учить? Отвѣчать на этотъ вопросъ нетрудно. Обладаніе истиной, какъ выше разъяснено было, принадлежитъ членамъ Церкви не въ ихъ отдѣльности, ибо каждый членъ Церкви, взятый отдѣльно, есть слѣпецъ, оно принадлежитъ ихъ единству, озаряемому Св. Духомъ, или что тоже: источникомъ истины въ Церкви является Духъ Святый, живущій въ церковномъ единствѣ. Такимъ образомъ единство является необходимымъ условіемъ обладанія Церковью Св. Духомъ, а слѣдовательно и истиною. Но тутъ возникаетъ новое недоразумѣніе. Исторія богословской мысли свидѣтельствуетъ, что почти каждый разъ, какъ только возникалъ какой-нибудь серьезный вопросъ, въ Церкви обнаруживалось разногласіе мнѣній, которое часто сопровождалось разъединеніемъ чувствъ, принимавшимъ иногда форму настоящаго раздора. Не слѣдуетъ-ли изъ этого, что Церковь, теряя по временамъ свое единство, лишалась въ то же время и благодати Св. Духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ лишалась и истины, которая, такимъ образомъ, несоставляетъ постояннаго, никода неоскудѣвающагося достоянія, а возвращается къ ней только по временамъ, спарадически? Но такъ какъ отъ подобной мысли, стоящей въ прямомъ противорѣчіи съ

обѣтованіемъ Божественнаго Спасителя пребывать въ Церкви *вовся дни, до скончанія вѣка,* вѣетъ богохульствомъ и очевидною нелѣпостью, то неслѣдуетъ-ли изъ этого, что то единство, о которомъ столько говорилось, есть фикція, плодъ воображенія, идеализація дѣйствительности, не имѣющая ничего общаго съ настоящею реальною дѣйствительностью, и не разумнѣе ли въ такомъ случаѣ поступили паписты, которые, неполагаясь на это фиктивное единство, создали ученіе о непогрѣшимомъ папѣ, какъ единомъ истинномъ выразителѣ церковнаго единства и непогрѣшимомъ хранителѣ церковной истины? Нетрудно понять, что источникъ этого недоразумѣнія коренится, во-первыхъ, въ ошибочномъ принятіи факта случайнаго отпаденія отъ Церкви нѣкоторыхъ ея членовъ за полное разрушеніе церковнаго единства, во-вторыхъ, въ смѣшеніи качественной стороны идеи церковнаго единства съ ея количественною стороною. Извѣстные въ исторіи факты церковнаго разъединенія есть нечто иное, какъ заблужденіе и отпаденіе отъ Церкви нѣкоторыхъ или даже многихъ ея членовъ,—отпаденіе, уменьшавшее число членовъ Церкви, но неуничтожавшее ея единства и ея святости. Исторія незнаетъ ни одного момента, когда бы еретическое заблужденіе охватило всю Церковь; для существованія же Церкви и ея единства достаточно единаго епископа и одного мірянина, исповѣдывающихъ истину и находящихся во взаимномъ общеніи; ибо, по непреложному обѣтованію Божественнаго Спасителя, „иде же есть два или три собрани во имя Мое, ту и Азъ есмь посредѣ ихъ“. Кромѣ того не нужно забывать, что заблужденіе въ вопросахъ вѣры еще невлечетъ за собою непремѣнно разрыва съ Церковью. Большинство еретиковъ, отстаивая свои убѣжденія, дѣйствовали не отъ себя лично, а отъ имени Церкви, чѣмъ въ принципѣ выражали свое желаніе находиться въ единеніи съ Нею и согласіе подчиниться ея рѣшающему голосу. Ошибка ихъ въ дан-

номъ случаѣ заключалась не въ отрицаніи догмата церковнаго единства, а въ незнаніи того, гдѣ именно въ данный моментъ находилась Церковь. Вотъ почему и Церковь, какъ любящая мать, не спѣшила отлучить ихъ отъ общенія съ собою; она предварительно старалась научить ихъ истинѣ, и если они вразумлялись, она непереставала считать ихъ своими членами. Были конечно и такіе еретики, которые, непризнавали рѣшающаго значенія за голосомъ Церкви, отпадали отъ нея, посягая, такимъ образомъ, на самый догматъ церковнаго единства, въ такомъ случаѣ Церковь, вынуждаемая ихъ непобѣдимымъ жестокосердіемъ, предавала ихъ анаѳемѣ, т. е. торжественно объявляла ихъ отпаденіе совершившимся фактомъ. Изъ сказаннаго ясно, что Церковь, нетеряя своего единства, можетъ имѣть въ своихъ нѣдрахъ такихъ членовъ, которые могутъ нуждаться въ наученіи самымъ общимъ, самымъ основнымъ, истинамъ. Но этимъ не исчерпывается роль Церкви какъ учительницы. Дѣло въ томъ, что истины вѣры—это не сухія логическія понятія, которыя, будучи однажды восприняты сознаніемъ, могутъ потомъ оставаться въ памяти безъ практическаго примѣненія: нѣтъ, это истины практическія, долженствующія воплощаться въ жизни. Вотъ почему въ Церкви ученіе настолько тѣсно связано съ жизнію, что не отдѣляется отъ нея; здѣсь ученіе живетъ и жизнь учитъ. Всякое слово добра и любви христіанской исполнены жизненнаго начала, всякій благой примѣръ исполненъ наставленія. Нигдѣ нѣтъ разрыва, ни раздвоенія. Проповѣдникъ правды на подвигѣ проповѣди, пастырь на дѣлѣ епархіальнаго строенія, мученикъ на кострѣ, отшельникъ въ уединеніи своей пустыни, юродивый въ своемъ добровольномъ нищенствѣ, вождь народовъ въ безтрепетной борьбѣ за правду и ея законы, судья, судящій братіи своей со страхомъ Божіимъ и не знающій другаго страха, купецъ, ведущій свой общеполезный промыслъ съ всегдашнимъ памято-

ваніемъ суда Божьяго, земледѣлъ, совершающій свой смиренный трудъ съ безпрестаннымъ возношеніемъ душевной молитвы къ своему Спасителю и Богу, всякая, наконецъ, жизнь, управленная вѣрою и любовью, представляетъ примѣръ нетолько высокаго дѣла, но и великое *назиданіе,* и содѣйствуетъ въ различной мѣрѣ Божественнему строительству Церкви [1]).

Изъ этого видно, что подъ учительствомъ въ Церкви нужно понимать не одно только сообщеніе извѣстныхъ логическихъ понятій, не одно только воздѣйствіе на одну мыслителельную способность духа, а повозможности всестороннее воздѣйствіе на всѣ силы духа, ибо и воспріятіе религіозныхъ истинъ въ вѣрѣ есть воспріятіе полнотою силъ духа. Всѣ силы души озаряются вѣрою, всѣ усвоиваютъ ее себѣ изслѣдованіемъ, всѣ получаютъ ее чрезъ учительство. Поэтому поученіе обращается не къ одному уму и дѣйствуетъ не исключительно черезъ его посредство, а обращается къ разуму въ его цѣлости и дѣйствуетъ чрезъ все многообразіе его силъ, составляющихъ въ совокупности живую единицу. Поученіе совершается Священнымъ Писаніемъ, его толкованіемъ, Символомъ вѣры, проповѣдью, изученіемъ богословія, дѣлами любви, словомъ, всѣми формами, въ какихъ только могутъ проявиться истины вѣры. Кто получилъ отъ Бога даръ слова, тотъ учитъ словомъ, кому Богъ не далъ дара слова, тотъ поучаетъ жизнію. Мученики въ минуту смерти возвѣщающіе, что страданіе и смерть за истину Христову принимались ими съ радостью, были по истинѣ велики наставниками. Кто говоритъ брату: „я не въ силахъ убѣдить тебя, но давай, помолимся вмѣстѣ“—и обращаетъ его пламенною молитвою, тотъ также сильное орудіе учительства. Кто силою вѣры и любви исцѣляетъ

---

[1]) Тамъ же, т 1, стр. 235—39, сравн. т. II, стр 61—62.

больного и тѣмъ приводитъ къ Богу заблудшія души, тотъ пріобрѣтаетъ учениковъ и, въ полномъ смыслѣ слова, становится ихъ учителемъ. Мы знаемъ, что основные христіанскіе истины выражены въ символѣ въ формѣ логическихъ опредѣленій; но это выраженіе не отрывается отъ другихъ его проявленій. Знаемъ также, что христіанство преподается какъ наука, подъ названіемъ *богословія*; но это не болѣе какъ вѣтвь учительства въ его цѣлости. Кто отсѣкаетъ ее, иными словами—кто отрываетъ учительство (въ тѣсномъ смыслѣ преподаванія и толкованія) отъ другихъ его видовъ, тотъ горько заблуждается; кто обращаетъ учительство въ чью-либо привилегію, въ своего рода монополію, тотъ впадаетъ въ безуміе; кто пріучиваетъ учительство исключительно къ какой-нибудь должности, предполагая, что съ нею неразлучно связанъ Божественный даръ ученія, доставляющій обладающему имъ лицу возможность непогрѣшимо знать и изрѣкать истины вѣры (римскій папа), тотъ впадаетъ въ ересь: ибо тѣмъ самымъ создаетъ новое, небывалое таинство—таинство раціонализма, логическаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, всякое таинство сообщаетъ лицу, надъ которымъ оно совершается, извѣстный даръ благодати, достигающій своей цѣли въ совершенствѣ, независимо отъ того лица, которое совершаетъ таинство. Такъ, таинство крещенія всецѣло освобождаетъ человѣка отъ первороднаго грѣха, таинство покаянія всѣцѣло очищаетъ отъ грѣха, содѣяннаго въ жизни, таинство Священства сообщаетъ даръ совершать таинства независимо отъ достоинства лица, чрезъ которое онѣ совершаются и т. д. Если въ Церкви есть лица, которыя обладаютъ даромъ учительства въ совершенной степени, т. е. непогрѣшимо, безъ возможности ошибаться, то этотъ даръ они могли получить только въ таинствѣ учительства. И наоборотъ: если такого таинства учительства въ Церкви нѣтъ, то въ ней не должно быть и лицъ, которымъ бы принадлежала монополія учительства

въ разсматриваемомъ смыслѣ. Словомъ, въ христіанствѣ, при правильномъ его пониманіи, учитъ вся Церковь, иначе: Церковь въ ея цѣлости; учащей Церкви, въ иномъ смыслѣ, Церковь не признаетъ [1]).

Но признавая право учительства за всею Церковью, послѣдняя въ тоже время различаетъ различныя стадіи учительства, съ каждою изъ которыхъ соединяется извѣстное опредѣленное понятіе.

Право учительства въ точномъ смыслѣ слова, т. е. въ томъ смыслѣ, при которомъ учитель является не только проповѣдникомъ истины, но вмѣстѣ съ тѣмъ и ея первоисточникомъ, въ этомъ послѣднемъ смыслѣ право учительства принадлежитъ только Іисусу Христу. Эту истину засвидѣтельствовалъ Самъ Онъ, когда, запрещая ученикамъ Своимъ называться учителями, добавилъ: „ибо одинъ у васъ Учитель, Христосъ“ (Мтѳ. XXIII, 8). Это Свое право Онъ потомъ передалъ Церкви, которой Онъ есть глава и въ которой Онъ обѣщалъ пребывать „во вся дни доскончанія вѣка“ (XXVIII, 20). Этого своего исключительнаго, чрезвычайнаго, права Церковь никому непередавала, и потому въ Церкви нѣтъ ни лицъ, ни особыхъ учрежденій, которыя могли бы учить отъ своего имени съ увѣренностью въ своей непогрѣшимости. Словомъ, единая и нераздѣльная Церковь не знаетъ дѣленія на Церковь учащую и Церковь поучаемую. Но не передавая никому права учительства въ этомъ высшемъ смыслѣ слова, Церковь, чтобы не оставить своихъ членовъ безъ постояннаго поученія, возложила обязанность учить преподаваемымъ ею истиннамъ на своихъ представитей, во главѣ которыхъ стоятъ старѣйшины епископскаго чина. Эту истину прямо и ясно засвидѣтельствовалъ ап. Павелъ, когда, обращаясь съ рѣчью къ представи-

---

[1]) Тамъ же, т. II, стр. 64—65.

телямъ („пресвитерамъ“) ефесской Церкви, замѣтилъ: Итакъ, внимайте себѣ и всему стаду, *въ которомъ Духъ Святый поставилъ васъ блюстителями, пасти церковь* Господа и Бога, которую Онъ пріобрѣлъ Себѣ кровію Своею“ (Дѣян. XX, 28). А что обязанность блюсти и пасти Церковь соединялась съ обязанностью и учить, это видно изъ дальнѣйшихъ словъ того же апостола. „Ибо я знаю, предупреждаетъ онъ, что, по отшествіи моемъ, войдутъ къ вамъ лютые волки, не щадящіе стада; и изъ васъ самихъ возстанутъ люди, которые будутъ *говорить* превратно, дабы увлечь учениковъ за собою. Посему бодрствуйте, памятуя, что я три года день и ночь непрестанно со слезами *училъ* каждаго изъ васъ“ (29—31) Объ этой обязанности Церковь и позднѣе не разъ напоминала своимъ представителямъ. Такъ, вышеприведенное 19 правило 6-го вселенскаго собора прямо гласитъ: „Представители церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные поучати весь клиръ и народъ словесамъ благочестія“... А 58 правило св. Апостоловъ угрожаетъ даже наказаніемъ за не исполненіе этой обязанности. „Епископъ или пресвитеръ, говорится здѣсь, нерадящій о клирѣ и о народѣ и не учащій ихъ благочестію, да будетъ отлученъ. Аще же останется въ семъ нерадѣніи и лѣности, да будетъ низверженъ“. Но, признавая дѣло учительства прямою обязанностью своихъ представителей, Церковь неосвобождаетъ отъ этой обязанности совершенно и остальныхъ своихъ членовъ; ибо „каждому дается проявленіе Духа на пользу“ (1 Кор. XII, 7), а поэтому каждый и долженъ служить другому „тѣмъ даромъ, какой получилъ, какъ добрые домостроители многоразличной благодати Божіей“ (1 Петр. IV, 10). Отсюда понятными становятся слѣдующія напоминанія, съ которыми ап. Павелъ обращается къ членамъ отдѣльныхъ церквей: „назидайте одинъ другаго, увѣщевайте другъ друга“ (1 Θессалъ V, 11); „вразумляйте безчинныхъ, утѣшайте малодушныхъ, поддер-

живайте слабыхъ“ (14) „наставляйте другъ друга каждый день“ (Евр. III, 13); „не о себѣ только каждый заботься, но каждый и о другихъ“ (Филип. II, 4); „научайте и вразумляйте другъ друга псалмами, славословіемъ и духовными пѣснями, во благодати воспѣвая въ сердцахъ вашихъ Господу“ (Колосс. III, 16). „Когда вы (братія) сходитесь, и у каждаго изъ васъ есть псаломъ, есть поученіе, есть языкъ, есть откровеніе, есть истолкованіе: все сіе да будетъ къ назиданію“ (1 Коринѳ. XIV, 26) и т. д. Но принимая на себя обязанность назидать другихъ, каждый долженъ помнить, что это дѣло трудное, что каждый изъ насъ вслѣдствіе грѣховности человѣческой природы, самъ легко можетъ впасть въ заблужденіе, и подвергнуться осужденію. „Братія мои! предупреждаетъ св. ап. Іаковъ, не многіе дѣлайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся бо́льшему осужденію. Ибо всѣ мы много согрѣшаемъ“. (III, 1—2). Если такъ трудна и отвѣтственна роль учителя, то отсюда понятнымъ становится и наше отношеніе къ тѣмъ, которые непремѣнно должны учить по прямой своей обязанности. „Просимъ же васъ, братія,—обращается ап. Павелъ къ членамъ Ѳессалоникійской церкви — *уважать* трудящихся у васъ, и предстоятелей вашихъ въ Господѣ, и вразумляющихъ васъ, и *почитать* ихъ преимущественно съ любовію за дѣло ихъ“ (1 Ѳессал. V, 12—13). Мало того. Всякій общественный строй, всякій общественный порядокъ, непремѣнно предполагаютъ соблюденіе извѣстной дисциплины, предполагающей въ свою очередь повиновеніе управляемыхъ управляющимъ, учащихся учащимъ и т. д.; ибо въ противномъ случаѣ послѣдніе не могли бы дать въ своей дѣятельности отчета, который отъ нихъ потребуется. Отсюда вытекаетъ обязанность членовъ Церкви не только уважать и почитать своихъ предстоятелей, но и *повиноваться* имъ. „*Повинуйтесь* наставникамъ вашимъ и будьте *покорны*, наставляетъ тотъ же апостолъ; ибо они неусыпно пекутся о

душахъ вашихъ, какъ *обязанные дать отчетъ,* чтобъ они дѣлали это съ радостью, а не воздыхая ибо это для васъ не полезно“ (Евр. XIII, 17). Само собою разумѣется, что это подчиненіе пасомыхъ пастырямъ обязательно лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда въ свою очередь пастыри повинуются голосу Церкви; въ противномъ случаѣ это подчиненіе не только не обязательно, но и можетъ стать преступленіемъ, ибо, какъ свидѣтельствуетъ св. Аѳанасій Великій, „всякій человѣкъ, получивъ отъ Бога способность различенія истины, подлежитъ наказанію, если послѣдовалъ невѣжественному пастырю и принялъ ложное ученіе за истинное: какое общеніе между свѣтомъ и тьмой“ [1]).

Итакъ, расчленяющая логическая мысль въ дѣлѣ церковнаго учительства различаетъ три стадіи: 1) учительство самой Церкви, какъ исключительное, никому не передаваемое, право Церкви свидѣтельствовать откровенныя истины; 2) учительство іерархіи, какъ прямая обязанность пастырей Церкви учить и наставлять пасомыхъ въ согласіи съ ученіемъ Церкви и 3) учительство мірянъ, какъ нравственная обязанность каждаго христіанина, по мѣрѣ своихъ силъ и способностей, назидать своихъ братьевъ словомъ и примѣромъ въ согласіи съ ученіемъ Церкви и съ благословенія іерархіи.

Послѣ всего сказаннаго становится понятнымъ истинный смыслъ тѣхъ терминовъ, которыми опредѣляется Церковь въ Никео-Цареградскомъ Символѣ вѣры. Здѣсь Церковь называется *единою, святою, соборною* и *апостольскою.* Церковь *едина* потому, что сущность ея состоитъ въ согласіи и въ единствѣ духа и жизни всѣхъ ея членовъ, органически объединенныхъ единствомъ вѣры въ Іисуса Христа и Его ученія, единствомъ благодати Св. Духа и единствомъ

---

[1]) Montfacon. Nova Collecto patrum. II, p. 105

взаимной любви. Церковь *свята* потому, что свята глава ея—Іисусъ Христосъ, свято ученіе ея, свята живущая въ ней благодать Святаго Духа, проявляющаяся въ Таинствахъ, свята любовь ея членовъ, наконецъ она свята потому, что ею святится все человѣчесво и вся земля. Церковь называется *соборною*, т. е. каѳолическою, вселенскою, но не во внѣшнемъ только, т. е. географическомъ или этнографическомъ смыслѣ, а и въ смыслѣ болѣе внутреннемъ; ибо и самое слово *соборъ* выражаетъ идею собранія не только въ смыслѣ проявленнаго, видимаго соединенія многихъ въ какомъ-либо мѣстѣ, но и въ болѣе общемъ смыслѣ всегдашней возможности такого соединенія; иными словами: выражаетъ идею единства во множествѣ. Вотъ почему выраженіе: „Церковь соборная“ это тоже, что Церковь свободнаго единодушія, единодушія полнаго, Церковь, въ которой исчезли народности, нѣтъ ни грековъ, ни варваровъ, нѣтъ различій по состоянію, нѣтъ ни рабовладѣльцевъ, ни рабовъ. Если какое нибудь христіанское общество называется Церковью мѣстной, какъ-то Греческою, Россійскою, Сирійскою и т. д., то такое названіе значитъ только собраніе членовъ Церкви, живущихъ въ такой то странѣ (Грузіи, Россіи, Сиріи и т. д) и не содержитъ въ себѣ предположенія, будто бы одна община христіанъ могла выразить ученіе церковное или дать ученію церковному догматическое толкованіе безъ согласія другихъ церквей; еще менѣе предполагается, чтобы какая нибудь община или пастырь ея могли предписывать свое толкованіе другимъ. Наконецъ, Церковь называется *апостольскою* въ томъ смыслѣ, что вся полнота ея вѣры, ея надежды и ея любви содержится въ ученіи апостоловъ, переданномъ въ ихъ писаніяхъ и вообще въ ихъ ученіи [1]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 6; 321—328

Кромѣ выше перечисленныхъ наименованій, Церковь называется еще *Православною* или *Восточною* или *Греко-Россійскою;* но всѣ сіи названія суть только названія временныя, напоминающія членамъ Церкви объ отпаденіи въ расколѣ ихъ братьевъ Западнаго Римскаго патріархата и указывающія на то, что, послѣ совершенія этого печальнаго факта, Св. Церковь сохранилась въ патріаршествахъ восточно-греческихъ и что только тѣ общины могутъ признавать себя вполнѣ христіанскими, которыя сохраняютъ единство съ восточными патріаршествами или вступаютъ въ сіе единство. Вотъ почему, когда Церковь называетъ себя *Православною*, то недолжно обвинять ее за это въ гордости, ибо она же называетъ себя и *Святою.* Когда исчезнутъ ложныя ученія, не нужно будетъ и имя Православія, ибо тогда ложнаго христіанства не будетъ. Точно также, когда Церковь распространится на столько, что въ нее войдутъ всѣ народы земнаго шара, тогда исчезнутъ и всѣ мѣстныя наименованія; ибо не связывается Церковь съ какою нибудь мѣстностью или народностью, и не хранитъ наслѣдства языческой гордости; но она называетъ себя Единою, Святою, Соборною и Апостольскою, зная, что ей принадлежитъ весь міръ и что никакая мѣстность не имѣетъ особаго какого нибудь значенія, но временно можетъ служить и служитъ для прославленія имени Божьяго, по Его неисповѣдимой волѣ. Какъ одинъ Богъ, такъ и одна Церковь, имѣющая единую главу Іисуса Христа и освящаемая единою благодатію Святаго Духа. Въ Церкви нѣтъ и быть не можетъ дѣленія, основаннаго на раздорѣ и разногласіи: раздоръ и разногласіе—это удѣлъ раскола [1]).

Въ настоящемъ своемъ состояніи Церковь переживаетъ процессъ, ведущій къ извѣстной опредѣленной цѣли, которая окончательно будетъ достигнута въ совершеніе общаго

---

[1]) Тамъ же, стр. 26.

суда. Тогда Духъ Божій, т. е. духъ вѣры, надежды и любви, проявится во всей своей полнотѣ, ибо тогда великій даръ достигнетъ полнаго своего совершенства; надъ всѣмъ же будетъ царить любовь. Не должно однако же думать, чтобы другіе дари Божіи, вѣра и надежда, погибли. нѣтъ, онѣ не погибнутъ потому, что онѣ нераздѣльны съ любовью. Особенность же любви заключается въ томъ, что она и послѣ общаго суда удержитъ свои специфическія особенности; вѣра же, пришедшая въ совершенство, станетъ уже полнымъ, внутреннимъ вѣдѣніемъ и видѣніемъ; а надежда перейдетъ въ радость; ибо мы и на землѣ знаемъ, что чѣмъ она сильнѣе, тѣмъ радостнѣе [1]).

---

[1]) Тамъ же, стр

V.

Критика началъ западныхъ исповѣданій.

Существенную особенность и неотъемлемую принадлежность Церкви составляетъ, какъ мы видѣли, ея *единство*. Единство Церкви, какъ общества людей, обусловливается общеніемъ ея членовъ въ любви и единеніемъ въ вѣрѣ и надеждѣ, или что тоже—единствомъ сердецъ и помышленій. Гдѣ нѣтъ этого внутренняго, чисто нравственнаго, единства, тамъ нѣтъ и благодати, тамъ нѣтъ, слѣдовательно, и Церкви. Церковь, лишенная такого единства, перестаетъ быть Церковью, а становится простымъ религіознымъ союзомъ, ничѣмъ не отличающимся отъ всѣхъ другихъ человѣческихъ союзовъ. И мы знаемъ, что было время, когда отъ границъ Персіи и береговъ Каспійскаго моря до береговъ Атлантическаго океана, т. е. во всемъ древнемъ христіанскомъ мірѣ, Церковь Каѳолическая, или проще Церковь, была дѣйствительно единою по духу и по символу. Она управлялась іерархіею, которой смыслъ и значеніе оставались неизмѣнными со временъ апостольскихъ, хотя измѣнялись ея формы и названія чиновъ. Ни одна изъ областей этого святаго общества не думала присвоивать себѣ монополію благодатныхъ даровъ; ни одна не имѣла притязанія на рѣшеніе вопросовъ ученія, по собственному своему разумѣнію и по своимъ познаніямъ; каждая область пользовалась свободою въ обрядовыхъ формахъ и въ дисциплинарныхъ правилахъ; но всѣ области знали и исповѣдывали, что догматъ, даръ благодати и откровеніе таинъ Божіихъ,

можетъ быть обсуждаемъ только цѣлостью Церкви и формулируемъ только единодушнымъ согласіемъ вѣрныхъ. Взаимная любовь хранила и стерегла вѣру; общій (вселенскій) соборъ, голосъ всей Церкви, былъ ея выраженіемъ и свидѣтельствомъ: „возлюбимъ другъ друга, да единомыслиемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа“, таковы были слова древней литургіи, слова высокой догматической важности и въ истинѣ которыхъ никто въ Церкви не осмѣлился бы усумниться, не исключая даже еретиковъ. Древнія ереси заключали въ себѣ, какъ мы видѣли, заблужденія въ откровенномъ догматѣ о внутреннемъ естествѣ Божіемъ или объ отношеніи Его къ естеству человѣческому; но, искажая преданное ученіе, эти ереси предполагали однако, что остаются ему вѣрными Это были заблужденія болѣе или менѣе преступныя, но заблужденія личныя, не *возставшія противъ догмата церковной соборности,* а напротивъ охотно ссылавшіяся, въ доказательство своей мнимой истинности, на согласіе всѣхъ христіанъ [1]). Другими словами: древніе еретики согласно съ православными признавали, что послѣднее, и притомъ непогрѣшимое, слово въ рѣшеніи вопросовъ вѣры принадлежитъ исключительно вселенской Церкви, т. е. Церкви, взятой во всемъ своемъ объемѣ. Такимъ образомъ то, что составляетъ сущность въ ученіи о Церкви, древними еретиками никогда, по крайней мѣрѣ сознательно, не отвергалось Но въ половинѣ IX вѣка на западѣ появилась новаго рода ересь, которая посягнула на самый догматъ о существѣ Церкви, на ея вѣру въ себя. Этою ересью оказался *романизмъ* или вѣрнѣе—*папизмъ*. Ересь эта, какъ таковая, впервые заявила о своемъ существованіи искаженіемъ вселенскаго символа вѣры, и именно—внесеніемъ въ него слова filioque. Ученіе объ исхожде-

---

[1]) Тамъ же, стр. 312—313, 68, 190.

нія Св. Духа „и отъ Сына“, какъ частное мнѣніе, не можетъ быть само по себѣ названо ересью въ точномъ смыслѣ слова, такъ какъ оно не заключаетъ въ себѣ *прямаго* противорѣчія Священному Писанію и не было прямо отвергнуто Церковью [1]), т. е. ни въ св. Писаніи, ни въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ заблужденіе это прямо не было осуждено и не было признано еретическимъ. А пока ученіе это не было признано еретическимъ свидѣтельствомъ вселенской Церкви, оно могло существовать какъ мнѣніе частной областной церковной общины, не внося въ Церковь раздора и непосягая на самое существо Церкви, т. е. на догматъ единства Церкви. Но романизмъ, разъ допустивъ это заблужденіе, не захотѣлъ смотрѣть на него какъ на свое частное мнѣніе, а дерзнулъ самоправно внести его въ текстъ вселенскаго символа, не справляясь съ голосомъ всей Церкви. Поставивъ, такимъ образомъ, на мѣсто единства соборной вѣры независимость личнаго или областнаго мнѣнія (ибо папская непогрѣшимость придумана была позднѣе), романизмъ явилъ первою себя ересью противъ догмата *о естествѣ Церкви или о вѣрѣ Церкви въ себя*. Рѣшивъ самовольно, безъ согласія своихъ братьевъ, догматическій вопросъ, Римляне узурпаторски *присвоили себѣ монополію благодати*. Искоренивъ въ своемъ сердцѣ чувство христіанина любви, эту основу Церковнаго единства, римскій міръ подразумѣвательно объявилъ, что міръ восточный есть не болѣе какъ міръ илотовъ въ вѣрѣ и ученіи, и тѣмъ самымъ *совершилъ нравственное братоубійство*. Оставаясь послѣдовательнымъ, Римъ потомъ торжественно подвергъ Востокъ отлученію, но въ дѣйствительности онъ самъ себя отлучилъ и тѣмъ самымъ себя осудилъ, самъ подалъ противъ себя свидѣтельство: abiit, evasit, erupit [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 367.

[2]) Тамъ же, стр. 191; 90, 313.

Ближайшимъ слѣдствіемъ этого печальнаго факта было то, что заблудившійся Западъ пересталъ жить жизнію истинной Церкви: ибо расторгши свое единеніе съ нею, онъ вышелъ изъ состава ея организма, а слѣдовательно лишился пребывающей въ ней благодати. И это понятно. Церковное единство только тогда дѣйствительно существуетъ и достигаетъ своей цѣли, когда онъ осуществляется въ реальномъ мірѣ, въ принципѣ общежитія, въ проявленіяхъ этого принципа, въ ученіи, всею общиною исповѣдуемомъ, въ общепризнанныхъ и общепринятыхъ таинствахъ, наконецъ даже, по возможности, въ обрядахъ; ибо обряды, какъ замѣчено было въ свое время, суть не иное что, какъ выраженіе отношенія общины къ исповѣдуемому ею догмату. При этомъ нужно помнить, что Церковь, въ ея земномъ призваніи, имѣетъ двѣ стороны: невидимую и видимую. На дѣлѣ она есть общество избранныхъ Божіихъ, одно тѣло, одна душа; это невидимая сторона Церкви Но въ тоже время, безотносительно къ внутренней, индивидуальной жизни ея членовъ, она есть общество людей, *признающихъ* принципъ христіанской жизни и *подчиняющихъ ему, по крайней мѣрѣ съ виду;* это видимая сторона Церкви. Отношенія между собою членовъ Церкви, разсматриваемой съ этой послѣдней стороны, полны христіанскаго братолюбія. Христіанинъ не судитъ своихъ братьевъ; община судитъ ихъ снисходительно, подъ часъ, можетъ быть, даже слишкомъ снисходительно (слѣдствіе человѣческой немощи): она не испытуетъ сердецъ и не отказываетъ въ своемъ общеніи раскаянію, хотя бы только наружному. Разъ человѣкъ открыто свидѣтельствуетъ о своемъ признаніи принципа церковнаго единства и выражаетъ желаніе ему во всемъ подчиниться, Церковь принимаетъ его въ свое общеніе, предоставляя рѣшеніе вопроса объ искренности или неискренности его дѣйствій голосу его совѣсти. Но не такъ поступаетъ она съ братьями, отмечающими или отрицающими самый принципъ, на которомъ

зиждется единство. Въ этихъ случаяхъ она не судитъ отступниковъ, но удаляется отъ нихъ. Человѣческая связь можетъ оставаться не тронутою, но рушится для отпавшихъ таинственная связь, нѣкогда существовавшая между ними и Церковью; она упраздняется видимымъ дѣйствіемъ ихъ воли, и тогда отнимается у нихъ благодать, этою связью обусловленная, къ ней, такъ сказать, прикрѣпленная и поэтому безъ нея немыслимая [1]). Какъ во всякомъ другомъ организмѣ, членъ, отпавшій отъ цѣлаго, перестаетъ питаться жизненными соками послѣдняго: такъ и въ жизни организма церковнаго, отдѣльная церковная община, разорвавъ связь съ цѣлою Церковью, неизбѣжно лишается благодати—т. е. той силы, которая духотворитъ и животворитъ Церковь.

Послѣ сказаннаго самъ собою рѣшается вопросъ: въ актѣ такъ называемаго раздѣленія Церкви, кто отъ кого отпалъ, т. е. Западъ-ли отъ Востока или Востокъ отъ Запада и гдѣ сохранилась истинная жизнь Церкви? Истинная Церковь или просто Церковь (ибо отпавшая община уже не есть Церковь) сохранилась тамъ, гдѣ осталась не тронутою ея существо, т. е. принципъ ея единства, обусловливающаго пребываніе благодати. Послѣ того какъ Западъ, увлекаемый гордостью и себялюбіемъ, свой личный авторитетъ поставилъ выше голоса Церкви, христіанскій Востокъ, смиренно храня древнее преданіе, остался вѣренъ началу соборности, составляющему существо Церкви; тамъ хранится и полнота дарованной ей благодати и истинность ввѣреннаго ея храненію ученія. Отлучивъ себя отъ Церкви и лишившись ея спасительнаго руководства, Западъ неизбѣжно долженъ былъ стать на путь случайностей и произвола, что, какъ сейчасъ увидимъ, незамедлило обнаружиться.

Мы знаемъ, что въ Церкви истина дана единенію всѣхъ и ихъ взаимной любви въ Іисусѣ Христѣ и что голосъ Церкви, служащій проявленіемъ этого единства, является

---

[1]) Тамъ же, стр 233—234.

единственнымъ свидѣтелемъ какъ вѣрности содержимаго Церковью преданія, такъ и истинности (т. е. согласія съ преданіемъ) всѣхъ новыхъ опредѣленій, какихъ бы сферъ Церковной жизни они не касались. Словомъ, единство или что такое—соборность Церкви является тѣмъ основнымъ закономъ церковной жизни, на которомъ утверждается такъ сказать вся система церковнаго законодательства. Ясно, что какъ только этотъ нравственный законъ былъ отвергнутъ Западнымъ міромъ, послѣдній долженъ былъ почувствовать потребность въ новомъ законѣ, внутреннемъ или внѣшнемъ, въ такомъ законѣ, который бы облекалъ опредѣленія западно-церковнаго общества несомнѣнною обязательностью, или, по крайней мѣрѣ, придавалъ бы имъ видъ такой обязательности; словомъ, Западный міръ почувствовалъ потребность въ пріисканіи такого авторитета, который бы можно было бы поставить на мѣсто голоса вселенской Церкви. Не трудно было предвидѣть, какой путь будетъ избранъ для удовлетворенія этой потребности. Отдавая предпочтеніе (въ фактѣ внесенія въ символъ filioque) областному мнѣнію предъ голосомъ вселенской Церкви, Западъ частное, личное, начало ставилъ на мѣсто начала соборнаго, вселенскаго. Такъ совершенно естественно, на мѣсто понятія о непогрѣшимости Церкви, выдвигалось понятіе о непогрѣшимости личности, нашедшее, благодаря извѣстнымъ историческимъ обстоятельствамъ, свое полное выраженіе въ папизмѣ [1]). Изъ сказаннаго ясно, что непогрѣшимость папы выдвинута была на Западѣ заднимъ, такъ сказать, числомъ, съ одной стороны, для оправданія уже раньше допущеннаго своеволія, съ другой стороны, для предотвращенія дальнѣйшаго развитія этого беззаконія. Этими условіями возникновенія ереси папизма совершенно естественно,

---

[1]) Тамъ же, стр. 102.

какъ въ свое время увидимъ, объясняется происхожденіе и другихъ основныхъ явленій въ исторической жизни западной церковной общины.

Итакъ, христіанскій Западъ на мѣсто непогрѣшимости вселенской Церкви поставилъ непогрѣшимость римскаго папы. Какія же основанія могутъ быть приведены для оправданія этой первой реформы, породившей, какъ ниже увидимъ, и всѣ другія западно-церковныя реформы? Мы знаемъ, что Церковь не погрѣшима потому, что она свята; свята же она потому, что освящается пребывающею въ ней благодатью; а божественная благодать дарована не одному какому нибудь лицу, а цѣлому обществу вѣрующихъ, внутренно соединенныхъ любовью какъ между собою, такъ и съ своимъ главою І. Христомъ. Такимъ образомъ, опредѣленія Церкви святы потому, что здѣсь начало логическаго знанія не отдѣлимо отъ нравственнаго начала, коренящагося во взаимной любви вѣрующихъ, ибо Церковь постигаетъ истину не логическимъ знаніемъ только, а вѣрою, т е. полнотою силъ духа. Но на какомъ же основаніи непогрѣшимы и святы папскія опредѣленія? Отъ этого вопроса нельзя отдѣлаться ссылкою на то, что папа де есть намѣстникъ І. Христа, или что онъ есть только выразитель истины, которая въ дѣйствительности пребываетъ въ Церкви; потому что сущность дѣла здѣсь не исчерпывается отвѣтомъ на вопросъ: почему? Но требуетъ еще отвѣта и на вопросъ: какъ? Непогрѣшимость Церкви имѣетъ своимъ основаніемъ святость взаимной любви во Христѣ; здѣсь, слѣдовательно, ясность разумѣнія ставится въ зависимость отъ закона нравственнаго [1]) Какимъ же закономъ обусловливается непогрѣшимость папскихъ опредѣленій? Ставить ее въ зависимость отъ нравственнаго совершенства папъ—это зна-

---

[1]) Тамъ же, стр. 107.

чнтъ утверждать очевидную нелѣпость: достаточно вспомнить одно имя папы Александра Борджія, что бы отказаться отъ такого обоснованія папской непогрѣшимости. А между тѣмъ, отдѣливъ истинность ученія въ Церкви отъ нравственной святости, т. е. освободивъ логическое знаніе отъ воздѣйствія на него нравственнаго закона, папизмъ впалъ въ раціонализмъ и этимъ самымъ, уже въ моментъ своего возникновенія, положилъ основаніе для будущаго протестантскаго раціонализма Но если въ дѣлѣ познанія истинъ вѣры сухая логика разсудка не нуждается въ подкрѣпленіи со стороны нравственнаго чувства, сопровождаемаго движеніемъ воли, если можно быть безнравственнымъ человѣкомъ и въ то же время въ совершенствѣ постигать религіозную истину, то не содержится ли источникъ папской непогрѣшимости въ умственномъ совершенствѣ папъ? Но такого совершенства, которымъ бы они превосходили всѣхъ остальныхъ людей, папы себѣ не приписывали; а историческая справка даетъ на этотъ вопросъ отвѣтъ безусловно отрицательный. Итакъ, если непогрѣшимость папъ не обусловливается ни умственнымъ, ни нравственнымъ ихъ совершенствомъ, то гдѣ же, наконецъ, гнѣздится корень этой непогрѣшимости? Явленіе это легче всего можетъ быть понято по аналогіи съ другими подобными ему явленіями, засвидѣтельствованными въ Св Писаніи. Въ Новомъ Завѣтѣ факты исповѣданія вѣры отдѣльными лицами (папскія опредѣленія по вопросамъ вѣры имѣютъ характеръ единоличнаго исповѣданія вѣры) представляются въ двоякомъ видѣ. Есть, во первыхъ, исповѣданія *вольныя* и, такъ сказать, торжественныя: это откровенія, дарованныя святости и любви; таковы исповѣданія Елизаветы, Симеона, Наѳанаила, Св. ап. Петра, и, наконецъ, полнѣйшее изъ всѣхъ—исповѣданіе Св. ап. Ѳомы; во всѣхъ этихъ случаяхъ благодатный даръ вѣдѣнія связанъ съ нравственнымъ совершенствомъ и имъ обусловливается Но есть, во вторыхъ, исповѣданія *невольн-*

нія, исторгнутыя страхомъ и ненавистью: таковы исповѣданія бѣсноватыхъ. Исповѣданія, которое бы исходило изъ равнодушія, мы не знаемъ. Ясно, что преимущество, приписанное Римскому епископу, не возводитъ его въ первую изъ этихъ категорій (ибо не предполагаетъ въ немъ нравственнаго совершенства), а низводитъ его во вторую, стало быть скорѣе сближаетъ его съ бѣсноватыми Папа, умомъ и сердцемъ преданный разврату, и въ тоже время изрекающій недоступныя другимъ истины вѣры и нравственности, является *невольнымъ* орудіемъ благодати, чѣмъ то въ родѣ волшебнаго прорицателя. И это дѣлается въ нѣдрахъ христіанства, т е, тамъ, гдѣ все вольно, все предполагаетъ доброволь ное, свободное движеніе человѣческой души! Вотъ до какой нелѣпости въ своемъ конечномъ выводѣ дошла мысль христіанскаго Запада, порвавшаго связь съ Церковью и лишившагося ея благодатнаго водительства! Въ виду этой нелѣпости сыну Церкви остается только утѣшать себѣ тою мыслію, что латиняне, въ своей пропагандѣ папизма, не дошли до сознанія законности этого послѣдняго вывода изъ ихъ ученія; иначе безотрадно было бы паденіе человѣческой мысли, которая бы серьезно, не шутя, могла всему этому вѣрить [1]).

Латиняне любятъ толковать о папѣ, какъ о римскомъ епископѣ и преемникѣ ап. Петра, получившаго яко бы отъ І Христа чрезвычайныя полномочія. Но мы не будемъ говорить ни объ этихъ полномочіяхъ, которыя стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ достаточно уясненнымъ понятіемъ о Церкви, какъ единственной хранительницы истины, ни о значеніи преемства, ибо и Антіохійскіе епископы такіе же преемники ап. Петра, какъ и Римскіе. Тутъ дѣло не въ преемствѣ, а скорѣе въ суевѣрномъ, доходящемъ до куми-

---

[1]) Тамъ же, стр. 108—109.

рослуженія предъ мѣстностью, преклоненіи предъ былымъ величіемъ Рима: римскій епископъ въ ихъ глазахъ представляется чѣмъ то въ родѣ древняго прорицателя, вѣщающаго истины съ вершины Капитолія [1]). Но развѣ такая точка зрѣнія достойна христіанина?

Римскій папа, по представленію латинянъ, есть видимый глава Церкви. Но если Церкви дѣйствительно необходимъ видимый глава, то не гораздо ли лучше было бы для Церкви имѣть такимъ главою Самаго І. Христа и слышать истину непосредственно изъ Его святѣйшихъ устъ? Но почему же Онъ не восхотѣлъ осчастливить насъ всегдашнимъ видимымъ Своимъ присутствіемъ среди насъ? Потому-ли, что у любвеобильнаго Отца Небеснаго, пожертвовавшаго Сыномъ для счастья человѣчества, не стало любви для того, чтобы оказать намъ и это послѣднее благодѣяніе? Или, можетъ быть, потому, что это оказалось почему нибудь невозможнымъ для Всемогущаго? Очевидно не потому; а потому, что Христосъ *зримый*—это была бы истина, такъ сказать, неотразимая, въ извѣстномъ смыслѣ—навязанная (по вещественной осязательности ея проявленія), а Богу угодно было, что бы истина усвоилась человѣкомъ *свободно.* Христосъ зримый—это была бы истина внѣшняя, воспринимаемая извнѣ, посредствомъ внѣшнихъ органовъ чувствъ; а Богу угодно было, чтобы она стала для насъ внутреннею, по благодати Сына, въ ниспосланіи Духа Божія. И мы знаемъ, что когда Спаситель міра удалилъ отъ людей Свое видимое присутствіе, Онъ оставилъ имъ утѣшительное обѣтованіе пребыть съ ними до окончанія вѣка. Обѣщаніе это дѣйствительно исполнилось, когда въ день Пятидесятницы Духъ Божій низошелъ на главы учениковъ, пребывавшихъ въ единодушіи молитвы, и возвратилъ имъ присутствіе Госпо-

---

[1]) Тамъ же. стр 109, 238

да; но не присутствіе осязаемое чувствами, видимое, внѣшнее, а присутствіе невидимое, неосязаемое, внутреннее. Посему никакой видимый признакъ не долженъ ограничивать нашей свободы, не долженъ служить мѣриломъ для нашего самоосужденія противъ нашей воли. Истина должна жить въ насъ самихъ, въ глубинѣ нашей совѣсти, а поэтому и мѣриломъ истинности или ложности нашихъ чувствъ, нашихъ мыслей и нашихъ дѣйствій можетъ служить не мнѣніе какого нибудь отдѣльнаго человѣка, въ родѣ папы, а единство всѣхъ совѣстей, т е. голосъ Церкви, краеугольнымъ камнемъ и главою которой служитъ Самъ Іисусъ Христосъ Ясно, что при правильномъ взглядѣ на внутреннюю жизнь Церкви въ послѣдней нѣтъ мѣста для той роли, какую латиняне отводятъ папѣ. Не говоримъ уже о томъ, что самая мысль о томъ, что обыкновенный смертный можетъ замѣнить собою Іисуса Христа въ какомъ бы то не было отношеніи, есть мысль по меньшей мѣрѣ дерзкая Александръ Борджа замѣститель Спасителя міра! Да вѣдь это просто кощунство! Нужно дойти до значительнаго нравственнаго отупѣнія, чтобы рѣшиться на подобную профанацію религіознаго чувства Недаромъ исторія романизма начинается такимъ безнравственнымъ поступкомъ какъ братоубійство (грѣхомъ Каина) [1]).

Положеніе, что одинъ человѣкъ, силою своего авторитета, можетъ навязывать свое личное мнѣніе милліонамъ христіанъ помимо воли послѣднихъ (мнѣніе ультрамонтановъ), даже для болѣе разсудительныхъ изъ латинянъ показалось ни съ чѣмъ несообразнымъ и поэтому сдѣлана попытка смягчить его оговоркой, что мнѣніе папы обязательно лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда оно найдетъ себѣ подтвержденіе въ согласіи нѣкотораго числа нашихъ братьевъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 238—239, 111.

(Галликанство). Но отъ такой постановки вопроса сущность дѣла нисколько не измѣняется; ибо и съ принятіемъ этой оговорки нашъ выборъ все же обусловливался бы не свободнымъ внушеніемъ нашей совѣсти, просвѣщенной любовью, взаимно всѣхъ насъ объединяющею, а простымъ свидѣтельствомъ нашихъ глазъ, которые указывали бы намъ, на которой сторонѣ развивается Римское знамя: гдѣ папа тамъ и истина. Слѣдовательно и здѣсь присутствію одного человѣка въ одномъ изъ противоположныхъ становъ присвоивалось бы право насиловать нашу совѣсть. Этотъ человѣкъ и былъ бы истиною внѣшнею для насъ, зримою. И здѣсь, очевидно, мы встрѣчаемся съ тою же неспособностью понять истину, что каждый христіанинъ въ Церкви есть живой членъ въ живомъ тѣлѣ, съ которымъ онъ живетъ одною не раздѣльною жизнію и что мнѣніе Церкви есть результатъ свободно достигнутой гармоніи совѣстей всѣхъ ея членовъ, конечно не мнимыхъ, а дѣйствительно ей принадлежащихъ. Вообще же, разсматриваемая попытка смягчить крайности папизма есть не что иное, какъ антилогичная оговорка къ антихристіанскому началу.

Нѣкоторые паписты готовы идти еще дальше въ ограниченіи разсматриваемаго основнаго начала. Они готовы признать, что мнѣніе папы только тогда обязательно для вѣрующихъ, когда находится въ согласіи съ свидѣтельствомъ всей Церкви. Но съ принятіемъ этой оговорки ученіе о папской непогрѣшимости обратилось бы въ пустую фразу, лишенную смысла; ибо если мнѣніе папы само по себѣ, взятое отдѣльно отъ голоса Церкви, не имѣетъ никакого значенія, то чѣмъ же въ такомъ случаѣ власть папы отличается отъ власти всякаго другаго члена Церкви? А между тѣмъ принятіемъ этой оговорки Романизмъ осудилъ бы самаго себя въ своемъ историческомъ происхожденіи, такъ какъ, придавая значеніе голосу всей Церкви, онъ въ тоже время, съ самаго начала своего зарожденія, не захотѣлъ

знать цѣлаго Востока, пересталъ призывать его на совѣтъ и тѣмъ совершилъ надъ нимъ братоубійство, присвоивъ себѣ монополію благодати [1]).

Не состоятельная въ своемъ основаніи, стоя въ противорѣчіи съ понятіемъ о Церкви, какъ единственной хранительницѣ и свидѣтельницѣ откровенной истины, ересь папизма безвозвратно осуждена исторіей: отступничество, хотя и не вполнѣ вольное, папы Либерія, преданіе шестымъ *вселенскимъ* соборомъ папы Гонорія анаѳемѣ за монооелитскую ересь прямо показывало, что, во первыхъ, папа погрѣшимъ, и что, во вторыхъ, голосъ Церкви не признаетъ надъ собою никакого высшаго авторитета [2]). Много трудовъ потрачено было папистами на то, чтобы хоть сколько нибудь ослабить рѣшающее значеніе этого ненавистнаго для нихъ историческаго факта; но всѣ ихъ усилія окончились изобрѣтеніемъ нѣсколькихъ болѣе или менѣе остроумныхъ соображеній и гипотезъ, еще разъ засвидѣтельствовавшихъ ту общеизвѣстную истину, что самый глубокомысленный софизмъ безсиленъ черный предметъ сдѣлать бѣлымъ.

Идея папства развилася на западѣ, какъ извѣстно, подъ вліяніемъ благопріятныхъ историческихъ обстоятельствъ. Но чтобы такое антихристіанское явленіе могло утвердиться въ Церкви, или даже въ ея частной общинѣ, не достаточно было его временнаго фактическаго торжества въ жизни: папство въ романизмѣ имѣетъ претензію быть догматомъ; а всякій догматъ есть истина откровенная, преемственно хранимая церковнымъ преданіемъ. Для утвержденія идеи папства, слѣдовательно, необходимо было указать для нея основаніе въ откровеніи. Извѣстно, какъ романизмъ рѣшилъ эту задачу. Римскій папа есть преемникъ по епископ-

[1]) Тамъ же, стр. 239—240; ср 53 прим., а также стр. 314.
[2]) Тамъ же, стр. 52, 78 примѣчан.

ству ап. Петра; а ап. Петръ надѣленъ якобы былъ отъ І. Христа чрезвычайными полномочіями, дававшими ему полноту власти, которая, во-первыхъ, ставила его выше всѣхъ апостоловъ и которая, во-вторыхъ, преемственно должна была передаваться въ Церкви. Передача же ап. Петру чрезвычайныхъ полномочій совершилась де въ актѣ, сопровождавшемся произнесеніемъ извѣстныхъ словъ: *Ты еси Петръ и на семъ камени созижду Церковь Мою* и т. д. Но пониманіе послѣднихъ словъ древними церковными авторитетами, не только восточными (напр. Оригеномъ), но и западными (Амвросіемъ Медіоламномъ, Іеронимомъ, Августиномъ), давало слишкомъ мало данныхъ для обоснованія идеи папства; поэтому необходимо было доказать, что идея эта, какъ живой фактъ, исконно воплощалась въ самой Церковной жизни и что, слѣдовательно, она освящена церковнымъ преданіемъ. Необходимость такой постановки вопроса очень рано сознана была папами и они, особенно со времени Льва В. (440—461), и теоретически и практически стараются доказать, что папѣ, какъ преемнику ап. Петра, принадлежитъ исключительная, чрезвычайная, власть въ дѣлѣ рѣшенія вопросовъ вѣры, нравственности и церковной дисциплины, пытаясь, такимъ образомъ, создать прецеденты, на которые позднѣе можно было бы ссылаться какъ на слѣды живаго преданія. Обнаруженіе папами этихъ тенденцій иногда сходило для нихъ благополучно; но иногда оно вызывало рѣшительные, твердые, протесты, отступая предъ которыми, папы создавали прецеденты другаго рода, которые давали возможность ясно отличать то, къ чему папы только стремились, отъ того, что было дѣйствительною нормою Церковной жизни Подведеніе, такимъ образомъ, итога историческихъ фактовъ давало результаты, мало говорящія въ пользу папскихъ претензій. Чтобы восполнить этотъ пробѣлъ въ своей аргументаціи, романизмъ рѣшился прибѣгнуть къ иного рода аргументамъ,—къ настоящей лжи, и выдвинулъ на свѣтъ

прославутыя *Лжеисидоровы Декреталіи*. Декреталіи эти, вынесенные на свѣтъ неразборчивою совѣстью папы Николая I (858—867), взяты были изъ цѣлаго склада поддѣльныхъ документовъ. Для защиты этихъ первыхъ свидѣтельствъ понадобились новые подлоги; такимъ образомъ, цѣлая система лжи возникла невольно отъ перваго толчка, послѣдовательно передававшагося изъ вѣка въ вѣкъ, въ силу историческаго закона, котораго послѣдствія донынѣ ощущаются. Въ самомъ дѣлѣ, изучите подлоги, въ которыхъ основательно обвиняется романизмъ, и вы увидите, что всѣ они до единаго примыкаютъ къ одному средоточно, именно, къ тому исходному пункту, когда начало своеволія, укрываясь отъ собственныхъ своихъ послѣдствій, надѣло на себя личину неограниченнаго полновластія. Вникните въ софизмы латинянъ и вы увидите, что всѣ они до единаго направлены къ одной цѣли—скрыть отъ глазъ ту, все еще незатянувшуюся язву, которую расколъ, въ концѣ восьмаго или началѣ девятаго вѣка, нанесъ Западной Европѣ [1]).

Какъ бы то, впрочемъ, не было, но фактъ совершился. Съ замѣной свободнаго голоса цѣлой Церкви авторитетомъ отдѣльной личности Церковь на Западѣ перестала существовать: тамъ образовалась духовная имперія, съ деспотической формой правленія, имперія, часть которой, позднѣе, путемъ революціи, раздроблена была протестанствомъ въ рядъ мелкихъ республикъ. Слѣды этого переворота незамедлили обнаружиться. Авторитетъ папы, заступавшій мѣсто вселенской непогрѣшимости, былъ авторитетъ внѣшній. Христіанинъ, нѣкогда членъ Церкви, нѣкогда отвѣтственный участникъ въ ея рѣшеніяхъ, сдѣлался подданнымъ Церкви. Онъ и она перестали быть единымъ: онъ сталъ внѣ ея, хотя оставался въ ея нѣдрѣ. Даръ непогрѣшимости'

---

[1]) Тамъ же, стр. 76—80 и примѣч. Исторія этого вопроса по Хомякову изложена у насъ въ т. 1, ч. 1, стр. 482—488.

присвоенный папѣ, оказался внѣ всякаго на него вліянія нравственныхъ условій, такъ что, ни испорченность всей христіанской среды, ни даже личная испорченность самаго папы не могли имѣть на непогрѣшимость никакого дѣйствія. Папа дѣлался какимъ то оракуломъ, лишеннымъ всякой свободы, какимъ то истуканомъ изъ костей и плоти, приводимымъ въ движеніе затаенными пружинами. Для христіанина этотъ оракулъ ниспадалъ въ разрядъ явленій матеріальнаго свойства, тѣхъ явленій, которыхъ законы могутъ и должны подлежать изслѣдованіямъ одного разума; ибо внутренняя связь человѣка съ Церковью была порвана. Законъ чисто внѣшній, и, слѣдовательно, разсудочный, заступилъ мѣсто закона нравственнаго и живаго, который одинъ не боится раціонализма, ибо объемлетъ не только разумъ человѣка, но и все его существо. Такъ государство отъ міра сего заняло мѣсто христіанской Церкви. Единый, живой законъ единенія въ Богѣ вытѣсненъ былъ частными законами, носящими на себѣ отпечатокъ утилитаризма и юридическихъ отношеній. Раціонализмъ развился въ формѣ властительскихъ опредѣленій, лишенныхъ христіанскаго значенія. Такъ, молитва—это высокое проявленіе живаго, органическаго единства между нашимъ Спасителемъ и Его избранными,—эта жизнь и выраженіе жизни Церкви,—этотъ глаголъ ея любви, вѣчное дыханіе живущаго въ ней Духа Божія,—утратила для латинянъ свой истинный смыслъ и получила какой то утилитарно-юридическій характеръ, что особенно ясно видно изъ пониманія ими молитвы за усопшихъ. Непонимая истиннаго значенія этой молитвы, римскій раціонализмъ, что бы объяснить его (значеніе), изобрѣлъ чистилище; установилъ между Богомъ и человѣкомъ балансъ обязанностей и заслугъ; началъ прикидывать на вѣсы грѣхи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завелъ переводы съ одного человѣка на другаго; узаконилъ обмѣны мнимыхъ заслугъ; словомъ, онъ перенесъ въ свя-

тилище вѣры полный механизмъ банкирскаго дома и этимъ порвалъ внутреннюю, чисто нравственную, связь между Богомъ и человѣкомъ. Вѣчная тяжба, вѣчное разбирательство противоположныхъ правъ передъ духовными юрисконсультами папскаго Рима,—вотъ какого рода отношенія введены были вмѣсто установленнаго пришествіемъ Христовымъ внутренняго единенія между Творцомъ и тварью. Вооружась счетною книгою, составленною по правиламъ двойной бухгалтеріи, съ дебетомъ въ видѣ грѣха и кредитомъ въ видѣ добрыхъ дѣлъ (подкрѣпленныхъ, правда, жертвою Спасителя), человѣкъ вступаетъ въ тяжбу съ Богомъ и въ римскомъ казуистѣ находитъ себѣ благопріятнаго судью Предъ нимъ онъ непроиграетъ своей тяжбы. Лишь бы остался онъ гражданиномъ церковнаго государства и послушнымъ слугою своихъ командировъ, онъ, за доволоно умѣренный взносъ добрыхъ дѣлъ и добрыхъ помысловъ, попадетъ въ акціонеры рая; затѣмъ излишекъ, если таковой у него окажется, онъ получитъ возможность обратить для себя въ движимый капиталецъ, который останется въ полномъ его распоряженіи; а если окажется недочетъ, можно будетъ покрыть его займомъ у болѣе богатыхъ капиталистовъ. Былъ бы только вѣренъ балансъ, Богъ не придерется. Вотъ до какого искаженія и униженія доведено апостольское ученіе! Богъ, всецѣло дарующій себя человѣку, человѣкъ, безсильный привнести что-либо отъ себя, кромѣ соизволенія на Божественное благодѣяніе, безконечность нравственнаго идеала, въ виду котораго человѣкъ не только не можетъ имѣть сверхдолжныхъ заслугъ, но всегда остается должникомъ предъ Богомъ,—все это забыто, изуродовано, до полнаго извращенія христіанства [1]).

Ставъ государствомъ, романизмъ раздѣлилъ свою общину на двѣ категоріи—правительство и подчиненныхъ,

---

[1]) Тамъ же, стр. 53, 124—127, 313.

надѣливъ первое соотвѣтствующими правами и преимуществами. Боясь непокорности подчиненныхъ (мірянъ), правительство (іерархія) создало ученіе о дѣленіи Церкви на учащую и поучаемую, превративъ послѣднюю въ безсловесное стадо, которому запрещенъ даже непосредственный доступъ къ слову Божію. Въ интересахъ того же раздѣленія, папство лишило мірянъ крови Христовой въ Тапнствѣ Евхаристіи, предоставивъ ее, какъ привилегію, только іерархіи Измѣненіе это родилось, положимъ, случайно, но въ немъ заключается не случайный символическій смыслъ. По мнѣнію древнихъ, записанному въ ветхомъ завѣтѣ, тѣло есть косное вещество, а кровь есть жизнь. Итакъ: „вамъ, міряне, тѣло, вещество; ибо вы неболѣе какъ вещественное тѣло Церкви А намъ, церковникамъ, кровь; ибо мы жизнь Церкви". Здѣсь обрядъ, очевидно, перестаетъ уже быть церемоніею, онъ становится символомъ [1]).

Оставаясь вѣрною своему началу, Церковь—государство ввело для всѣхъ своихъ подданныхъ одинъ оффиціальный государственный языкъ—латинскій, непонимая, очевидно, что чуждый языкъ разлучаетъ вѣрныхъ съ молитвою Церкви, человѣка съ словомъ Божіимъ [2]).

Входя все больше и больше въ свою роль, Церковь—государство стала привлекать къ своему суду дѣла мірскія, потомъ взялась за оружіе и стала снаряжать сперва нестройныя полчища крестоносцевъ, въ послѣдствіи постоянныя арміи (рыцарскіе ордена) и, наконецъ, когда мечъ былъ вырванъ изъ ея рукъ, она выдвинула въ строй вышколенную дружину іезуитовъ [3]) Исключительное положеніе, въ какое сразу же сталъ этотъ орденъ къ папѣ, его огромное значеніе въ жизни религіознаго Запада, служатъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 186.
[2]) Тамъ же
[3]) Тамъ же, стр. 53.

несомнѣннымъ доказательствомъ того, что въ духѣ іезуитизма выразился духъ папизма или что тоже—духъ римскаго католицизма, а безнравственность іезуитской морали свидѣтельствуетъ, что этотъ духъ пропитанъ антихристіанскими началами.

Лишившись, наконецъ, своего прежняго могущественнаго вліянія въ сферѣ политической жизни Зап. Европы, папизмъ, оставаясь вѣрнымъ себѣ, сталъ разыгрывать роль скромной политической партіи, вступая въ сдѣлки съ другими партіями и продавая, нехуже любаго торгаша, свой голосъ правительствамъ на выгодныхъ условіяхъ Есть какая-то глубокая фальшь въ этомъ союзѣ религіи съ соціальными треволненіями; стыдно становится за Церковь, долго низко упавшую, что она уже не совѣстится рекомендовать себя правительствомъ или народомъ, словно наемная дружина, выторговывающая себѣ за усердную службу денежную плату, покровительство или почетъ. Тутъ невольно вспоминается слова еретика Нестория, обращенныя къ императору Ѳеодосію II: „Государь, дай мнѣ землю, очищенную отъ еретиковъ, а я дамъ тебѣ небо. Помоги мнѣ искоренить ересь, я помогу тебѣ сокрушить Персію“. Вообще, напрашиваясь на союзы съ политическими доктринами и, подпираясь страстями, хотя бы самими законными, религіозный Западъ только самъ себя роняетъ, способствуя расширенію области сомнѣнія и подготовляя торжество полному невѣрію [1]).

Изъ сказаннаго ясно, что хотя романизмъ и удержалъ внѣшнія формы христіанства, но духъ христіанскій въ немъ изсякъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ утрачена и способность пониманія самыхъ основныхъ христіанскихъ истинъ, разительнымъ примѣромъ чего служитъ фактъ введенія (на Латеранскомъ соборѣ 1854 г.) новаго догмата о непорочномъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 85—86

зачатіи Богоматери Изданный по этому случаю папскій декретъ извѣстилъ всему христіанскому міру и будущимъ вѣкамъ, что присноблаженная матерь Спасителя была, отъ самаго зачатія, изъята отъ всякаго грѣха, даже первороднаго. Но спрашивается: Св Дѣва не испытала-ли общей участи человѣческаго рода, т. е смерти? Испытала А смерть не есть ли наказаніе за грѣхъ? Видно, что нѣтъ! Въ силу папскаго декрета, смерть стала независимою отъ грѣха; она стала простою случайностью въ природѣ; и затѣмъ—все христіанство уличено во лжи. Или, можетъ быть, Св. Дѣва подверглась смерти подобно Христу, принявши на себя грѣхи за другихъ? Но если такъ, то у насъ два Спасителя, и христіанство опять уличилось бы во лжи Вотъ какъ истолковываются Божіи тайны въ исповѣданіи Римскомъ! [1]) Не ясно ли, что папизмъ, порвавъ связь съ Церковью, утратилъ христіанскій духъ до того, что пересталъ понимать самыя очевидныя христіанскія истины.

Такова сущность западной ереси, разсматриваемой въ томъ ея видѣ, въ какомъ она обнаружилась въ папизмѣ. Но папизмъ не остался единственною формою проявленія этой ереси: положенное въ основаніе ея начало оказалось очень живучимъ и, при дальнѣйшемъ своемъ развитіи, проявилось въ новой формѣ, въ формѣ протестантства.

Итакъ, что же такое протестантство? Скажутъ-ли что сущность его заключается въ самомъ актѣ протеста, предъявленнаго по вопросу вѣры, или точнѣе—въ протестѣ противъ заблужденій, допущенныхъ въ области вѣры? Но если такъ, то протестантами были бы апостолы и мученики, протестовавшіе противъ заблужденій юдаизма и противъ лжи идолопоклонства; всѣ отцы Церкви были бы протестанты, ибо и они протестовали противъ ересей;

---

[1]) Тамъ же, стр 161—162.

вся Церковь постоянно была бы въ протестантствѣ, ибо и она, постоянно, во всѣ вѣка, протестуетъ противъ заблужденій каждаго вѣка. Ясно, что слово *протестантъ* не опредѣляетъ ничего; соединяемое съ нимъ понятіе имѣетъ чисто отрицательный характръ, неуказывающій на положительную сторону явленія, которому оно приписывается — Незаключается-ли въ такомъ случаѣ сущность протестантства *въ свободѣ изслѣдованія,* которымъ такъ гордятся протестанты? Но и на этотъ вопросъ приходится отвѣчать отрицательно. Извѣстно, что апостолы свободное изслѣдованіе дозволяли, даже вмѣняли въ обязанность; святыя отцы свободнымъ изслѣдованіемъ защищали истины вѣры (напр., св. Аѳанасій въ борьбѣ съ аріанствомъ), свободное изслѣдованіе, наконецъ, правильно понятое, есть необходимое условіе истинной вѣры, ибо, какъ въ своемъ мѣстѣ было показано, всякое вѣрованіе, всякая осмысленная вѣра, есть актъ свободы и непремѣнно исходитъ изъ предварительнаго свободнаго изслѣдованія, которому человѣкъ подвергаетъ явленія внѣшняго міра или внутреннія явленія своей души, событія минувшихъ временъ или свидѣтельства своихъ современниковъ Правда, Римское исповѣдованіе, повидимому, осуждаетъ свободу изслѣдованія, но вотъ человѣкъ, изслѣдовавъ свободно всѣ авторитеты писанія и разума, пришелъ къ признанію всего ученія латинянъ; отнесутся-ли они къ нему какъ къ протестанту? Другой, воспользовавшись тою же свободою изслѣдованія, убѣдился только въ томъ, что догматическія опредѣленія папъ непогрѣшительны, и что остается лишь покориться имъ — осудитъ-ли его какъ протестанта? А между тѣмъ, не путемъ-ли свободнаго изслѣдованія пришелъ онъ къ этому убѣжденію, которое неизбѣжно должно заставить его принять сполна все ученіе? Вообще, въ вопросѣ о свободѣ изслѣдованія христіанскія исповѣданія отличаются одно отъ другого только тѣмъ, что нѣкоторыя изъ нихъ разрѣшаютъ

изслѣдованіе *всѣхъ данныхъ*, другіе же *ограничиваютъ число предметовъ* изслѣдованія. Приписывать право изслѣдованія одному протестантству и видѣть въ этомъ его отличительное свойство, значило бы возводить его на степень единственной осмысленной вѣры, съ чѣмъ, конечно, несогласится ни одинъ серьезно мыслящій человѣкъ Спрашивается наконецъ: не въ *Реформѣ-ли*, не въ актѣ-ли преобразованія, искать сущности протестантства? Дѣйствительно, само протестанство, въ первой порѣ своего развитія, надѣялось утвердить за собою такое значеніе. Но вѣдь и Церковь постоянно реформировала свои обряды и правила, и никому не приходило на мысль назвать ее ради этого протестантскою. Стало быть протестантство и реформа вообще не одно и тоже. Тѣмъ не менѣе, заговоривъ о реформѣ, мы приблизились къ пониманію протестантства. Сущность протестантства дѣйствительно заключается въ реформѣ; только не въ реформѣ обрядовъ и вообще неважныхъ церковныхъ постановленій, а въ реформѣ или точнѣе въ измѣненіи отношенія къ тому, что составляетъ существо Церкви Протестантство это есть проявленіе сомнѣнія въ существующемъ догматѣ, какъ истинѣ откровенной, неизмѣнно хранимой въ Церкви. Иными словами: протестантство есть отрицаніе догмата, какъ живаго, никогда непрерывающагося, преданія; а такъ какъ единственною хранительницею преданія является Церковь (ибо преданіе есть самая жизнь Церкви), то протестантство, въ концѣ концовъ, есть отрицаніе Церкви. Итакъ, сущность протестантства не въ протестѣ, не въ свободѣ изслѣдованія, не въ реформѣ, взятой вообще: протестантство это есть міръ, отрицающій другой міръ, т е. Церковь Отнимите у него этотъ другой отрицаемый имъ міръ, и протестантство умретъ; ибо вся его жизнь въ отрицаніи [1]). Но тутъ мы приблизились къ тому именно пункту, въ кото-

---

[1]) Тамъ же, стр. 42—43.

ромъ непосредственная, органическая, связь протестантства съ романизмомъ становится очевидною.

Раньше было выяснено, что сущность романизма состоитъ въ отрѣшеніи логическаго начала знанія отъ нравственнаго начала—любви, т. е. въ раціонализмѣ Какъ только фактъ этотъ совершился, т. е. какъ скоро логическое начало знанія, выражающееся въ изложеніи символа, отрѣшилось отъ нравственнаго начала любви, выражающагося въ единодушіи Церкви, такъ этимъ самымъ, на дѣлѣ, значеніе Церкви съ ея рѣшающимъ голосомъ въ вопросахъ вѣры отрицалось, а вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливалось протестантское безначаліе, т. е. анархія въ области вѣры. И это понятно. То самое право, какое въ отношеніи къ цѣлой Церкви самовольно присвоилъ себѣ западный патріархъ, могла присвоить себѣ, въ отношеніи къ этому патріарху, всякая епархія; всякій приходъ могъ предъявить тоже право въ отношеніи къ своей епархіи; каждое отдѣльное лицо—въ отношеніи ко всѣмъ прочимъ. Никакимъ софизмомъ нельзя увернуться отъ этого послѣдствія Или истина дана единенію всѣхъ и ихъ взаимной любви въ Іисусѣ Христѣ, или она дается каждому лицу, взятому поразнь, безъ всякаго отношенія къ прочимъ [1]). Ясно, что протестантство есть лишь болѣе послѣдовательное и болѣе рѣшительное развитіе того же начала, которое лежитъ въ основаніи Романизма. Это начало есть раціонализмъ. Вотъ почему обвиненіе латинянами протестантовъ въ раціонализмѣ есть простое недоразумѣніе. Сами—раціоналисты во всѣхъ своихъ вѣрованіяхъ, а другихъ обвиняютъ въ раціонализмѣ; сами протестанты съ первой минуты своего отпаденія, а осуждаютъ произвольный бунтъ своихъ сбунтовавшихся братьевъ Съ другой стороны, обвиненные протестанты, имѣя полное

---

[1]) Тамъ же, стр. 102.

право обратить упрекъ противъ своихъ обвинителей, не могутъ этого сдѣлать потому, что сами они не болѣе какъ продолжатели Римскаго ученія, только примѣняемаго ими по своему. Какъ только авторитетъ сдѣлался внѣшнею властью, а познаніе религіозныхъ истинъ отрѣшилось отъ религіозной жизни, такъ измѣнилось и отношеніе людей между собою: въ Церкви они составляли одно цѣлое, потому что въ нихъ жила одна душа; эта связь исчезла, ее замѣнила другая—общеподданическая зависимость всѣхъ людей отъ верховной власти Рима. Но какъ только возникло первое сомнѣніе въ законности этой власти, такъ основанное на ней единство должно было рушиться. Ибо ученіе о папской непогрѣшимости утверждалось не на святости вселенской Церкви; да и западный міръ, въ то время какъ онъ присвоилъ себѣ право измѣнять, или (какъ говорятъ Римляне) разъяснять символъ и ставить ни во что, какъ не заслуживающее вниманія, мнѣніе восточныхъ братьевъ, не заявлялъ даже и притязанія на относительно высшую степень нравственной чистоты. Нѣтъ, онъ просто ссылался на случайную особенность епископскаго преемства, какъ будто другіе епископы, поставленные ап. Петромъ, не зависимо отъ мѣста ихъ пребыванія, не были такими же его преемниками какъ и епископъ Римскій! Никогда Римъ не говорилъ людямъ: „одинъ тотъ можетъ судить меня, кто совершенно святъ, но тотъ, кто будетъ мыслить какъ я“. Напротивъ, Римъ разорвалъ всякую связь между познаніемъ и внутреннимъ совершенствомъ духа; онъ пустилъ разумъ на волю, хотя, повидимому, и попиралъ его ногами [1]). Фактическое попираніе безсильно было обуздать разумъ, съ одной стороны, ненаправляемый нравственнымъ началомъ церковной жизни, съ другой стороны, находившій основаніе для своего произвола въ примѣрѣ самаго Рима.

[1]) Тамъ же, стр 54—55.

Итакъ, хотя поводомъ къ возникновенію протестантства послужили злоупотребленія папизма, хотя протестантство началось протестомъ противъ этихъ злоупотребленій, но этотъ протестъ дѣлался не во имя попранныхъ правъ Церкви, а во имя того же раціонализма, который породилъ папизмъ. Раціонализмъ романизма обнаружился въ самовольномъ измѣненіи Символа; поэтому, если бы протестанты хотѣли осудить принципъ раціонализма и возвратиться къ чистотѣ древняго Православія, то они должны были бы начать съ возстановленія древняго Символа; возстановленіемъ Символа они засвидѣтельствовали бы, что они дѣйствительно осуждаютъ произволъ папизма и возвращаются въ лоно Церкви, за голосомъ которой они признаютъ исключительное право на вселенскость и непогрѣшимость. Но извѣстно что протестанты этого не сдѣлали, чѣмъ показали, что они стоятъ на одной почвѣ съ папизмомъ, признавая законность его исходнаго начала, т. е. своеволія [1]), хотя при дальнѣйшемъ развитіи этого начала они пошли другимъ путемъ. Отвергнувъ свободное единство Церкви, состоящее въ стройномъ выраженіи ея внутренняго согласія, папизмъ замѣнилъ его единствомъ искусственнымъ, произвольнымъ, состоящимъ въ подчиненіи папѣ, чѣмъ принесъ церковную свободу въ жертву папскому деспотизму. Протестантство поступило иначе: оставаясь неотступно вѣрнымъ началу раціоналистическаго своеволія, породившему Римскій расколъ, оно, съ полнымъ на то правомъ, потребовало обратно свободы и вынуждено было принести ей въ жертву единство. Какъ въ папизмѣ, такъ и въ реформѣ, все сводится на внѣшность: таково свойство всѣхъ порожденій раціонализма. Единство папизма есть единство внѣшнее, чуждое содержанія живаго; и свобода протестантствующаго разсудка

---

[1]) Тамъ же, стр. 355—356.

есть также свобода внѣшняя, безъ содержанія реальнаго. Паписты, подобно Іудеямъ, держатся за знаменія (т. е. за признаки); протестанты, какъ еллины, держатся за логическую мудрость. И тѣмъ и другимъ одинаково недоступно пониманіе Церкви—свободы въ единствѣ, жизни въ разумѣ [1]). Тѣ и другіе одинаково отрицательно относятся къ Церкви, ибо имъ одинаково непонятенъ лежащій въ основаніи ея законъ нравственнаго единства. Романизмъ порожденъ мятежемъ горделивой свободы противъ нравственнаго закона единства. Въ этомъ законѣ лежало его осужденіе; а поэтому, чтобы увернуться отъ логическихъ послѣдствій своего отпаденія, онъ создалъ себѣ искусственное единство, предоставивъ папѣ власть надъ совѣстью своихъ приверженцевъ. Такимъ образомъ, іерархія, олицетворившись въ одномъ человѣкѣ, обратилась въ тиранію, не по злоупотребленіямъ только, слѣдовательно не случайно, но въ силу ея закона; христіане обратились въ рабовъ или въ приписныхъ къ христіанству; они повинуются вѣрѣ, пребывающей не въ нихъ, а внѣ ихъ; ибо хранителемъ истины вѣры является не нравственное единеніе вѣрующихъ въ Церкви, а папа, которому они должны повиноваться какъ подданные государю.—Протестанты возмутились противъ римскаго деспотизма и отвергнувъ искуственное, насильственное, единство, основанное на нравственной тираніи, превозгласили свободу. Но они возстали не во имя истины свободы, непремѣнно предполагающей отреченіе отъ эгоизма личности въ пользу основаннаго на любви единства, а во имя произвола личности, непремѣнно ведущаго къ раздорамъ и раздѣленію. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что каждый человѣкъ долженъ быть свободенъ въ своемъ вѣрованіи; но этого мало: этимъ еще не все исчерпывается, и нисколько еще не опредѣ-

---

[1]) Тамъ же, стр. 73—74.

ляется отличіе свободы въ христіанствѣ отъ другихъ проявленій свободы. На такой свободѣ, которой плоды обнаруживаются во внутреннемъ раздорѣ вѣрованій, въ признанномъ или неизбѣжномъ субъективизмѣ (который самъ по себѣ есть сомнѣніе, или точнѣе—невѣріе), наконецъ въ отсутствіи объективной вѣры, т. е реальнаго познанія: на такой свободѣ нѣтъ благословенія Божія. Это не та свобода, которой Богъ открылъ Свои тайны; не та, которую пріобрѣлъ намъ Христосъ Своею смертію. Реформаты проповѣдуютъ свободу; но они безчестятъ свободу сыновъ Божіихъ, ибо не знаютъ дарованнаго ей благословенія, ни плодовъ его: согласія вѣры и полноты жизни. Свободные во Іисусѣ Христѣ суть едино въ Немъ, а гдѣ нѣтъ единства, тамъ рабство заблужденію; тамъ свобода мнимая, свобода въ глазахъ человѣческихъ, но не въ очахъ Божіихъ. Кто отрицаетъ христіанское единство, тотъ клевещетъ на христіанскую свободу, ибо единство—ея плодъ и проявленіе [1]).

Итакъ, романизмъ и протестантство, если разсматривать ихъ въ отношеніи къ Церкви, имѣютъ между собою то общее, что у нихъ обоихъ извращенъ основной законъ Церкви—свобода въ единствѣ. Романизмъ, отвергнувъ живое единство Церкви, свободу принесъ въ жертву искусственнаго единства—деспотизма папы; протестантство, возстановивъ свободу, разрушило единство; у Римлянъ единство состоитъ въ стройности движенія подданныхъ, рабовъ, а поэтому оно исключаетъ истинную свободу; у протестантовъ свобода состоитъ въ произволѣ личности, а поэтому исключаетъ единство, которое для нихъ возможно лишь въ смыслѣ ариѳметическаго итога. На Западѣ, слѣдовательно, или единство безъ свободы, или свобода безъ единства. Но такъ какъ въ Церкви ни истинная свобода безъ един-

---

[1]) Тамъ же, стр. 242,—243.

ства, ни истинное единство безъ свободы не возможны, то тамъ поэтому нѣтъ ни истинной свободы, ни истиннаго единства, а слѣдовательно тамъ нѣтъ и Церкви. Правда, протестантство много хлопотало о достиженіи единства; но всѣ эти хлопоты кончились ничѣмъ, и протестантскій міръ, обнимающій безчисленное множество сектъ, не имѣетъ въ настоящую минуту другой связи, кромѣ извѣстнаго рода почитанія, воздаваемаго мертвой буквѣ св. Писанія (какъ это ниже увидимъ). И этотъ міръ давно бы разбился на осколки, чуждые даже собирательнаго названія, если бы протестъ противъ Римскаго міра не заставлялъ его до нѣкоторой степени держаться за призракъ единства [1]).

Утративъ вѣру въ возможность истиннаго единства, что бы замаскировать господство въ своей средѣ субъективизма, протестантство мечтаетъ замѣнить церковное *единство* условнымъ *союзомъ*. Но *союзъ* во все не то, что *единство*. Въ союзѣ и слѣда нѣтъ того духа, которымъ характеризуется церковное единство. Союзъ—это то, съ чѣмъ носится міръ политическій: это раздоръ, замазанный снаружи, это ложь договаривающихся между собою интересовъ, это обоюдное равнодушіе въ жизни и безвѣріе въ мнѣніи; это, наконецъ, то, что Церкви невѣдомо, а царствію Божію чуждо. Трудно даже представить себѣ, что бы человѣкъ, воспитанный въ истинно христіанскомъ духѣ, могъ серьезно говорить о союзѣ между областными Церквами, о союзѣ между христіанами первыхъ временъ, о союзѣ апостоловъ и т. д. Да, союзъ не есть единство. Союзъ между различными исповѣданіями, какими бы то нибыло, есть не что иное, какъ опредѣленіе или покрайней мѣрѣ изысканіе *той наименьшей доли,* (minimum) *вѣры, въ которой они относительно сходны.* Таково первое условіе религіознаго союза, условіе

---

[1]) Тамъ же, стр 201, ср. 163.

основное. Но можетъ-ли эта исходная точка, основанная, очевидно, на случайной сдѣлкѣ, на простомъ компромиссѣ, можетъ-ли она быть названа христіанскою? На это могутъ возразить, что вѣдь св. ап. Павелъ осуждаетъ споры о предметахъ не великой важности. Памятуя это, представители различныхъ исповѣданій, оставивъ въ сторонѣ все то, въ чемъ они не согласны, могутъ заключить между собою союзъ на основаніи того, въ чемъ они согласны. Да, ап. Павелъ дѣйствительно осуждаетъ споры: но о чемъ? О предметахъ простаго любопытства, о предметахъ обряда или устава. Но можно-ли не шутя предположить, что св. Павелъ допустилъ бы, напримѣръ, раздачу св Евхаристіи двумъ лицамъ, изъ которыхъ одно принимало бы ее какъ кусокъ бѣлаго хлѣба и глотокъ вина, а другое—какъ самое истинное тѣло, самую истинную кровь Господа нашего Іисуса Христа, Того, предъ Кѣмъ всѣ колѣна преклоняются съ любовію и страхомъ? Или, можно-ли предположить, что св. ап. Павелъ допустилъ бы единство общенія для такихъ двухъ людей, изъ которыхъ одинъ вѣрилъ бы, что Богъ открываетъ Себя взаимной любви служителей Христовыхъ, т. е. *закону нравственному,* а другой увѣрялъ бы, что познаніе божественныхъ предметовъ пріурочено *къ клочку земли,* называемому, положимъ, Римомъ или какъ-нибудь иначе, все равно? Эти примѣры, взятые наудачу, конечно достаточно показываютъ, что *союзъ* различныхъ исповѣданій можетъ основаться только на *наименьшемъ количествѣ вѣры;* причемъ само собою разумѣется, что существенное значеніе въ этомъ случаѣ будетъ признано за этимъ именно minimum—онъ, а все остальное будетъ отодвинуто въ область неважнаго. А если такъ, то кто же поручится за то, что этотъ minimum вѣры, чрезъ вступленіе въ союзъ все новыхъ и новыхъ членовъ, къ концу концовъ совсѣмъ не изсякнетъ, уступивъ мѣсто полному невѣрію? Но допустимъ, что эта мечта „протестантовъ" въ будущемъ, на ко-

торое нѣкоторые изъ нихъ возлагаютъ большія надежды, осуществится Предположимъ, что ихъ ученые и богословы различныхъ обществъ, соединившись между собою, съумѣютъ найти въ себѣ самихъ начало единства, общее исповѣданіе вѣры, съуженной до наименьшаго размѣра (minimum). Спрашивается: для кого, по совѣсти, могло бы быть обязательно вѣрованіе, установленное такимъ образомъ? Нѣсколько сотенъ съѣхавшихся ученыхъ между собою согласны, но вѣдь тысячи отсутствующихъ ученыхъ могутъ не раздѣлять ихъ мнѣнія. Гдѣ же Церковь? Образовалась новая секта— вотъ и все. А милліоны неученыхъ, что съ ними дѣлать, что они такое? Презрѣнная чернь? Стадо безсмысленное и безгласное? Рабъ въ дѣлѣ вѣры, бывшій рабъ клира (въ романизмѣ), а теперь рабъ ученаго (въ протестантствѣ),— на вѣки осужденный сгибать голову, то передъ тіарою и митрою, то передъ докторскою шапкою. Замѣшательство увеличивается съ каждымъ шагомъ и безсмыслица доктрины усложняется безсмыслицею нравственною. Допустимъ однакожъ, что на такомъ предполагаемомъ съѣздѣ ученыхъ богословъ будетъ выработана формула соглашенія, которая въ состояніи будетъ примирить представителей всѣхъ обществъ. Но что же, спрашивается, въ настоящее время дѣлать той простонародной массѣ, которая, вслѣдствіе своего невѣжества, не только не въ силахъ будетъ принять участія въ прѣніяхъ ученыхъ богослововъ, но и не въ состояніи даже подняться до пониманія ихъ высокоумныхъ соображеній и постановленій? Ей, очевидно, ничего не остается, какъ только перестать во что бы то ни было вѣровать, пока ученые богословы не согласятся между собою въ томъ, чему ей слѣдуетъ вѣровать. Этотъ выводъ совершенно естественнымъ является тамъ, гдѣ нѣтъ вѣры въ Церковь какъ живой организмъ, въ которомъ нѣтъ различія между ученымъ и простякомъ, и который представляетъ собою единственный, никогда непрерывавшійся и никогда не мутив-

шійся, источникъ истины, живущей въ святомъ единеніи вѣрующихъ.

Но оставимъ въ сторонѣ неученыхъ простяковъ и возьмемъ самое собраніе ученыхъ и тѣхъ лицъ, изъ которыхъ оно составится,—будутъ-ли они обязаны (конечно *по совѣсти*) держаться завтра сегодняшняго своего исповѣданія? Жажда сочувствія, нервическое возбужденіе, которымъ сопровождаются этого рода торжественныя собранія, умственное опьяненіе, въ которое такъ часто погружаютъ одинъ другаго люди, собранные вмѣстѣ,—все это вмѣстѣ можетъ склонить къ минутному соглашенію; но по какому праву сегодняшній день будетъ обязателенъ для завтрашняго? Провозгласятъ-ли собравшіеся его днемъ вдохновенія, чтобъ имѣть основаніе заранѣе приковать всю жизнь къ рѣшеніямъ этого дня? Сдѣлаютъ-ли они изъ него новую Пятидесятницу? Пусть попробуютъ это сдѣлать, и все таки изъ этого ничего не выйдетъ; ибо они сами себѣ неповѣрятъ, если даже и рѣшатся это сказать [1]) Но обратимся къ тому единственному основанію, на которомъ протестантскій міръ строитъ свое единство.

Лишенное опоры преданія и нравственнаго попечительства Церкви, обратившейся для него въ чистый абстрактъ, протестантство по неволѣ должно остановиться на Библіи, которая служитъ для него и единственнымъ условіемъ его единенія, и единственнымъ руководствомъ въ дѣлѣ уразумѣнія откровенныхъ истинъ. Не трудно однако же доказать, что, при извѣстномъ отношеніи протестантства къ Церкви, Библія не можетъ служить для него ни тѣмъ, ни другимъ. Раньше достачно уяснена была та истина, что Библія есть одна изъ формъ, въ которыхъ Церковь выразила живущую въ ней истину, и въ этомъ смыслѣ

---

[1]) Тамъ же, стр 205—208.

Библія по всей справедливости можетъ быть названа произведеніемъ самой Церкви. Отсюда понятнымъ становится характеръ отношенія послѣдней къ первой: для Церкви, единицы органической и разумной, это отношеніе есть отношеніе внутреннее, иными словами: отношеніе объекта (Библіи) къ субъекту (Церкви), которому объектъ служитъ выраженіемъ, или что тоже—отношеніе человѣческаго слова къ человѣку, его произнесшему. Такое отношеніе, съ одной стороны, становитъ объектъ внѣ и выше всякаго сомнѣнія, съ другой стороны, исключаетъ возможность проявленія въ коллективномъ субъектѣ разногласія, гибельнаго для его единства; ибо каждый разъ, какъ только среди членовъ Церкви возникаетъ разногласіе въ пониманіи смысла Библіи, они легко могутъ устранить его обращеніемъ къ голосу Церкви, всегда готовой произнести свое авторитетное сужденіе. Иное видимъ мы у протестанта: Библія относится къ нему какъ внѣшній объектъ, какъ *объектъ вообще* (какъ всѣ объекты въ мірѣ) къ субъекту—*лицу*; такое отношеніе всегда имѣетъ характеръ случайности и необходимо подвергается всѣмъ сомнѣніямъ раціонализма съ неизбѣжно связаннымъ съ нимъ господствомъ разногласія мнѣній; и такъ какъ протестантство, при его отношеніи къ Церкви, лишено дѣйствительныхъ средствъ къ устраненію такого разногласія, то Библія неизбѣжно становится для него обыкновеннымъ литературнымъ произведеніемъ, изъ котораго каждый можетъ извлекать тѣ мысли, которыя болѣе подходятъ подъ его личный уголъ зрѣнія. Итакъ, Библія никакимъ образомъ не можетъ служить для протестантовъ условіемъ ихъ взаимнаго единства, потому что при господствѣ въ протестантскомъ мірѣ субъективизма не только каждая отдѣльная секта, но и каждое отдѣльное лицо можетъ найти въ ней оправданіе своего произвола, своихъ сепаративныхъ стремленій. Но если протестанты считаютъ себя въ правѣ такъ относиться къ внутреннему смыслу

Библіи, то что же, спрашивается, можетъ служить въ ней предметами ихъ общаго почитанія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ: внѣшняя форма Библіи. И дѣйствительно, протестантское поклоненіе Библіи, въ сущности, есть ничто иное какъ идолослуженіе (фетишизмъ); либо оно обращено къ мертвой буквѣ, смыслъ которой совершенно безразличенъ для протестантовъ Этимъ конечно не имѣется въ виду сказать, что протестанты относятся равнодушно къ истолкованію св. Писанія; такую мысль легко было бы опровергнуть простой ссылкой на фактъ существованія у протестантовъ богатой экзегетической литературы. Обличая протестантовъ въ идолослуженіи, мы имѣемъ въ виду лишь сказать, что Библія *представляетъ характеръ фетиша, поколику она служитъ связью для протестантскаго міра; ибо въ истолкованіи ея, по самымъ важнымъ предметамъ, онъ далеко не согласенъ самъ съ собою.* Поясникъ эту мысль аналогичнымъ примѣромъ. Міръ видимый, какъ и міръ умопостигаемый, есть откровеніе Бога, его творца; но это откровеніе понималось различно различными народами. Они находили въ немъ всѣ возможныя формы религій, начиная отъ истины Израиля и кончая безумiемъ самаго грубаго многобожія. Предположите, что всѣ эти народы соединились въ одномъ ученіи, именно: что міръ есть откровеніе верховной силы, внутреннее свойство которой остается для нихъ неопредѣленнымъ, и предположите также, что эти народы вообразили бы себѣ, что вѣра у нихъ единая· вы сказали бы конечно, что весь смыслъ откровенія ушелъ въ его форму; что для каждаго лица или народа, поразнь взятаго, міръ можетъ быть предметомъ изученія, но для всѣхъ народовъ и лицъ, взятыхъ вмѣстѣ, сдѣлался общимъ кумиромъ (фетишомъ). Это непосредственно очевидно. Также точно относится къ Библіи весь протестантскій міръ, поколику онъ заявляетъ притязаніе на единство въ вѣрѣ. Ясно, что Библія въ такой же степени и

въ томъ же смыслѣ обусловливаетъ единство въ протестантствѣ, какъ папа въ романизмѣ Какъ *Римскій міръ есть ничто иное, какъ единица безъ живаго содержанія, съ тарафимомъ въ видѣ папы; такъ міръ протестантскій ничто иное какъ единица безъ содержанія реальнаго, съ фетишемъ въ видѣ мертвой буквы. Таково неизбѣжное послѣдствіе системы, отринувшей живое начало неизмѣнной вѣры, открытой взаимной любви.* Конечно, вина въ данномъ случаѣ должна пасть прежде всего на романизмъ; ибо онъ первый совершилъ преступленіе, протестантство же унаслѣвало его какъ готовый фактъ.

Раньше было замѣчено, что Библія не только не можетъ служить условіемъ единства въ протестантскомъ мірѣ, она не можетъ быть для него руководствомъ въ дѣлѣ уразумѣнія откровенныхъ истинъ,—не можетъ потому, что Библія для протестантовъ, въ сущности, не существуетъ, или по крайней мѣрѣ, какъ сейчасъ увидимъ, они не имѣютъ на нее никакого права. Въ самомъ дѣлѣ, Библія, если разсматривать ее не зависимо отъ Церкви, не имѣетъ очерченныхъ границъ; она не то, что предметы непосредственнаго творенія Божія въ природѣ. Сколь бы ни было велико участіе Духа Божія въ книгѣ Священнаго писанія, эта книга—все таки произведеніе человѣческое, по крайней мѣрѣ по наружности, ибо она вышла изъ рукъ человѣческихъ. Чтобы Библія получила строго очерченныя границы и пріобрѣла значеніе священнаго писанія, она должна быть канонизована Церковью: *безъ канона Библія не существуетъ, а внѣ Церкви—нѣтъ канона.* Почему, въ самомъ дѣлѣ, знать: та или другая книга, слывущая каноническою, не есть ли апокрифическая; или наоборотъ, слывущая апокрифическою не есть ли каноническая? Хорошо ли поступили, принявъ такое то сочиненіе? Не лучше ли принять другое, одновременное, хотя оно и не принято? Если Церковь, какъ учатъ протестанты, не обладаетъ, по существу своему, непогрѣ-

шительнымъ познаніемъ истины, то каждая часть Библіи можетъ быть подвержена сомнѣнію; а если такъ, то и вся Библія становится сборникомъ сомнительнаго состава, не имѣющимъ опредѣленныхъ границъ, которому люди приписываютъ авторитетъ только потому, что не знаютъ, какъ безъ него обойтись. И если внимательнѣе присмотрѣться къ отношенію протестантовъ къ Священному Писанію, то нельзя не признать, что они и по настоящее время не составили себѣ совершенно отчетливаго представленія о томъ, что именно они принимаютъ, принимая Библію (рѣчь въ данномъ случаѣ идетъ не о смыслѣ Писанія, а о Библіи въ ея вещественной формѣ). Они называютъ ее *Священнымъ Писаніемъ*, священнымъ по преимуществу; но по какому праву они такъ ее называютъ? Почему оказываютъ они такое безусловное довѣріе книгѣ, которая есть не болѣе какъ сборникъ отдѣльныхъ писачій, приписываемыхъ различнымъ авторамъ, имена которыхъ не представляютъ часто никакого за себя ручательства? Происходитъ ли это довѣріе отъ исторической достовѣрности написаннаго? Но такого рода достовѣрность, если бы она и была вполнѣ доказана критикою, могла бы имѣть важность только для исторической части, т. е. для весьма малой части Писанія, и не представляла бы никакого ручательства въ пользу части догматической, т е. части наиболѣе важной Или, можетъ быть, имена авторовъ внушаютъ протестантамъ полное довѣріе? Но эти именно, если предъявить къ нимъ требованія строго-научной критики, весьма часто неизвѣстны или сомнительны, и нѣтъ возможности представить хотя бы тѣнь основанія, почему бы Св. Маркъ, или Св. Лука, или Св. Аполлосъ (по мнѣнію нѣкоторыхъ, авторъ посланія къ Евреямъ) должны были внушать болѣе довѣрія, чѣмъ Папій, или Св. Климентъ, или Св. Поликарпъ; а между тѣмъ сказанія и посланія послѣднихъ не признаются за авторитетъ? Непроисходитъ-ли, наконецъ, довѣріе отъ чистоты ученія, выра-

женнаго въ той или другой книгѣ? Но если о сравнительномъ достоинствѣ книгъ судить на основаніи такого критерія, то придется признать, что гдѣ то существуетъ нормальное, уже готовое, ученіе, предшествующее Библіи и служащее мѣриломъ ея святости. А если такъ, то протестантство, отвергающее право Церкви на установленіе канона, само себя осуждаетъ. Итакъ, мы опять приходимъ къ тому же выводу, что только канонъ, одинъ канонъ, устанавливаетъ Библію какъ Св. Писаніе, и что самая утонченная логика не въ состояніи отдѣлить канонъ отъ Церкви.

Понимая, какъ трудно было во множествѣ человѣческихъ произведеній, никакимъ вещественнымъ признакомъ не отличающихся одно отъ другого, узнать и, такъ сказать, указать пальцемъ тѣ изъ нихъ, которыя суть истина, которыя не отъ человѣка, а отъ Бога, протестанты соглашаются признать за первыми вѣками особый высшій даръ внутренняго ощущенія истины и безошибочность вдохновенія. Но почему же именно за первыми вѣками, а не за Церковью всѣхъ вѣковъ? „О, первые вѣка, говорятъ протестанты, это другое дѣло; но позднѣе...“ —Позднѣе? Съ какого, однако, времени считать это *позднѣе?* „Съ четвертаго вѣка“, отвѣтитъ одинъ.—„Съ пятаго“, скажетъ другой. А англиканцы не прочь были бы протянуть первобытную эпоху даже до седьмаго вѣка. Но какъ же могло случиться, что въ такомъ то именно вѣкѣ Церковь, въ которой І. Христосъ обѣщалъ Самъ пребывать во вся дни до скончанія, вдругъ утратила вдохновеніе, сохранявшееся въ ней дотолѣ? Въ отвѣтъ на это обыкновенно говорятъ: слабости, пороки епископовъ, клира, народа.. Но вѣдь такія же слабости, такіе же пороки можно ясно указать и во второмъ и въ третьемъ вѣкахъ (доказательство тому исторія папы Каллиста и многихъ другихъ). Допустимъ, что, по особеннымъ обстоятельствамъ, нравственная порча въ тѣ времена, сравнительно съ позднѣйшими эпохами, только что зарождалась; но и въ этомъ

видѣ она могла бы служить болѣе чѣмъ достаточнымъ основаніемъ къ отверженію авторитета Церкви, если только мы не захотимъ понять, что пороки отдѣльныхъ лицъ не отнимаютъ у каѳолической общины ея святости; а если мы допустимъ эту разницу для одного вѣка, то какъ же не допустить ея для всѣхъ послѣдующихъ. „По неволѣ, однако, приходится признать, что Церковь испытала поврежденіе, иначе мы не сдѣлались бы протестантами“: болѣе разумной причины послѣдователи Реформы привести не могутъ. Жалкое ослѣпленіе! Они и не подозрѣваютъ, что они не болѣе какъ печадія романизма и несуть, сами того не зная и нежелая, наказаніе за грѣхъ своего отца. Ясно, что ученіе, порожденное раціонализмомъ, впадаетъ въ ирраціональность: и здѣсь, какъ въ папизмѣ, заблужденіе само на себя налагаетъ руку. Міръ протестантскій не имѣетъ никакого права на Библію.

Шаткость основанія, на которомъ покоится вѣра протестантовъ въ авторитетъ Библіи, обнаруживается между прочимъ и въ томъ, что у нихъ нѣтъ того спокойствія, той несомнѣнной увѣренности въ обладаніи словомъ Божіимъ, которое дается только вѣрою. Когда современная критика нападаетъ на Св. Писаніе, православный человѣкъ можетъ спокойно слѣдить за ея изысканіями, иногда не безъ пользы, обыкновенно не безъ негодованія, но, по указанной въ своемъ мѣстѣ причинѣ, онъ не имѣетъ повода страшиться за судьбу этого драгоцѣннаго своего сокровища. Не то мы видимъ у протестантовъ. Критика скептицизма тревожитъ ихъ глубоко: они встрѣчаютъ и оспариваютъ ее съ какимъ то трусливымъ гнѣвомъ, обнаруживающимъ сомнѣніе, въ которомъ имъ не хотѣлось бы сознаться. И въ самомъ дѣлѣ, что пришлось бы дѣлать протестантамъ, положимъ, съ посланіемъ къ Римлянамъ, если бы вдругъ оказалось, что оно не Павломъ написано? Церковь сказала бы: „оно отъ меня“ и новое открытіе не повлекло бы никакихъ измѣне-

ній въ отношеніи къ этому посланію членовъ Православной Церкви. Въ иномъ положеніи оказались бы въ этомъ случаѣ протестанты: для нихъ ударъ былъ бы не отразимъ, ибо они отъ начала Реформы воображаютъ, что они вѣрятъ Св. Павлу, не подозрѣвая того, что въ сущности они вѣрятъ Церкви третьяго вѣка. Итакъ, не странно ли, что Библія, признаваемая протестантами единственною въ области религіи вещью, которою, по ихъ убѣжденію, они владѣютъ, въ дѣйствительности не принадлежитъ имъ [1]).

Мы достаточно уяснили характеръ *начала,* лежащаго въ основаніи Романизма и Протестантства. Сущность этого начала обнаруживается въ характерѣ отношенія этихъ исповѣданій къ основному закону церковной жизни—единству. Романизмъ—это единица безъ *живаго* содержанія, съ терафимомъ въ видѣ папы; его единство состоитъ въ стройности движенія подданныхъ полудуховнаго государства. Протестантство—это единица безъ содержанія *реальнаго,* съ фетишомъ въ видѣ мертвой буквы; его единство состоитъ въ ариѳметическомъ итогѣ извѣстнаго числа отдѣльныхъ личностей, имѣющихъ приблизительно одинаковыя стремленія и вѣрованія. Обоимъ этимъ исповѣданіямъ не достаетъ одного, именно—единства органическаго, *живое начало котораго есть Божественная благодать взаимной любви* и которымъ характеризуется духъ истинной Церкви. Въ Церкви, вмѣсто человѣка—машины, издающаго невольныя прорицанія, выступаетъ цѣлый духовный организмъ, исповѣданіе Божественной истины въ которомъ является плодомъ одушевляющаго его духа взаимной любви; вмѣсто книги-кумира, прикрывающей доселѣ неразгаданный для протестанта смыслъ, выступаетъ опять таки тотъ же духовный организмъ, для котораго Библія есть слово начертанное, его же собственное слово, поэтому самому всегда для него понятное.

---

[1]) Тамъ же, стр. 204; 200—205.

Не трудно предвидѣть, что такой тяжкій, рѣшительный, приговоръ надъ западнымъ христіанскимъ міромъ не можетъ не вызвать возраженія. „Какъ, могутъ возразить намъ, вы хотите насъ увѣрить, что въ продолженіи стольких вѣковъ, въ христіанскомъ мірѣ, въ странахъ наиболѣе просвѣщенныхъ, основаніе и существо христіанства—любовь оставалась въ забвеніи? Какъ! Столько было славныхъ мужей, проповѣдовавшихъ законъ Спасителя, столько было благородныхъ и высокихъ умовъ, столько пламенныхъ и нѣжныхъ душъ, возглашавшихъ народамъ Запада слово вѣры, и будто никѣмъ изъ нихъ не было упомянуто о взаимной любви, которую, умирая, оставлялъ въ завѣтъ братьямъ умиравшій за нихъ Христосъ? Это невѣроятно, это невозможно!“ Дѣйствительно невѣроятно и невозможно, а все таки это такъ. Витіи, мудрецы, испытатели закона Господня и проповѣдники Его ученія часто говорили о *законѣ* любви, но тамъ мало или совсѣмъ не говорили о *силѣ* любви. Западные народы слышали проповѣдь о любви, какъ о *долгѣ*: но они забыли о любви, какъ о Божественномъ *дарѣ, которымъ обезпечивается за людьми познаніе безусловной истины* [1]). Можно имѣть ясное представленіе о любви какъ психологическомъ актѣ, можно сознавать и убѣжденно признавать огромное значеніе любви въ системѣ христіанскаго ученія, можно горячо доказывать необходимость слѣдовать закону любви какъ обязательному для всякаго христіанина долгу; но въ тоже время можно имѣть сердце, чуждое движеніямъ истинно христіанской любви. Всеобщее стремленіе на Западѣ замѣнить вѣру логическимъ разсудкомъ, попытки основать нравственность на естественномъ чувствѣ состраданія, всеподавляющее господство въ жизни грубаго утилитаризма,—все это убѣдительно свидѣтельствуетъ, что истин-

---

[1]) Тамъ же, стр. 110—111.

ная христіанская любовь тамъ или совсѣмъ никогда непроповѣдывалась или забыта въ позднѣйшее время. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что та любовь, на которой зиждется, какъ въ свое время было выяснено, единство православной Церкви, современному христіанскому Западу неизвѣстна.

Истинный смыслъ началъ, положенныхъ въ основу западныхъ исповѣданій, сдѣлается еще яснѣе, если мы познакомимся съ фактами проявленія этихъ началъ въ дѣйствительной жизни. Особеннаго вниманія въ данномъ случаѣ заслуживаютъ два вопроса: вопросъ о *молитвѣ* и близко связанный съ нимъ вопросъ о сравнительномъ значеніи вѣры и добрыхъ дѣлъ, и вопросъ о *таинствахъ*.

Характеризуя истинно-христіанскую молитву, мы въ своемъ мѣстѣ назвали ее высокимъ проявленіемъ *живаго, органическаго единства* между нашимъ Спасителемъ и Его избранными, и въ этомъ смыслѣ мы сравнили ее съ *кровью, обращающеюся въ тѣлѣ Церкви*, мы назвали ее жизнью Церкви и выраженіемъ ея жизни, глаголомъ любви, вѣчнымъ дыханіемъ Духа Божія, живущаго въ Церкви. Отмѣчая, далѣе, идеальный, чуждый грубаго утилитаризма, характеръ молитвы, мы выразились, что истинный мотивъ христіанской молитвы заключается въ потребности любви проявиться. Словомъ, какъ христіанская Церковь есть общеніе вѣрующихъ въ любви, такъ и христіанская молитва есть проявленіе этого проникнутаго любовью общенія. Если, слѣдовательно, общеніе и любовь являются движущими началами молитвы, то противоположныя имъ начала, и въ томъ числѣ одиночество и утилитаризмъ, должны быть признаны чуждыми духу истинно христіанской молитвы. Посмотримъ же теперь, какими началами характеризуется молитва двухъ разсматриваемыхъ западныхъ исповѣданій.

Войдите въ протестантскій храмъ. Не въ совершенномъ ли одиночествѣ стоитъ въ немъ молящійся? Кромѣ музыки и условнаго обряда, чувствуетъ ли себя отдѣльное

лице связаннымъ чѣмъ нибудь еще съ собраніемъ молящихся? Относится ли оно къ собранію какъ къ чему то такому, по отношенію къ чему его личная жизнь составляла бы только часть? Небольшая община, собранная въ храмѣ, чувствуетъ ли за его стѣнами присутствіе чего либо болѣе широкаго, изъ чего бы она почерпала свою духовную жизнь? Чувствуетъ ли она дѣйствительное свое общеніе съ міромъ духовъ высшихъ и чистѣйшихъ? Обращается ли она къ этому невидимому міру съ просьбами о помощи, или, по крайней мѣрѣ, о единомысліи въ его молитвѣ? Нѣтъ, протестантъ и протестантская община тщательно этого избѣгаютъ. Не достаточно ли для нихъ заступничества Спасителя? И къ чему бы стали они, безъ всякой для себя пользы, расходовать свои молитвы? Въ смыслѣ утилитарномъ они, очевидно, правы. Смерть прекратила дни протестанта, и скорбная община бросаетъ послѣднюю горсть земли на остатки дорогаго ей человѣка; но никакой молитвы не слышно надъ свѣжею могилою, никакая молитва не сопровождаетъ прощанія живыхъ съ похищеннымъ у нихъ братомъ. Вѣдь не человѣку же, разсуждаютъ протестанты, измѣнить опредѣленіе Божіе о вѣчной судьбѣ того, чье земное поприще кончено? Ему ли покрыть своими молитвами грѣхи, которыхъ не покрыла бы кровь Спасителя? И опять, въ смыслѣ утилитарномъ, это справедливо. Однако, и протестантъ испрашиваетъ молитвъ у своихъ живыхъ братій, къ чему же могутъ онѣ служить ему, когда заступникъ его предъ Богомъ—Христосъ? Протестантъ проситъ Бога о прощеніи грѣха своихъ братій и о духовномъ ихъ очищеніи; но какъ же можетъ онъ думать, что молитва, за которою онъ не признаетъ ни права, ни силы вліять на вѣчное блаженство человѣка, совершившаго свое земное поприще, можетъ, по праву и по присущей ей силѣ, имѣть дѣйствительное вліяніе на характеръ этого поприща, а чрезъ это самое и на будущую участь живаго человѣка? Очевидно,

то и другое въ равной степени не справедливо и не возможно; но протестантство не посмѣло открыто порвать всѣ преданія Церкви и остановилось на полудорогѣ, на какой то противной логикѣ сдѣлкѣ, которая впрочемъ никого не обманываетъ: ибо всякій чувствуетъ, что протестантъ проситъ молитвы у своихъ братій, не ощущая въ ней искренней нужды, и молится за нихъ безъ искренней надежды. Онъ одинокъ въ мірѣ и чувствуетъ себя одинокимъ.

Войдите въ Римскій храмъ. Молитва каждаго сливается ли въ одну общую молитву? Голосъ хора если ли выраженіе мысли всѣхъ? Нѣтъ; и здѣсь человѣкъ остается одинокимъ передъ молитвою, ибо отъ него не требуется, чтобы онъ ее понималъ и мысленно на нее отзывался (въ противномъ случаѣ латинскій языкъ, обыкновенно не знакомый молящимся, не былъ бы обязательнымъ). Все богослуженіе остается для него чѣмъ то внѣшнимъ; онъ въ немъ не участвуетъ Церковное правительство молится на своемъ правительственномъ языкѣ; ради какой нужды позволять подданнымъ примѣшивать свои голоса и мысли къ разговору правительства съ высшею властію (іерархіи съ Богомъ)? То, что происходитъ въ Римскихъ храмахъ имѣло бы видъ пародіи на молитву, если бы не составляло принадлежности цѣлой системы. Когда была порвана связь взаимной любви, когда была отринута вѣра въ ея силу, человѣкъ, какъ уже раньше замѣчено было, фактически вышелъ изъ Церкви, хотя по законамъ чисто земной организаціи, онъ оставался какъ бы заключеннымъ въ ея оградѣ. Впрочемъ, романизмъ не могъ или не рѣшился, отдѣляясь отъ Церкви, отрпнуть исконное ея преданіе. Фактъ общенія міра видимаго съ міромъ невидимымъ, т. е. съ святыми, занималъ такое видное мѣсто въ преданіи, что отрицать его было не возможно. Но онъ основанъ былъ на вѣрѣ въ начало любви, связующей жизнь земную съ жизнію небесною, подобно тому какъ ею же взаимно связуются люди въ зем-

ной жизни; теперь, когда это начало было отвергнуто, потребовалось новое объясненіе для удержаннаго факта. Молитвенное обращеніе проявилось въ двухъ видахъ: молитвы о заступленіи, обращенной къ міру невидимому, и молитвы за міръ невидимый, обращенной къ Богу. Романизмъ принялъ на себя положеніе власти посредствующей между раемъ и чистилищемъ, такъ сказать, между двумя обществами, изъ которыхъ одно стоитъ выше, а другое ниже его; у одного онъ испрашиваетъ услугъ, а другому самъ онъ оказываетъ услуги. Въ сущности, это значило: къ двумъ признаннымъ видамъ Церкви (Церкви воинствующей и Церкви торжествующей), присовокупить еще третій видъ—Церковь выжидающую. Латинянинъ, какъ въ тѣхъ молитвахъ, съ которыми онъ обращается къ святымъ, такъ и въ тѣхъ, которыя онъ приноситъ за умершихъ, все-таки остается, въ глазахъ Церкви, одинокимъ. Простой гражданинъ трехъ-яруснаго общества, онъ все-таки не-членъ живого организма. Онъ проситъ высокой протекціи у тѣхъ, кто могущественнѣе его, и въ тоже время оказываетъ свою маленькую протекцію тѣмъ, кто ничтожнѣе его: но его бѣдная индивидуальность не расширяется въ сферѣ высшей жизни, къ которой бы онъ относился какъ живая частица къ цѣлому. Такимъ то образомъ вмѣсто вѣры въ органическое единство Церкви заступила жалкая теорія земной дипломатіи, распространенная на міръ невидимый; эта теорія, самовольная выдумка скрывающагося отъ самаго себя раціонализма, столько же противна человѣческой логикѣ, сколько ненавистна чувству христіанина. Какая, въ самомъ дѣлѣ, надобность въ заступничествѣ святыхъ, когда мы имѣемъ Ходатая, достаточнаго для спасенія всѣхъ міровъ? Уже ли у существъ нисшихъ найдемъ мы слухъ болѣе благосклонный и сердце болѣе любящее, чѣмъ у нашего Спасителя? Уже ли душа помилованная, не смотря на всѣ ея грѣхи, принесетъ за насъ что-либо собственно ей принадлежащее и вмѣстѣ

угодное Богу? Этого конечно не рѣшится сказать ни одинъ христіанинъ; ибо святѣйшій изъ людей не имѣетъ ничего своего, кромѣ своихъ грѣховъ и своихъ мятежей; все же, что мы называемъ его добродѣтелями, есть таже благодать Божія, тотъ же духъ Спасителя, къ нимъ и должны мы обращаться непосредственно. Въ Латинской теоріи молитва, обращаемая къ святымъ, безсмыслица; а еще очевиднѣе безсмыслица ученіе о чистилищѣ. Остаются ли при душѣ, разлученной съ тѣломъ, молитва, надежда и любовь? Любитъ ли она братьевъ, покланяется ли она Богу и Спасителю? Если она всѣми этими дарами обладаетъ, то откуда, бы взялась у насъ смѣлость почитать ее болѣе заслуживающею сожалѣнія, чѣмъ мы сами, когда при ней остается все то, что есть по истинѣ цѣннаго на землѣ, и когда, въ тоже время, она освобождена отъ всего, что составляетъ несчастіе человѣка, именно—отъ дѣятельности грѣха? Это былъ бы самый грубый матеріализмъ. Скажемъ ли, что она казнится чувствомъ своихъ грѣховъ? Да, освобожденная отъ грѣховныхъ влеченій плоти, душа съ большею ясностью можетъ сознать грѣховность своей минувшей земной жизни и поэтому не можетъ не скорбѣть о своихъ грѣхахъ, если конечно она путемъ полнаго нравственнаго огрубѣнія не сдѣлалась къ этому совершенно не способною и не погибла безвозвратно для духовной жизни; но скорбь о грѣхахъ есть раскаяніе въ нихъ; а мы, просвѣщенные Церковью, знаемъ, что раскаяніе называется побѣдою, или радостью покаянія, превосходящею всѣ земныя радости; ибо раскаяніе есть начало новой жизни, или что тоже—переходъ отъ смерти къ жизни. Или, не скажемъ ли мы, что душа, отрѣшенная отъ своей оболочки, не имѣетъ уже ни сострадані я ни молитвы, ни любви къ братьямъ и къ Богу? Но этимъ самымъ мы заявили бы, что душа, чрезъ чистилище, силою дѣйствія по отношенію къ ней внѣшняго, въ которомъ сама она не принимаетъ никакого участія, можетъ быть введена

въ радость небесную именно тогда, когда она оказывается еще менѣе этого достойною, чѣмъ въ минуту разставанья съ жизнію. Ясно, что, уклоняясь отъ Церкви и ея мудрости, расколъ запутался въ нелѣпости, и конечно остается похвалить протестантскій рационализмъ за то, что онъ вывелъ на свѣжую воду рационализмъ замаскированный, столь не логичный въ своемъ утилитарномъ направленіи. Бѣдный Римлянинъ! Онъ не посмѣлъ бы молиться за своего брата, еслибъ увѣрился, что тотъ уже выбрался изъ чистилища! Видно, первенствующая Церковь не вѣдала, что творила, когда молилась за мучениковъ.

Итакъ, несмотря на придуманную для отдѣльнаго лица возможность пользоваться услугами однихъ и оказывать услуги другимъ, лицо это стоитъ у латинянъ также однако, какъ и у протестантовъ. Клиентъ или патронъ, заимодавецъ или должникъ, латинянинъ, въ обоихъ случаяхъ, все таки не вяжется съ невидимою Церковью узами органическими. Усложненіе молитвеннаго заступленія духовно-банковою операціею перевода добрыхъ дѣлъ или заслугъ не только не измѣняетъ ни въ чемъ юридическаго характера молитвы, а напротивъ выказываетъ его во всей яркости. Несмотря на предполагаемыя внѣшнія сношенія съ невидимымъ міромъ, внутреннее одиночество латинянина, по отношенію къ этому міру, остается во всей своей очевидности; одиночество его въ отношеніи къ его братьямъ, въ земномъ мірѣ выступаетъ даже рѣшительнѣе, чѣмъ у протестантовъ: ибо употребленіе чужаго языка (дипломатическаго языка, требуемаго конституціею Церкви-государства), не допускаетъ слиянія мысли отдѣльнаго лица въ единогласіи мысли всеобщей. Протестантство заводитъ человѣка въ пустыню, Романизмъ обноситъ его оградою; но здѣсь и тамъ онъ остается одинокимъ. Справедливость требуетъ однако замѣтить, что въ этомъ случаѣ, равно какъ и въ другихъ, вина падаетъ на Римскій расколъ: вся система порождена его первона-

чальнымъ раціонализмомъ, плодомъ преступленія, совершеннаго имъ противъ взаимной любви христіанъ. Протестантъ могъ только отрицать выводы изъ этой системы, но у него недостало силъ отвергнуть ея данныя [1]) Этимъ именно удержаніемъ основныхъ данныхъ системы романизма характеризуется, съ одной стороны, отношеніе протестантства къ романизму, съ другой стороны, его собственный характеръ. Принявъ поневолѣ наслѣдство римскихъ ученій, протестантство, хотя и отвергло вытекающіе изъ нихъ выводы, но не умѣло уберечься отъ юридическаго отпечатка, наложеннаго ими на религію. Такъ напр., протестантство не допускаетъ, повидимому, никакихъ заслугъ, которыя бы давали человѣку какія-либо права предъ Богомъ; въ сущности же оно только служитъ понятіе о заслугѣ, приписывая одной вѣрѣ то, что, по ученію латинянъ, приписывается вѣрѣ и дѣламъ. Вѣра, въ глазахъ протестанта, есть заслуга, правда единственная, но все таки заслуга. Вопросъ о пользѣ все еще остается присущимъ его мысли; тяжба между Богомъ и человѣкомъ продолжается, только адвокаты человѣка расходятся между собою въ основаніяхъ къ его оправданію. Римляне, опираясь на непонятый ими текстъ, въ которомъ ап. Іаковъ говоритъ о дѣлахъ *вѣры* (гл. 2), требуютъ дѣлъ *закона*. Протестанты, сильные свидѣтельствомъ ап. Павла (Евр. гл. II.), котораго также непонимаютъ, доказываютъ безполезность дѣлъ *вѣры*, хотя апостолъ очевидно говоритъ о дѣлахъ *Закона*. Словомъ, когда римляне требуютъ дѣлъ, а протестанты доказываютъ ихъ безполезность, то тѣ и другіе съ словомъ „дѣло“ соединяютъ совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой соединяется съ нимъ у названныхъ апостоловъ; тѣ и другіе одинаково выпускаютъ изъ виду, что христіанская вѣра неизбѣжно влечетъ за собою и хри-

[1]) Тамъ же, стр. 116—121.

стіанскія дѣла, а послѣднія, въ свою очередь, непремѣнно предполагаютъ христіанскую вѣру; по этому, когда у священныхъ писателей иногда вѣра и дѣла разсматриваются отдѣльно какъ два независимыхъ другъ отъ друга акта, то въ этомъ случаѣ имѣется въ виду не христіанская вѣра и не христіанскія дѣла, а, съ одной стороны, вѣрованье, т. е. логическое мнѣніе, съ другой стороны—дѣла, вызываемыя формальнымъ предписаніемъ внѣшняго закона. Но вообще, когда римляне и протестанты настаиваютъ на спасеніи, одни—дѣлами, другіе—вѣрою, то у нихъ всегда идетъ рѣчь о полезности или безполезности, то есть о юридическомъ достоинствѣ вѣры и дѣлъ, иначе: какіе оправдательные документы могъ бы представить человѣкъ въ своей тяжбѣ съ своимъ Создателемъ? Изъ этого видно, что кто отрекается отъ братства съ людьми, тотъ, по неизбѣжному законопослѣдствію, и въ Богѣ забываетъ Отца, и что самыя эти слова—„братья“, „отецъ“, заключающія въ себѣ для Церкви неоскудѣвающій источникъ радости и торжества, въ западныхъ исповѣданіяхъ повторяются лишь по преданію какъ условные термины, смыслъ которыхъ потерянъ. Когда преступная гордость, разорвавшая единство Церкви, присвоила себѣ монополію Св. Духа и задумала низвести восточныя Церкви въ положеніе илотовъ, конечно она непредугадывала, къ чему придетъ сама: но таковъ Божественный законъ: испорченность сердца влечетъ ослѣпленіе ума, и нарушеніе первой изъ евангельскихъ заповѣдей немогло пройти безнаказанно.

Но чтобы споръ о сравнительномъ значеніи дѣлъ и вѣры въ дѣлѣ спасенія человѣка выступилъ въ своемъ истинномъ свѣтѣ, необходимо взглянуть на него съ той точки зрѣнія, съ какой смотритъ на него Церковь. Въ свое время было выяснено, что вѣра не есть дѣло одного постиженія логическимъ разсудкомъ, но дѣйствіе всего разума, т. е. постиженія и изволенія въ ихъ внутреннемъ единствѣ. Вѣра—жизнь и истина въ одно и тоже время—есть такое

дѣйствіе, которымъ человѣкъ, осуждая свою собственную несовершенную и злостную личность, ищетъ соединиться съ существомъ нравственнымъ по преимуществу, съ Іисусомъ праведнымъ, съ Богочеловѣкомъ. Поэтому вѣра, по самому существу своему, есть начало *нравственное*, нравственное же начало, которое бы не заключало въ себѣ стремленія къ обнаруженію, обличало бы тѣмъ самымъ свое безсиліе, точнѣе—свое ничтожество, свое не бытіе. *Обнаруженіе вѣры и есть дѣло,* ибо и молитвенный вздохъ, едва зачавшійся въ глубинѣ сокрушеннаго сердца, есть такое дѣло, какъ и мученичество. Различіе этихъ дѣлъ только во времени и обстоятельствахъ, при которыхъ Богъ дозволилъ человѣку воспользоваться дарами благодати, и въ степени силы проявленной имъ воли. И въ самомъ дѣлѣ, какое дѣло могъ совершить разбойникъ, распятый на крестѣ? Или дѣло его—раскаяніе и исповѣданіе—было недостаточно? Но въ такомъ случаѣ, какъ же онъ могъ получать прощеніе и помилованіе? Или, быть можетъ, Богъ можетъ миловать въ видѣ изъятій, и разбойникъ помилованъ былъ какъ исключеніе? Но такое предположеніе было бы очевидною нелѣпостью. Итакъ, утверждать, какъ дѣлаютъ это протестанты, что человѣкъ спасается вѣрою независимо отъ дѣлъ, значитъ высказывать мысль, содержащую въ себѣ противорѣчіе себѣ самой; ибо это значитъ утверждать, что человѣкъ можетъ быть спасенъ такимъ началомъ, которое явнымъ образомъ запечатлѣно ничтожествомъ и безсиліемъ. Съ другой стороны, утверждать, какъ это дѣлаютъ латиняне, что человѣкъ спасается вѣрою и дѣлами (т. е. вѣрою + дѣлами), значитъ высказывать положеніе, лишенное всякаго смысла; ибо это значитъ утверждать, что начало спасенія должно быть не только крѣпко и сильно (какова истинная вѣра), но еще, въ добавокъ, имѣть и признаки крѣпости и силы (дѣла), какъ будто первое не предполагаетъ втораго. Заблужденіе протестанта состоитъ въ томъ, что онъ низво-

дить *начало* (т. е. творческую силу) на степень абстрактнаго понятія (какова вѣра нетворящая дѣлъ); ошибка латинянина заключается въ томъ, что онъ приставляетъ къ началу его проявленіе, въ видѣ наддачи. Уединивъ человѣка отъ его братьевъ и отлучивъ его отъ Бога, оба западные вѣроисповѣдания нашли еще средство разсѣчь человѣка на двое, во всей его жизни, и отдѣлить въ немъ разумъ отъ дѣйствія, которое есть выраженіе разума, иначе его слово, принимая этотъ терминъ въ самомъ широкомъ его значеніи. Въ этомъ случаѣ философское заблужденіе происходитъ отъ ложнаго направленія (болѣе или менѣе очевиднаго) религіозной мысли. Какъ у протестантовъ, такъ и у латинянъ, на днѣ души всегда шевелится вопросъ: чѣмъ *выслуживаетъ* человѣкъ свое спасеніе? Этотъ тяжебный вопросъ стоитъ у нихъ на мѣстѣ христіанскаго вопроса: какъ Богъ совершаетъ спасеніе человѣка? Для членовъ Церкви такое заблужденіе невозможно. Они знаютъ, что вѣра жива, иначе—дѣйственна, и что если бы она не проявлялась дѣломъ (хотя бы и не всегда замѣтнымъ для людскаго глаза), то была бы не вѣрою, а простымъ *вѣреніемъ*, т. е. логическимъ познаніемъ, или какъ говоритъ св. ап. Іаковъ, трупомъ (тѣломъ безъ души). Ясно, что тотъ и другой видъ западнаго раскола заблуждается, но справедливость опять таки заставляетъ замѣтить, что заблужденіе у римлянъ болѣе закоренѣло, чѣмъ у нихъ противниковъ. Протестантъ, хотя и увлекается вообще дотого, что принимаетъ за вѣру умственное постиженіе, часто однако приходитъ къ сознанію ложности этого ученія и *возвращается къ понятію о живой вѣрѣ*. Но Римлянинъ, этотъ неисправимый законникъ (въ ветхо-завѣтномъ смыслѣ), крѣпко на томъ стоитъ, что дѣло само по себѣ имѣетъ силу и власть болѣе или менѣе независимую отъ вѣры; онъ видитъ въ немъ какъ бы самостоятельную цифру, прикладываетъ ее къ вѣрѣ (это для него

другая цифра) и этимъ сложеніемъ очищаетъ счеты между Богомъ и тварью [1]).

Если мы теперь отъ разсмотрѣнныхъ вопросовъ перейдемъ къ разсмотрѣнію таинствъ, этого осязательнѣйшаго проявленія ниспосылаемой съ неба на землю Божественной благодати, то мы увидимъ и здѣсь тоже самое, что видѣли тамъ.

Прежде всего нельзя не обратить вниманія на то, что германское протестантство, хотя не хочетъ признать болѣе двухъ таинствъ (крещенія и причащенія), однако, въ различныхъ своихъ сектахъ, пытается снова ввести отринутыя имъ таинства, въ томъ или другомъ передѣланномъ видѣ. Такимъ образомъ, оно то удерживаетъ конфирмацію, то предписываетъ или совѣтуетъ исповѣдь, то старается придать характеръ таинства своему поставленію (ординаціи). Чтобы объяснить себѣ этотъ фактъ, необходимо помнить, что одни таинства (крещеніе и причащеніе), какъ раньше было замѣчено, имѣютъ прямое и непосредственное отношеніе ко всей Церкви; другія относятся къ домостроительству Церкви въ ея земномъ явленіи Очевидно, что протестантъ, отринувъ Церковь, основанную на преданіи, или Церковь земную, не могъ не отринуть и тѣхъ таинствъ, которыя имѣютъ къ ней непосредственное отношеніе; ибо законы логики строги, и человѣкъ, самъ того не желая и неподозрѣвая, повинуется всѣмъ послѣдствіямъ, къ которымъ ведутъ разъ принятыя имъ данныя. Съ другой стороны, желаніе придать нѣкоторую состоятельность той новой Церкви, которую онъ строитъ, и докучливое воспоминаніе объ апостольскихъ преданіяхъ принуждаютъ протестанта дѣлать безсильныя попытки къ возстановленію имъ же самимъ разрушеннаго. И то и другое въ одинаковой

---

[1]) Тамъ же. стр. 126—129.

степени невольно и неизбѣжно [1]). Но обратимся къ самымъ таинствамъ.

Смыслъ таинства *крещенія*, какъ мы видѣли, заключается въ томъ, что человѣка, соглашающагося спастись добровольною жертвою Спасителя, Церковь пріемлетъ и таинственно соединяетъ со Христомъ. Это апостольское ученіе сохранилось въ большей или меньшей ясности даже среди заблужденій раскола, который однако не понимаетъ всей его важности. Протестантство, отрицая самую Церковь и непризнавая другаго единенія со Спасителемъ, какъ только чрезъ посредство писаннаго слова (это выяснено было выше), естественно приходитъ въ крайнее смущеніе предъ вещественнымъ, осязаемымъ фактомъ, заключающимъ въ себѣ одномъ все живое преданіе, и потому поневолѣ приписываетъ совершенію таинства какую то чародѣйственную силу, что, впрочемъ, совершенно естественно: ибо всякая религія, доктретиною своею расплывающаяся въ отвлеченностяхъ, вещественною своеою стороною непремѣнно погрязаетъ въ фетишизмѣ и чародѣйствѣ. Съ другой стороны, романизмъ, взирая на крещеніе какъ на дѣйствіе, которымъ полудуховное общество пріобрѣтаетъ новаго подданнаго, почти нивочто не ставитъ личную свободу, допуская насиліе для понужденія къ такому дѣйствію, которое само по себѣ есть полнѣйшее торжество человѣческой свободы. Распространеніе христіанства при помощи утвержденыхъ папою духовно-военныхъ орденовъ служитъ наглядным подтвержденіемъ этой мысли. Впрочемъ, указанныя особенности западнаго раскола имѣютъ какъ бы случайный характеръ и противоположность его воззрѣній въ этомъ случаѣ не настолько очевидна, чтобы на ней слѣдовало останавливаться [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 130.

[2]) Тамъ же, стр. 130—131.

Смыслъ *Евхаристіи* состоитъ въ томъ, что Церковь, посредствомъ этого таинства, всѣхъ своихъ членовъ пріобщаетъ къ своему Спасителю тѣлеснымъ объединеніемъ съ Нимъ; здѣсь характеръ западнаго раскола выступаетъ во всей своей наготѣ. Реформа низводитъ Евхаристію на степень простыхъ *поминокъ*, сопровождаемыхъ драматическою обстановкою. Сами по себѣ эти поминки, очевидно, ничѣмъ не отличаются отъ всякаго рода поминокъ; тѣмъ не менѣе протестанты утверждаютъ, что лица, въ нихъ участвующія, будто бы пріобрѣтаютъ чрезъ это какіе то совершенно неопредѣленные, благодатные дары. Вся туманность нѣмецкаго протестантства ясно выказывается въ этомъ ученіи, съ виду какъ будто и осмысленномъ, но въ сущности не имѣющемъ никакого смысла. Съ другой стороны, романизмъ, настаивая на существѣ таинства, т. е. на дѣйствительности преложенія земныхъ элементовъ въ небесное тѣло, истолковываетъ по своей неизмѣнной привычкѣ духовное дѣйствіе какъ чисто вещественное и унижаетъ таинство до того, что оно превращается въ его понятіяхъ въ какое то атомистическое чудо. Нигдѣ слѣпая самоувѣренность схоластическаго невѣжества не являлась въ такой наготѣ, какъ въ спорахъ римлянъ съ протестантами о таинствѣ Евхаристіи; никогда законы міра вещественнаго, или, говоря точнѣе, наши жалкія познанія объ этихъ законахъ, или о томъ, что мы принимаемъ за законы, не прилагались съ такимъ дерзкимъ кощунствомъ къ явленіямъ другаго міра, какъ мѣрила могущества Божія. Одинъ разсуждаетъ о физической субстанціи таинства, отличая ее отъ случайныхъ ея принадлежностей, какъ будто бы (благодаря объясненіямъ Петра Ломбардскаго или Ѳомы Аквината) онъ точно понимаетъ, въ чемъ разница между тѣмъ и другимъ. Другой отрицаетъ возможность присутствія тѣла Спасителя въ таинствѣ на томъ основаніи, что это тѣло, по свидѣтельству св. апостоловъ, пребываетъ въ небесной славѣ, одесную Отца, какъ

будто онъ понимаетъ, что значитъ небо и слава одесную Отца. Ни разу слово вѣры не раздалось ни на той, ни на другой сторонѣ, ни разу живой свѣтъ преданія не бросилъ ни одного луча своего въ печальный мракъ этихъ схоластическихъ преній. Что за безумная гордость человѣческаго невѣжества, и въ тоже время какая справедливая казнь за оскорбленіе единства Церкви! Этотъ споръ утихъ въ нашъ вѣкъ, какъ утихли почти всѣ богословскіе споры: но вопросъ не рѣшенъ, и двѣ вѣтви раскола остаются по прежнему въ колесѣ, въ которую ихъ вогнали общія ихъ стремленія: одна, такъ сказать, овеществляетъ Божественное дѣйствіе до того, что отнимаетъ у него всякое живое начало, другая одухетворяетъ, или точнѣе выпариваетъ таинственное дѣйствіе до того, что отнимаетъ у него всякое реальное содержаніе обѣ только то и дѣлаютъ, что или отрицаютъ, или утверждаютъ чудесное измѣненіе земныхъ элементовъ, никакъ не понимая, что существенный элементъ каждаго таинства есть Церковь и что собственно для нея одной и совершается таинство, безъ всякаго отношенія, къ законамъ земнаго вещества. Кто презрѣлъ долгъ любви, тотъ утратилъ и память о ея силѣ; утратилъ вмѣстѣ и память о томъ, что есть реальность въ мірѣ вѣры. Изъ сказаннаго ясно, что корень заблужденія обѣихъ вѣтвей западнаго раскола одинъ и тотъ же: это ихъ раціонализмъ. То, что дано для вѣры и можетъ быть воспринято только вѣрою, они стараются изслѣдовать путемъ примѣненія пріемовъ эмпирической науки. Преподаваемое въ таинствѣ Евхаристіи Святѣйшее тѣло Христово въ ихъ представленіи ничѣмъ не отличается отъ куска обыкновеннаго мяса, подчиненнаго въ своемъ бытіи законамъ химіи и анатоміи. Едва-ли можно пріискать другой фактъ, который съ такою очевидностью характеризовалъ бы нелѣпость религіознаго раціонализма [1]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 131--135.

Тѣже въ сущности заблужденія, хотя и въ другомъ видѣ, встрѣчаются въ ученіи западныхъ исповѣданій и о другихъ таинствахъ, и прежде всего въ таинствѣ *миропомазанія*. Выясняя смыслъ этого таинства, мы въ своемъ мѣстѣ замѣтили, что человѣкъ, духовно возрожденный въ таинствѣ крещенія, въ таинствѣ миропомазанія принимается въ сообщество земной Церкви и получаетъ дары Св. Духа, утверждающіе его въ этомъ его новомъ положеніи. Отвергнувъ миропомазаніе какъ таинство, нѣкоторыя протестантскія секты сохранили его какъ обычай. Онѣ низвели его на степень простаго испытанія, обратили въ школьную церемонію, обставленную бѣлыми платьями, цвѣтами и музыкою. Никакого дѣйствительнаго смысла въ этомъ обрядѣ нѣтъ, ибо нельзя признавать въ немъ такое дѣйствіе, которымъ бы окрѣпшій разсудокъ отрока сознательно воспринималъ крещеніе, совершенное надъ нимъ въ младенчествѣ; всякое другое религіозное дѣйствіе, предшествующее этому обряду, могло бы имѣть такое же значеніе. Итакъ, по здравому смыслу, ничего здѣсь болѣе видѣть нельзя какъ нѣчто въ родѣ экзамена, выдерживаемаго юношествомъ передъ протестантскою общиною, и слѣдовательно нельзя придавать этому обряду никакого религіознаго значенія. Впрочемъ, заблужденіе протестантовъ было невольно: это было логическое заключеніе изъ Римскихъ посылокъ. И это понятно. Назвавъ миропомазаніе *конфирмаціей* (утвержденіемъ), они поняли его въ смыслѣ утвержденія въ крещеніи, т. е. въ смыслѣ утвержденія въ томъ духовномъ состояніи, въ какое приводитъ человѣка таинство крещенія. Но развѣ крещеніе само по себѣ недостаточно сильно? Или оно не полно? Допустить такое богохульное предположеніе значило бы тѣмъ самымъ выкинуть крещеніе изъ числа таинствъ. Не рѣшаясь на послѣднее, протестанты, чтобы не допустить противорѣчія, вынуждены были низвести миропомазаніе на степень простаго обряда. Въ свою очередь понятно, почему

и Римляне не поняли истиннаго значенія разсматриваемаго таинства. Мы видѣли, что чрезъ таинство мпропомазанія человѣкъ принимается въ сообщество земной Церкви и, получая свою первую Церковную степень, становится священникомъ Бога Всевышняго; ибо мы всѣ священники (священники, а не пастыри, т. е. не члены церковной іерархіи) Вышняго, хотя и въ различныхъ степеняхъ. Романизмъ, соорудившій, какъ мы видѣли, стѣну раздѣленія между церковниковъ и мірянином, не могъ понять этой простой мысли, а поэтому и истинное значеніе таинства мпропомазанія осталось для него не понятнымъ [1])

Не понятъ западными исповѣданіями и истинный смыслъ таинства *брака*. Въ своемъ мѣстѣ было выяснено, что въ основаніи этого таинства лежитъ законъ не только физическій, но и нравственный, и поэтому, если брачное сожитіе удовлетворяетъ требованіямъ этихъ законовъ, оно не расторжимо, и наоборотъ, если законы эти нарушены, бракъ самъ собою рушится. А вочто обратили бракъ протестанты, дозволивъ свободу развода? Въ законное прелюбодѣяніе. Во что обратили его Римляне, превозгласивши нерасторгаемость брака, даже въ случаѣ прелюбодѣянія? Въ гражданское рабство. Идея органическаго и взаимнаго единенія, т. е. внутренняя святость супружескаго состоянія, пропала для тѣхъ и для другихъ: ибо въ смыслѣ христіанскомъ прелюбодѣяніе есть смерть брака, точно также какъ разводъ есть узаконенное прелюбодѣяніе. Святой союзъ, установленный Создателемъ, не можетъ быть расторгнуть безъ грѣха человѣческою волею; но грѣхъ прелюбодѣянія расторгаетъ этотъ союзъ, потому что есть прямое его отрицаніе. Мужъ, который сталъ для своей жены *однимъ изъ мужчинъ*, жена, которая стала для своего мужа *одною изъ женщинъ*, не суть уже и не могутъ быть въ глазахъ Церкви *мужемъ* и *женою* [2]).

[1]) Тамъ же, стр. 135—138.
[2]) Тамъ же, стр. 142—143.

Останавливаться на отношеніи разсматриваемыхъ исповѣданій къ таинству *священства,* послѣ того, что сказано было при разсмотрѣніи ученія Церкви объ этомъ таинствѣ, было бы излишне.

Полагаемъ, что приведенныхъ фактовъ совершенно достаточно для оправданія выводовъ, сдѣланныхъ изъ раньше поставленныхъ началъ. Изъ обзора этихъ фактовъ прежде всего видно, что для Римлянина, какъ и для протестанта, потеряла свое высокое значеніе молитва: утилитарный раціонализмъ разъединилъ человѣка съ его братьями и съ его Создателемъ. Для того и другаго утратили, далѣе, свой глубокій смыслъ таинства. Евхаристія, эта Божественная радость Церкви, это тѣлесное общеніе христіанина съ его Спасителемъ, одними какъ бы выпаренная, другими какъ бы пошушенная и овеществленная, обратилась въ тему для схоластическихъ преній о физическихъ атомахъ. Возложеніе рукъ, это освященіе земной Церкви, это пріобщеніе вѣрующаго къ Пятидесятницѣ учениковъ Христовыхъ, это вступленіе въ первый церковный чинъ, отброшенное реформатомъ и не понятое римляниномъ, обратилось въ ненужное прибавленіе къ крещенію. Іерархическое рукоположеніе (священство), основанное на самыхъ ясныхъ повеленіяхъ апостольскихъ, на самыхъ несомнѣнныхъ обычаяхъ первыхъ вѣковъ Церкви, исчезло у реформатовъ и сдѣлалось безсмыслицею у римлянъ, хотя послѣдніе и воображаютъ, что окончательно утвердили это таинство поставленіемъ папы. Наконецъ бракъ, обращенный реформатами въ временное сожительство, а римлянами въ обязательство совершенно внѣшнее, тѣми и другими въ равной степени опозоренный, не имѣетъ уже въ себѣ и слѣдовъ своей первоначальной святости. Если къ этому прибавить такія новшества, какъ введеніе въ символѣ filioque, превозглашеніе догмата о непорочномъ зачатіи Богородицы, лишеніе мирянъ чаши и

т. д., то получится ясное понятіе о томъ, до чего дошелъ религіозный Западъ послѣ того, какъ совершилъ смертельный грѣхъ братоубійства въ отношеніи къ православному Востоку, сохранившему въ своихъ нѣдрахъ чистоту богооткровеннаго ученія

Опечатки, искажающія смыслъ текста.

Страница	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
8	4 снизу	цѣнности	цѣльности
12	12 снизу	созданная	сознанная
49	9 снизу	существующаго	сосуществующаго
92	9 снизу	неорганиченномъ	неорганическомъ
99	14 снизу	неорганическая	органическое
	15 снизу	органическая	неорганическая
263	11 сверху	Медіоламномъ	Медіоланскимъ
294	14 сверху	однако	одиноко

Произведенія того-же автора.

Область дреговичей, какъ предметъ археологическаго изслѣдованія. 1886 г.

Научное значеніе археологическихъ раскопокъ, произведенныхъ въ системѣ р. Сулы въ роменскомъ уѣздѣ Полтавской губерніи. 1887 г.

Изъ археологической экскурсіи въ припетское полѣсье. 1890 г.

Вторая археологическая экскурсія въ припетское полѣсье. 1891 г.

Археологическія разысканія въ бассейнѣ р. Березины. 1892 г.

Формы погребальнаго обряда въ могильныхъ курганахъ Минской губерніи. Чтен. въ Историч. Общ. Нестора Лѣтописца, кн. IV и VI.

Покровскій могильникъ (Харьковской губерніи). 1895 г.

Къ вопросу о выработкѣ критерія для классификаціи кургановъ по типамъ. 1890 г.

О культурномъ воздѣйствіи Византіи на бытъ русскихъ славянъ въ курганную эпоху. 1902 г.

Замокъ князя Семена Олельковича и лѣтописный „Городецъ“ подъ Кіевомъ. Чтен. въ Историч. Общ. Нестора Лѣтописца, кн. V.

О крестѣ, которымъ, по словамъ находящейся на немъ надписи, преп. Сергій благословилъ кн. Димитрія на борьбу съ Мамаемъ. Труды VIII археологическаго съѣзда, т. III.

Мегалитическіе памятники Святой земли. (Рецензія на сочин. пр. А. А. Олесницкаго). 1896 г.

Происхожденіе и первоначальная исторія имени „Русь“. 1892 г.

Великій князь Кіевскій Святославъ Игоревичъ и историческое значеніе его богатырскихъ подвиговъ. 1888 г.

Владиміръ Святой, какъ политическій дѣятель. 1888 г.

Судебный процессъ пушкарей Могилевскаго королевскаго замка. 1886 г.

Палинодія Захаріи Копыстенскаго и ея мѣсто въ исторіи Западно-русской полемики XVI и XVII вв. 1883 г.

О значеніи Западно-русской богословско-полемической литературы конца XVI и начала XVII в. 1884 г.

Откуда пошло спасеніе славянорусскаго міра. 1896 г.

Вопросъ о паденіи Польши въ польской литературѣ.

Значеніе первыхъ славянофиловъ въ дѣлѣ уясненія идей народности и самобытности. 1894 г.

Религіозное состояніе Н. В. Гоголя въ послѣдніе годы его жизни. 1902 г.

Новѣйшая постановка въ наукѣ вопроса о южно-русскомъ сектантствѣ. (Вѣра и Разумъ).

Свѣдѣнія о движеніи южно-русскаго сектантства въ послѣдніе годы 1886 г.

О значеніи личности въ Исторіи. Памяти А. С. Пушкина. 1899 г.

Къ вопросу объ историческомъ призваніи русскаго народа. 1900 г.

Значеніе царствованія Александра III. 1895 г.

О высшемъ началѣ общественной нравственности.

Алексѣй Степановичъ Хомяковъ. Томъ первый:

Книга I. Молодые годы, общественная и научно-историческая дѣятельность Хомякова. 1902 г.

Книга II. Труды Хомякова въ области богословія. 1902 г.

О возстановленіи соборности въ русской церкви. 1905 г.

Объ отношеніи между церковью и государствомъ. 1906 г.

Критическій разборъ „Особаго мнѣнія“ проф. И. С. Бердникова о составѣ собора. 1906 г.

Духовенство и партійность въ политикѣ. 1907 г.

Манифестъ 17 октября въ историческомъ освѣщеніи. 1906 г.

Сперанскій и Карамзинъ, какъ представители двухъ политическихъ теченій въ царствованіе императора Александра I.

Что слѣдуетъ понимать подъ такъ называемымъ „разрывомъ“ русскаго интеллигентнаго общества съ народомъ. 1907 г.

Значеніе великой московской смуты въ общемъ ходѣ политическаго развитія до-Петровской Руси. 1908 г.

Начальная страница изъ древнѣйшей исторіи города Чернигова. 1909 г.

Военное дѣло у русскихъ славянъ въ эпоху ихъ выступленія на историческую арену. 1909 г.

Манифестъ 19 февраля въ историческомъ освѣщеніи. 1912 г.

Вопросъ о народности въ его научной постановкѣ. 1912 г.

Идеалогія отечественной войны. 1913 г.

Мистическій элементъ въ избраніи на престолъ Михаила Ѳеодоровича Романова. 1913 г.

Цѣна 2 руб.