Проф. В. Несмѣловъ.

НАУКА О ЧЕЛОВѢКѢ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

МЕТАФИЗИКА ЖИЗНИ
и
ХРИСТІАНСКОЕ ОТКРОВЕНІЕ.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

ИСПРАВЛЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ.

Центральн. Библиотека
Высш. Университетска №1
П Б Б. ж. д.

КАЗАНЬ.
Центральная типографія.
1906.

Отъ Казанскаго духовно-цензурнаго Комитета при Казанской духовной академіи печатать разрѣшается. Членъ Комитета, проф. Пав. Юнгеровъ. 1 октября 1905 года.

Есть что-то особенное въ содержаніи христіанства, что существенно близко соприкасается съ интимной жизнію человѣческаго духа и непосредственно затрогиваетъ самые глубокіе интересы его. И есть что-то особенное въ самомъ человѣкѣ, что властно двигаетъ его волю и мысль въ направленіи идеальнаго міра и заставляетъ его идти туда, откуда пришло христіанство. Конечно, онъ можетъ идти *туда* по другой дорогѣ и можетъ никогда не встрѣтиться съ христіанствомъ. Но есть какой-то путь, на которомъ онъ не можетъ не встрѣтиться съ христіанствомъ, и если только дойдетъ до него, то не можетъ не включить его въ кругъ своихъ размышленій и не можетъ не согласиться съ его истиной. Мы хотимъ опредѣлить этотъ путь,—*хотимъ выяснить тѣ положительныя основанія, которыя позволяютъ языческому уму человѣка усвоить себѣ содержаніе христіанской проповѣди и принять христіанство въ качествѣ религіи.*

Изслѣдованіе этихъ основаній необходимо для правильнаго пониманія христіанства и для составленія правильнаго сужденія о немъ. Если тѣ основанія, на которыхъ утверждается вѣра въ истину христіанства, представляютъ изъ себя достовѣрныя познанія безспорныхъ фактовъ, то и вѣра въ истину христіанства окажется не только логически возможной вѣрой, и даже не только научно-состоятельной вѣрой, но именно *вѣрой истинной*. Если же эти основанія окажутся простыми догадками и соображеніями человѣческой мысли, да къ тому же еще догадками и соображеніями по поводу такихъ фактовъ, которые на самомъ дѣлѣ *непонятны* для мысли, то вѣра въ истину христіанства, психологически вполнѣ возможная, для научно-критическаго мышленія однако окажется прямо несостоятельной вѣрой. Въ силу этого, научное изслѣдованіе тѣхъ основаній, изъ которыхъ возникаетъ убѣжденіе въ истинѣ христіанства и на которыя конечнымъ образомъ опирается и самый

фактъ религіознаго отношенія къ нему, очевидно, представляетъ собою такую задачу, къ рѣшенію которой могутъ вполнѣ согласно идти какъ защитники христіанства, такъ и противники его, потому что съ рѣшеніемъ этой задачи они дѣйствительно могутъ придти или къ дѣйствительному оправданію христіанской вѣры, или къ полному ея разрушенію.

Собственно говоря, другого пути къ рѣшенію вопроса объ истинѣ или не истинѣ христіанства нѣтъ и не можетъ быть. Вѣдь это не оправданіе христіанства, когда *вѣра* въ его истину оправдывается *вѣрой* въ его божественное происхожденіе, а вѣра въ его божественное происхожденіе оправдывается *вѣрой* въ божество Іисуса Христа, а вѣра въ божество Іисуса Христа оправдывается *вѣрой* въ нѣкоторыя дѣла Его, какъ произведенія божественной силы, а вѣра въ божественное происхожденіе нѣкоторыхъ дѣлъ Іисуса Христа оправдывается *невозможностію объяснить ихъ иначе*. Изъ незнанія ничего другого не можетъ получиться, кромѣ незнанія.

Но это и не опроверженіе христіанства, когда путемъ разсудочнаго анализа нѣкоторыхъ христіанскихъ ученій стараются доказать ихъ немыслимость и эту немыслимость дѣлаютъ основаніемъ такого вывода, что будто эти ученія совершенно ложны. На самомъ дѣлѣ изъ такого основанія можетъ быть сдѣлано и совершенно другое заключеніе,—изъ него именно прямымъ путемъ можетъ быть выведено знаменитое положеніе Тертулліана: credo, quia absurdum est= я не въ состояніи этого понимать и *потому мнѣ приходится* въ это вѣровать. На это положеніе теперь уже привыкли смотрѣть, какъ на выраженіе слѣпого хотѣнія вѣрить. Но въ дѣйствительности оно можетъ выражать собою и *полное обоснованіе разумности* вѣры. Допустите только, что въ содержаніи христіанскаго вѣроученія находится достовѣрное познаніе нѣкоторой истины, и допустите, что съ содержаніемъ этого познанія органически связано содержаніе всѣхъ непостижимыхъ христіанскихъ ученій; тогда вѣра въ истину этихъ ученій окажется не только психологически естественной и логически возможной, но вѣрой разумной и вѣрой истинной; потому что отказаться отъ этой вѣры, если только дѣйствительно доказана внутренняя, органиче-

ская связь непостижимыхъ христіанскихъ ученій съ содержаніемъ достовѣрнаго познанія истины, для разсудочнаго мышленія такъ же невозможно, какъ невозможно для него считать достовѣрное познаніе истины за совершенное незнаніе ея.

Кажется, очень понятно, что и цѣли защиты христіанства, и цѣли опроверженія его необходимо должны направляться къ одному и тому же пункту. Необходимо требуется выяснить, *на чтò именно опирается вѣра въ истину христіанства*. Конечно, эта вѣра, какъ и всякая вообще человѣческая вѣра, несомнѣнно опирается на какое нибудь познаніе. Вѣдь если бы человѣкъ ограничился только логикой христіанскаго вѣроученія, то онъ и пришелъ бы только къ сознанію его непостижимости или просто немыслимости. А если бы онъ остановился только на мысли объ этой непостижимости, то онъ и нашелъ бы въ этой мысли основаніе не для своей вѣры, а только для своего невѣрія. Въ этомъ случаѣ онъ непремѣнно бы высказалъ такое положеніе: *такъ какъ я не въ состояніи этого понимать, то я не могу въ это и вѣрить*. И это положеніе было бы психологически вполнѣ естественно, потому что оно выражало бы собою дѣйствительное положеніе человѣческой мысли въ отношеніи христіанскаго вѣроученія, и логически оно было бы совершенно правильно, такъ какъ утвержденіе невозможности вѣры здѣсь прямо бы вытекало изъ своего дѣйствительнаго основанія—изъ невозможности мышленія. Поэтому, если человѣкъ сознаетъ и признаетъ полную непостижимость христіанскаго вѣроученія и, не смотря на это, всетаки утверждаетъ его истинность, то самый фактъ этого утвержденія ясно показываетъ, что у него есть какое-то познаніе, съ которымъ неразрывно связывается въ его мысли все содержаніе христіанскаго вѣроученія, и по силѣ этой именно неразрывной связи ему ужъ *необходимо приходится вѣрить* въ истину непостижимыхъ христіанскихъ ученій, хотя онъ и не въ состояніи ихъ понимать. Стало быть, какъ въ интересахъ защиты христіанства, такъ и въ цѣляхъ опроверженія его, одинаково необходимо выяснить и опредѣлить, что это за познаніе такое, которымъ опредѣляется вѣра въ истину христіанства, и насколько достовѣрно это познаніе? Въ случаѣ признанія

этого познанія вполнѣ достовѣрнымъ, необходимо далѣе выяснить и опредѣлить, какимъ образомъ содержаніе этого познанія связывается со всѣмъ содержаніемъ христіанскаго вѣроученія, и почему эта связь можетъ опредѣлять собою не только простое предположеніе мысли на счетъ возможной истинности христіанскаго вѣроученія, но и несомнѣнную увѣренность въ его дѣйствительной истинности?

Предлагая опытъ рѣшенія этихъ вопросовъ, мы не можемъ, конечно, задаваться такою цѣлью, какъ совершенное прекращеніе борьбы между вѣрой и невѣріемъ. Эта борьба вызывается такими причинами, которыя не имѣютъ къ наукѣ никакого отношенія и потому не могутъ быть устранены путемъ научнаго изслѣдованія. Мы имѣемъ въ виду болѣе скромную цѣль. Намъ хотѣлось бы установить такую точку зрѣнія на христіанство, на которой бы свободно могли стоять и вѣра и невѣріе, и съ которой бы они одинаково могли увидѣть въ содержаніи христіанскаго катехизиса не просто лишь искусственное сцѣпленіе какихъ-то непостижимыхъ текстовъ, а цѣльную и связную систему глубокихъ и великихъ ученій. Если, при такомъ взглядѣ на христіанство, вѣрующій человѣкъ найдетъ для себя возможность не только заучить на память все содержаніе катехизиса, но и открыть въ этомъ содержаніи дѣйствительное выраженіе своихъ дѣйствительныхъ вѣрованій, то это будетъ хорошо. И если невѣрующій человѣкъ, оставаясь при своемъ невѣріи, всетаки найдетъ для себя возможность, по крайней мѣрѣ, отнестись къ христіанству съ тѣмъ уваженіемъ, какого оно заслуживаетъ не только въ качествѣ истинной религіи, но и въ качествѣ истинной философіи жизни и духа, то въ крайнемъ случаѣ даже и это будетъ хорошо, хотя и не такъ хорошо.

I. Христіанское вѣроученіе и соблазны ума.

1. Дѣятельность I. Христа и появленіе христіанства. 2. Отношеніе христіанства къ іудейству и язычеству. 3. Іудео-языческая критика христіанскаго вѣроученія и рѣшительное отрицаніе христіанства. 4. Невольное подчиненіе іудейства и язычества живому слову христіанской проповѣди и существенное искаженіе христіанства. 5. Двойственное положеніе христіанскаго вѣроученія въ сознаніи самихъ христіанъ: основные догматы христіанской вѣры, какъ неразрѣшимыя проблемы мысли. 6. Проблема истины христіанскаго вѣроученія и необходимыя условія для научнаго рѣшенія этой проблемы.

1. Христіанство явилось въ мірѣ, какъ невѣроятное ученіе и непонятное дѣло. Многіе знали Іисуса Христа, какъ святого Учителя закона, и многіе знали Его, какъ великаго чудотворца, и нѣкоторые предполагали Его, какъ возможнаго царя іудейскаго, но Христа—Спасителя міра и Начальника новой жизни людей въ вѣчномъ царствѣ Божіемъ никто изъ людей не зналъ и никто даже не хотѣлъ знать, потому что никто изъ людей рѣшительно не понималъ Его чудной проповѣди объ этомъ невѣдомомъ царствѣ. Пока Онъ говорилъ о Божіемъ законѣ истинной жизни, люди *слушали Его*—по выраженію евангелія—*съ услажденіемъ и дивились ученію Его* (Мр. 11, 18; 12, 37; Лк. 4, 32); и когда Онъ напиталъ въ пустыни пять тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами, то напитавшіеся люди говорили между собою: *это истинно тотъ пророкъ, которому должно прійти въ міръ*, и не только они говорили это, но и порѣшили сдѣлать Его царемъ надъ собою (Іоан. 6, 14–15).

Но когда, въ отвѣтъ на эти домогательства своихъ послѣдователей, Христосъ сталъ говорить о Себѣ Самомъ, какъ объ истинномъ хлѣбѣ небесномъ, питающемъ человѣка въ жизнь вѣчную, то Онъ вызвалъ этимъ ученіемъ недоумѣніе и ропотъ среди іудеевъ; а когда Онъ объяснилъ неразумнымъ поборникамъ хлѣба и рыбы, что истинный хлѣбъ жизни есть собственное тѣло Его, которое Онъ добровольно отдаетъ за жизнь всего міра, то не одни только посторонніе слушатели, но и многіе ученики Его стали говорить другъ другу: *какія странныя слова! кто можетъ это слушать?*—и съ выраженіемъ этого недоумѣнія поспѣшили оставить своего учителя (Іоан. 6, 41—42, 51—52, 60—66). Ясное дѣло, что царство Божіе для этихъ людей заключалось только въ обиліи хлѣба и рыбы, а потому, хотя они и согласились было признавать Христа за того великаго пророка, которому, по ихъ ожиданіямъ, слѣдовало явиться въ міръ, однако отъ этого великаго пророка они на самомъ дѣлѣ всетаки ничего другого не ожидали, кромѣ хлѣба и рыбы (Іоан. 6, 31, 34). Поэтому, лишь только они замѣтили, что всѣ ихъ грубыя желанія и ожиданія не могутъ быть оправданы Христомъ, они тотчасъ же и отвернулись отъ Христа, потому что Онъ оказался для нихъ вовсе не тѣмъ пророкомъ, котораго они ожидали и котораго они дѣйствительно могли бы принять.

Правда, около Христа было двѣнадцать ближайшихъ учениковъ, которые не разставались съ Нимъ во все время Его проповѣднической дѣятельности, которые были слушателями всѣхъ Его поученій и свидѣтелями всѣхъ Его дѣлъ. И правда, что эти ближайшіе ученики и друзья Христа смотрѣли на Него именно такъ, какъ Онъ Самъ училъ о Себѣ, т. е., они признавали Его Христомъ—Сыномъ Божіимъ. Но того великаго дѣла, ради совершенія котораго явился Христосъ, они всетаки совершенно не понимали и въ дѣйствительности ходили за своимъ небеснымъ учителемъ только по несчастнымъ соображеніямъ плоти и крови. Ихъ болѣе всего поражала во Христѣ и привлекала къ Нему Его необыкновенная чудодѣйственная сила. Они много разъ видѣли на себѣ самихъ, что эта мощная сила во всякое время можетъ спасти ихъ отъ всякихъ бѣдъ и на морѣ и на землѣ, и они полагали, что

Христосъ можетъ употребить эту всемогущую силу не только на дѣла широкой благотворительности, но и для жестокой расправы съ тѣми людьми, которые захотѣли бы обойдтись съ ними не особенно привѣтливо (Лк. 9, 52—54). *На этомъ основаніи* они искренно вѣрили въ божественное назначеніе Христа, какъ *царя израилева*, и на основаніи этой вѣры своей они съ глубокимъ вниманіемъ прислушивались къ ученію Христа объ откровеніи въ людяхъ Божія царства. Они слушали и разспрашивали своего Учителя обо всемъ, что въ рѣчахъ Его относилось къ этому царству и что казалось имъ непонятнымъ. Но при всѣхъ объясненіяхъ Христа объ особой духовной природѣ Его царства (Лк. 17, 20—21), и объ исключительномъ способѣ открытія его (Іоан. 3, 3—17), и объ особыхъ условіяхъ жизни въ немъ (Мѳ. 18, 1—4; 20, 25 28), они все-таки до самой смерти Его представляли себѣ Божіе царство вовсе не тѣмъ, что оно дѣйствительно есть, и думали объ открытіи его вовсе не такъ, какъ оно дѣйствительно было открыто Христомъ.

Послѣ того, какъ извѣстное исповѣданіе апостола Петра ясно показало Іисусу Христу, что ученики Его усвоили себѣ совершенно вѣрный взглядъ на лице Его, Онъ прямо и открыто заговорилъ съ ними о томъ поразительномъ средствѣ, чрезъ которое имѣетъ осуществиться въ людяхъ вѣчное царство Божіе: *съ того времени*,—говоритъ евангелистъ,—*Іисусъ началъ открывать ученикамъ Своимъ, что Ему должно идти въ Іерусалимъ и много пострадать отъ старѣйшинъ и первосвященниковъ и книжниковъ, и быть убиту, и въ третій день воскреснуть* (Мѳ. 16, 21; Мр. 8, 31). И, въ отвѣтъ на эту поразительную рѣчь, тотъ же самый апостолъ, который только что предъ этимъ исповѣдалъ Христа Сыномъ Божіимъ, и ясное исповѣданіе котораго собственно и подало собою первый поводъ къ откровенной бесѣдѣ Христа объ истинной цѣли Его пришествія въ міръ, началъ прекословить своему учителю и выражать Ему свое человѣческое соболѣзнованіе и пожеланіе, чтобы въ дѣйствительности ничего такого не случилось, о чемъ говорилъ Христосъ (Мѳ. 16, 22). Спаситель, какъ извѣстно, отвѣтилъ ему: *отойди отъ Меня, сатана, ты Мнѣ соблазнъ*, но этимъ рѣшительнымъ отвѣтомъ своимъ Онъ

не вразумилъ апостоловъ, а только заставилъ ихъ на будущее время молчать и скрывать отъ Него свои тайныя мысли и недоумѣнія. Поэтому, когда послѣ чуднаго преображенія своего Онъ во второй разъ заговорилъ съ ними о томъ, что *Сынъ человѣческій преданъ будетъ въ руки человѣческія, и убьютъ Его, и въ третій день воскреснетъ*, то—по слову евангелиста—*они весьма опечалились* (Мѳ. 17, 22–23), потому что—по слову другого евангелиста—*они не поняли слова сего, и оно было закрыто отъ нихъ, такъ что они не постигли его, а спросить Его о семъ словѣ боялись* (Лук. 9, 45, срав. Мар. 9, 31—32). Но и безъ всякихъ вопросовъ съ ихъ стороны Христосъ ясно, конечно, видѣлъ рѣшительное непониманіе ими того великаго дѣла, ради совершенія котораго Онъ явился въ міръ, и зналъ о дѣйствительной причинѣ этого непониманія въ ихъ іудейскомъ представленіи Мессіи, какъ божественнаго устроителя земного царства израилева. Поэтому Онъ пощадилъ ихъ немощный умъ и пересталъ болѣе говорить съ ними о предстоящемъ концѣ своего земного служенія людямъ. Только предъ самымъ наступленіемъ Своихъ мучительныхъ страданій Онъ съ нѣжной заботливостію предупредилъ Своихъ учениковъ и апостоловъ: *вотъ, мы восходимъ въ Іерусалимъ, и совершится все написанное чрезъ пророковъ о Сынѣ Человѣческомъ, ибо предадутъ Его язычникамъ, и поругаются надъ Нимъ, и оскорбятъ Его, и оплюютъ Его, и будутъ бить, и убьютъ Его, и въ третій день воскреснетъ* (Лук. 18, 31–33, срав. Матѳ. 20, 18—19. Но и этого послѣдняго предупрежденія апостолы совершенно не поняли. Они чувствовали, что находятся наканунѣ великихъ и необычайныхъ событій, но что̀ именно ожидало ихъ божественнаго Учителя,—догадаться объ этомъ, не смотря на поразительно ясную рѣчь Христа, они рѣшительно были не въ состояніи (Лук. 18, 34). Это невѣдѣніе смущало и ужасало ихъ, такъ что, по выраженію евангелія, они *въ страхѣ* слѣдовали за Іисусомъ, когда Онъ въ послѣдній разъ восходилъ въ Іерусалимъ на Свои вольныя страданія и смерть (Мар. 10, 32), и всетаки они слѣдовали за Нимъ, слѣдовали не потому, что хотѣли раздѣлить съ Нимъ чашу Его великихъ страданій, а потому, что они твердо вѣрили въ царскую власть Его и въ скорое наступленіе

обѣщаннаго Имъ царства Божія (Лук. 19, 11). Они слѣдовали за Нимъ, помышляя о хорошихъ мѣстахъ для себя въ наступающемъ царствѣ Его (Матѳ. 20, 20-24; Марк. 10, 33—41; сравн. 9, 33—34).

Событія послѣднихъ дней въ земной жизни Іисуса Христа прошли съ поражающей быстротой и не оправдали собою земныхъ ожиданій Его апостоловъ. Торжественный входъ въ Іерусалимъ, когда народъ восторженно встрѣчалъ Іисуса, какъ *Сына Давидова,* какъ *Царя израилева* (Матѳ. 20, 9; Іоан. 12, 13; срав. Мар. 11, 10), вызвалъ собою послѣдній взрывъ страшной ненависти и злобы къ Нему со стороны книжниковъ и фарисеевъ, первосвященниковъ и старѣйшинъ іудейскихъ. Тотчасъ же послѣдовали зловѣщія предостереженія Христу (Матѳ. 21, 15, 16; Лук. 19, 38-39); а потомъ начались и рѣшительные заговоры противъ Него обезумѣвшихъ вождей народа, и явилось позорное предательство Іуды, и совершился беззаконный судъ синедріона съ произнесеніемъ заранѣе составленнаго приговора о смерти, и раздался наконецъ дикій вопль озвѣрѣвшей толпы: *кровь Его на насъ и на дѣтяхъ нашихъ, распни Его*! Язычникъ проконсулъ оказался выше и нравственнѣе, чѣмъ всѣ эти кровожадные блюстители закона Божія, на одно только и способные, чтобы неповинною кровію Божіихъ посланниковъ запечатлѣвать свое исконное неповиновеніе Богу (Матѳ. 23, 35—37). Пилатъ сразу догадался, что предъ нимъ стоитъ не какой нибудь злодѣй въ родѣ разбойника Вараввы, а невинная жертва людской ненависти, и язычникъ Пилатъ преклонился предъ нравственнымъ величіемъ іудея Іисуса (Матѳ. 27, 13—14; Мар. 15, 5) Но несчастный Пилатъ былъ римскій проконсулъ, т. е., человѣкъ обязанный отвѣчать предъ своимъ государемъ за спокойствіе ввѣренной ему провинціи. Поэтому, хотя онъ и употребилъ всѣ возможныя для него средства, чтобы спасти Іисуса отъ неповинной смерти, однако, замѣтивъ, что всѣ его попытки на самомъ дѣлѣ только увеличиваютъ смятеніе народа, онъ не рѣшился до конца отстаивать правды,—*и превозмогъ*, говоритъ евангелистъ, *крикъ народа и первосвященниковъ* (Лук. 23, 23).

Государственная политика римскаго правителя сдѣлала то, чего не могла допустить человѣческая совѣсть Пи-

лата. Изъ опасенія народнаго бунта Пилатъ предалъ Христа на распятіе, и торжествующіе враги съ чувствомъ злобной радости поспѣшили овладѣть своимъ неповиннымъ узникомъ. Они исполнили надъ Нимъ все то поруганіе, о которомъ Онъ заранѣе говорилъ ученикамъ своимъ: и осмѣяли Его, и оплевали Его, и избили Его, и распяли Его, и не оставили безъ поруганія даже самыхъ мученій Его на позорномъ крестѣ (Матѳ. 27, 27—44; Мар. 15, 16—32). Но Онъ смотрѣлъ на эту кровожадную толпу своихъ мучителей и скорбѣлъ только о невѣдѣніи ихъ (Лук. 23, 34). Ни одной укоризны человѣческому безсердечію, ни одной жалобы на человѣческое неправосудіе люди не услышали отъ Него. Съ кроткой молитвой о прощеніи враговъ своихъ Онъ перенесъ великій позоръ своихъ крестныхъ мученій, и пришла къ Нему благодѣтельная смерть, и Онъ сказалъ наконецъ: *совершилось* (Іоан. 19, 30)! Но въ цѣломъ мірѣ тогда еще не было ни единаго человѣка, который бы зналъ, за что собственно умеръ Христосъ, и что именно такое совершилось съ Его смертію.

Когда захватили Іисуса посланные Каіафой служители, апостолы оставили своего Учителя и въ страхѣ разбѣжались отъ Него (Матѳ. 26, 56; Мар. 14, 50). За Нимъ послѣдовали только два ученика—Петръ и Іоаннъ (Іоан. 18, 15), но Петръ страха ради іудейска трижды отрекся отъ Него и, въ минуту послѣдняго отреченія встрѣтивъ на себѣ печальный взглядъ Христа, съ горькими слезами стыда и раскаянія удалился домой (Лук. 23, 61—62). Остался одинъ Іоаннъ, который и провожалъ Христа и на мѣсто суда и на мѣсто казни и который видѣлъ въ этой позорной казни послѣдній конецъ всего дѣла Христа (Іоан. 20, 8—9). Однако, прошло всего только семь съ половиною недѣль со времени этого страшнаго событія, и вдругъ дѣло Христа, которое казалось совершенно поконченнымъ, неожиданно взволновало собою весь Іерусалимъ, и всю Іудею, и весь древній міръ.

По случаю іудейскаго праздника пятидесятницы въ Іерусалимѣ было огромное стеченіе народа, какъ изъ природныхъ іудеевъ, такъ и изъ прозелитовъ іудейства, со всѣхъ концовъ римской имперіи (Дѣян. 2, 9—11), и все это множество людей неожиданно увидѣло запуганныхъ апостоловъ Христа, которые, въ основательномъ страхѣ

за жизнь свою, старались прежде укрываться отъ зоркихъ глазъ іудейскихъ начальниковъ и которые теперь всенародно выступили съ убѣжденной проповѣдію о своемъ распятомъ Учителѣ: *твердо знай, весь домъ израилевъ, что Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, Котораго вы распяли* (Дѣян. 2, 36). Удивленные люди неожиданно услышали, что будто распятый, умершій и погребенный Іисусъ воскресъ отъ мертвыхъ и всякому человѣку, вѣрующему во имя Его, даруетъ прощеніе грѣховъ (Дѣян. 2, 32, 38). Это необычайное извѣстіе сразу же нашло себѣ не малое число вѣрующихъ и сразу же опредѣлило собою пламенную силу христіанской вѣры въ борьбѣ съ невѣріемъ. Вѣрующіе люди, по связи апостольской проповѣди съ дѣйствительнымъ фактомъ жизни и ученія, страданій и смерти Христа, принимали апостольскую проповѣдь не какъ *ученіе-толкованіе*, а какъ простое *сообщеніе-изложеніе* дѣйствительнаго факта, и потому предметомъ своей вѣры они собственно дѣлали не *содержаніе христіанской проповѣди*, а только *надежду своего вѣчнаго спасенія* во Христѣ. Люди же невѣрующіе, напротивъ, смотрѣли на апостольскую проповѣдь не какъ на изложеніе дѣйствительнаго факта, а какъ на простое человѣческое ученіе, хотя и составленное *по поводу* дѣйствительнаго факта, однако *въ высшей степени невѣроятное*, потому что ни одно положеніе апостольской проповѣди ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть оправдано въ приложеніи къ тому дѣйствительному факту, о которомъ говорила эта необычайная проповѣдь. Если апостолы говорили о Христѣ, какъ объ истинномъ Сынѣ Божіемъ, то всѣ люди, знавшіе Іисуса, знали Его не какъ Сына Божія, а какъ обыкновеннаго человѣка—сына бѣднаго галилейскаго плотника Іосифа (Іоан. 10, 30–33; 7, 27, 41; Матѳ. 13, 55–57); и если апостолы говорили о Христѣ, какъ о расторгнувшемъ узы смерти и сѣвшемъ одесную Бога Отца, то всѣ люди, своими глазами не видѣвшіе Воскресшаго, знали и могли говорить только о дѣйствительной смерти Его на крестѣ и о дѣйствительномъ погребеніи Его въ новомъ гробѣ Іосифа аримаѳейскаго. Слѣдовательно, содержаніе апостольской проповѣди стояло въ явномъ противорѣчіи съ тѣмъ, что каждому было извѣстно о Христѣ, какъ очевидный и безспорный фактъ, и что

каждымъ необходимо мыслилось о Христѣ, какъ очевидная и безспорная истина. Въ силу же этого рѣшительнаго противорѣчія, содержаніе апостольской проповѣди естественно казалось людямъ не просто только невѣроятнымъ, но прямо и несомнѣнно ложнымъ, *и апостолы по собственному опыту хорошо это вѣдали, что по всѣмъ доводамъ и соображеніямъ человѣческаго разума люди не должны были вѣрить ихъ проповѣди, потому что и сами-то апостолы долгое время не вѣрили тому, о чемъ пришлось имъ потомъ проповѣдывать людямъ.*

При жизни своего Учителя апостолы несомнѣнно признавали Его Христомъ—Сыномъ Божіимъ, но единственную цѣль Его пришествія въ міръ они видѣли и полагали только въ чувственномъ устроеніи славнаго царства израилева. А такъ какъ непредвидѣнная ими смерть Христа совершенно разрушила собою всѣ ихъ земныя ожиданія, то они были повергнуты этимъ въ крайнее смущеніе и рѣшительно не знали теперь, что имъ слѣдуетъ думать о своемъ распятомъ Учителѣ: *распяли Его*,—говорили эммаусскіе путники,—*а мы было надѣялись, что Онъ есть тотъ, который долженъ избавить израиля* (Лк. 24, 20–21). Это разочарованіе ясно показываетъ, что какихъ нибудь другихъ надеждъ въ отношеніи Христа апостолы совершенно не питали въ себѣ, и потому создать какое нибудь особое представленіе объ истинномъ дѣлѣ Христа они совершенно не могли. Единственное дѣло, ради котораго, по ихъ мнѣнію, слѣдовало явиться Христу,—это лишь осуществленіе іудейской мечты ихъ о желанномъ избавленіи израиля. Независимо отъ этой мечты своей они вовсе не думали о Христѣ, и даже на собственное ученіе Спасителя объ истинномъ дѣлѣ Его они не только не обращали никакого вниманія, но и прямо относились къ этому ученію отрицательно, такъ какъ это ученіе совершенно не мирилось съ ихъ іудейскимъ представленіемъ о Христѣ, и потому никакого смысла въ этомъ ученіи они совершенно не находили. Поэтому, когда нѣкоторыя женщины, ходившія помазать мvромъ тѣло Іисусово, пришли и разсказали одиннадцати апостоламъ, что онѣ видѣли пустой гробъ Христа и около гроба двухъ свѣтоносныхъ мужей, которые объявили имъ о воскресеніи Спасителя и которые при этомъ напом-

нили имъ, что такъ еще при жизни своей говорилъ и Самъ Христосъ, то апостолы, конечно, не могли не вспомнить извѣстныхъ рѣчей Христа, и всетаки,—говоритъ евангелистъ,—*показались имъ слова* мѵроносицъ *пустыми, и они не повѣрили имъ* (Лук. 24, 11). Правда, апостолъ Петръ, взволнованный необычайнымъ извѣстіемъ, тотчасъ же побѣжалъ ко гробу Христа и нашелъ его дѣйствительно пустымъ, но это обстоятельство, по слову евангелія, только *удивило* апостола (Лук. 24, 12), мысли же о воскресеніи Христа онъ при этомъ не только не имѣлъ, но совсѣмъ даже и не допускалъ этой мысли. Объ этомъ очень ясно и выразительно говоритъ скептическое отношеніе апостоловъ къ извѣстному разсказу эммаусскихъ путниковъ, которые вечеромъ того же самаго великаго дня прибѣжали изъ Эммауса и возвѣстили апостоламъ, что Христосъ дѣйствительно воскресъ, что они видѣли Его, и шли съ Нимъ, и разговаривали, и сидѣли съ Нимъ вмѣстѣ за вечернимъ столомъ, и апостолы,—говоритъ евангелистъ,—выслушавъ этотъ разсказъ, *имъ не повѣрили* (Мар. 16, 13).

Въ отвѣтъ на это рѣшительное невѣріе учениковъ и друзей своихъ, все въ одинъ и тотъ же первый день своего воскресенія отъ мертвыхъ, Христосъ одновременно явился бывшимъ вмѣстѣ десяти ученикамъ своимъ, при отсутствіи одиннадцатаго апостола Ѳомы, и ученики, по слову евангелиста, *обрадовались, увидѣвъ Господа* (Іоан. 20, 19–20). Но когда пришелъ къ нимъ Ѳома, и они возвѣстили ему о воскресеніи Спасителя, то Ѳома отнесся къ этому извѣстію съ выраженіемъ полнѣйшаго недовѣрія: *если*,—говорилъ онъ,—*не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей, и не вложу перста моего въ раны отъ гвоздей, и не вложу руки моей въ ребра Его, не повѣрю* (Іоан. 20, 25). Ѳома, разумѣется, нисколько не думалъ, что апостолы обманываютъ его, и онъ, разумѣется, нисколько не отвергалъ, что апостолы дѣйствительно видѣли Господа, но только фактъ этого дѣйствительнаго видѣнія ему казался недостаточнымъ для того, чтобы доказывать собою дѣйствительное воскресеніе Христа. Въ качествѣ глубокаго скептика, Ѳома, очевидно, разсуждалъ такимъ образомъ, что апостолы несомнѣнно видѣли и слышали, какъ живой Хри-

стосъ стоялъ передъ ними и даже разговаривалъ съ ними, но это могло имъ только *почудиться* и *привидѣться*, на самомъ же дѣлѣ этого могло и не быть. Вотъ если бы апостолы не только видѣли Христа и слышали голосъ Его, но и осязали Его, тогда было бы несомнѣнно, что предъ ними стояло не привидѣніе, а живой человѣкъ. Но такъ какъ этотъ живой человѣкъ могъ быть какимъ нибудь искуснымъ обманщикомъ, захотѣвшимъ представить собою Христа, чтобы посмѣяться надъ бѣдными апостолами, то слѣдовало не просто лишь осязать его, но осязать именно раны у него на рукахъ отъ пригвожденія ко кресту и рану у него въ ребрахъ отъ прободенія копьемъ, потому что этихъ смертельныхъ ранъ изъ-за пустой забавы надъ бѣдными учениками Христа никакой обманщикъ себѣ не сдѣлаетъ, и слѣдовательно—присутствіе этихъ ранъ было бы рѣшительнымъ доказательствомъ, что явившійся апостоламъ живой человѣкъ воистину былъ воскресшій Христосъ.

Такія скептическія рѣчи Ѳомы поколебали собою вѣру апостоловъ. Они дѣйствительно только *видѣли* Господа, и хотя явившійся имъ Господь *показывалъ* имъ руки и ноги свои, но они всетаки лишь *смотрѣли* на Его руки и ноги, а не осязали ихъ (Іоан. 20, 19—20), и поэтому скептическія соображенія апостола Ѳомы естественно привели ихъ въ немалое смущеніе. Объ этомъ смущеніи прямо и говорятъ евангелисты въ своемъ замѣчательномъ разсказѣ о слѣдующемъ явленіи Христа. Когда въ осьмой день по воскресеніи своемъ Христосъ явился всѣмъ одиннадцати апостоламъ и бывшимъ съ ними еще нѣкоторымъ другимъ ученикамъ своимъ, то *они*,—говоритъ евангелистъ, —*смутившись и испугавшись подумали, что видятъ духа* (Лук. 24, 37), т. е., они подумали то самое, что именно казалось апостолу Ѳомѣ относительно первыхъ явленій Христа въ первый день по Его воскресеніи. Поэтому, въ отвѣтъ на смущеніе и недовѣріе своихъ учениковъ, Спаситель и предложилъ имъ то самое доказательство, какого домогался апостолъ Ѳома: *что смущаетесь и для чего такія мысли входятъ въ сердца ваши! Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои, это Я Самъ; осяжите Меня и разсмотрите, ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите*

у Меня (Лук. 24, 38—39, срав. Мар. 16, 14),—и обращаясь лично къ виновнику смущенія и невѣрія апостолу Ѳомѣ, Онъ добавилъ: *подай перстъ твой сюда, и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи въ ребра Мои, и не будь невѣрующимъ, но вѣрующимъ* (Іоан. 20, 26—27). Тогда апостолъ Ѳома убѣдился въ дѣйствительномъ воскресеніи Христа, но прежнее сомнѣніе его успѣло пустить такіе глубокіе корни, что другіе апостолы, по замѣчанію евангелиста, *отъ радости еще не вѣрили и дивились*, такъ что для убѣжденія ихъ въ томъ, что Онъ не привидѣніе, Спаситель принялъ отъ нихъ часть печеной рыбы и сотоваго меда и ѣлъ предъ ними (Лук. 24, 41—43).

Однако, разъ появившееся недовѣріе къ доказательной силѣ чувственныхъ впечатлѣній не могло уже быть уничтожено никакими чувственными доказательствами. Когда человѣкъ убѣждается относительно возможной обманчивости явленій *зрѣнія*, то это убѣжденіе его само собою переносится имъ на всякое показаніе *всякаго чувства*, и человѣкъ естественно начинаетъ думать объ однихъ только обманахъ чувствъ, т. е., ему невольно начинаетъ казаться такъ, что въ дѣйствительности, можетъ быть, еще и нѣтъ того, что представляется ему. Поэтому даже и такое поразительное доказательство, какъ принятіе Спасителемъ пищи, не вполнѣ убѣдило апостоловъ въ томъ, что предъ ними находился не духъ Христа, а Самъ живой Христосъ, умершій и воскресшій и тѣлесно явившійся имъ. Даже и послѣ этого доказательства они все еще продолжали сомнѣваться. Объ этомъ очень ясно говоритъ извѣстное повѣствованіе евангелиста о новомъ явленіи воскресшаго Христа въ предѣлахъ родной Ему Галилеи. Когда, послѣ великихъ событій въ Іерусалимѣ, апостолы пожелали возвратиться на родину, то по особому повелѣнію Господа, они собрались тамъ на одной изъ горъ галилейскихъ, и Христосъ снова явился имъ, и они,—говоритъ евангелистъ,—*увидѣвъ Его, поклонились Ему, а иные усумнились* (Матѳ. 28, 17).

Это сомнѣніе *иныхъ* ясно показываетъ, что никакое доказательство въ пользу дѣйствительности такого событія, которое противорѣчитъ установившемуся опыту и содержанію человѣческаго мышленія, въ дѣйствительности

Центральн. Библиотека
Моск. [illegible] №1

совершенно невозможно, потому что такое событіе, въ силу невозможности для человѣка мыслить его, ни въ какомъ случаѣ не можетъ утверждаться человѣкомъ въ качествѣ дѣйствительнаго событія. Если бы напримѣръ мы встрѣтили когда нибудь такого человѣка, о которомъ мы достовѣрно знаемъ, что онъ дѣйствительно умеръ и опущенъ въ могилу, то вѣдь мы не могли бы признать встрѣченнаго нами человѣка за того самаго, о которомъ мы достовѣрно знаемъ, какъ объ умершемъ, потому что въ такомъ случаѣ намъ пришлось бы отвергнуть дѣйствительный фактъ его смерти и погребенія. Но отвергнуть этотъ дѣйствительный фактъ мы могли бы лишь въ томъ единственномъ случаѣ, когда бы у насъ были какія нибудь основанія думать, что умершій человѣкъ на самомъ дѣлѣ былъ не умершимъ, а только находился въ состояніи глубокаго обморока, такъ что хотя мы и считали его умершимъ, однако думали это неправильно. Между тѣмъ, апостоламъ достовѣрно было извѣстно, что распятый Христосъ дѣйствительно умеръ и дѣйствительно погребенъ, и потому, видя Его живымъ предъ собой, они не могли, конечно, считать Его мертвымъ, но въ тоже самое время они всетаки не могли думать о Немъ и такъ, что будто Онъ на самомъ дѣлѣ не умеръ. При такихъ обстоятельствахъ, единственнымъ выходомъ изъ невозможности мышленія для нихъ могло служить только признаніе дѣйствительности воскресенія Христа отъ дѣйствительной смерти Его, но для этого признанія у нихъ должны были существовать такія основанія, по силѣ которыхъ мысль могла бы утверждать событіе воскресенія, какъ мыслимое,и допускать его, какъ дѣйствительно возможное, а такихъ основаній въ отношеніи умершаго Христа ученики Его въ содержаніи своихъ помышленій о дѣлѣ Его не имѣли и не могли имѣть.

Когда они сопутствовали Христу во время Его проповѣднической дѣятельности, то предъ ихъ глазами совершились три чудесныхъ оживленія дѣйствительно умершихъ людей—сына наинской вдовы (Лук. 7, 11—16), дочери Іаира (Мар. 5, 38—42) и четвородневнаго Лазаря (Іоан. 11, 39—45), и всѣ эти факты, не смотря на безусловное противорѣчіе ихъ необходимому порядку приро-

ды, не казались имъ обманами чувствъ, потому что дѣйствительное совершеніе этихъ фактовъ для нихъ было *совершенно понятно*. Они знали дѣйствительную обстановку, при которой совершились эти чудесные факты, и знали чудодѣйственную силу Христа, какъ дѣйствительную причину совершенія этихъ фактовъ, и наконецъ знали продолженіе земной жизни воскрешенныхъ людей, какъ дѣйствительную цѣль ихъ чудеснаго оживленія. Между тѣмъ, въ отношеніи своего умершаго Учителя они достовѣрно знали только одно, что Онъ дѣйствительно умеръ, и когда Онъ снова явился живымъ, то они совершенно не могли вообразить себѣ, *какъ* Онъ воскресъ, и *почему* Онъ воскресъ, и наконецъ *зачѣмъ* Онъ воскресъ. Событіе воскресенія Христова для нихъ оказывалось не просто только чудеснымъ, но и вдобавокъ еще совершенно немыслимымъ, т. е., неимѣющимъ для себя въ ихъ мышленіи совершенно никакого основанія и оправданія, т. е., никакого смысла. Вѣдь они не могли не замѣтить того, что явившійся имъ Христосъ въ дѣйствительности живетъ уже не въ тѣхъ физическихъ условіяхъ, въ какихъ Онъ жилъ до своей крестной смерти, и что Онъ уже болѣе не принадлежитъ нашему міру живыхъ, которому Онъ принадлежалъ до своего погребенія. Это обстоятельство необходимо должно было спутывать собою всѣ ихъ человѣческія соображенія и размышленія о посмертныхъ явленіяхъ Христа. Если бы даже они и захотѣли считать Его воскресшимъ отъ гроба, то предъ ними немедленно же возникъ бы неразрѣшимый вопросъ: какъ же можно считать воскресшимъ того человѣка, который на самомъ дѣлѣ не возвратился въ міръ живущихъ на землѣ, а существуетъ въ невѣдомыхъ условіяхъ какого-то другого міра? И если бы даже они и захотѣли ограничиться простымъ лишь утвержденіемъ факта воскресенія, какъ *непостижимаго* чуда, то предъ ними всетаки необходимо всталъ бы другой неразрѣшимый вопросъ: зачѣмъ же совершилось это непостижимое чудо, когда воскресшій Христосъ не возвратился въ прежнія условія жизни, и стало быть—по сужденію человѣческому, является живымъ и невѣдомо какъ, и невѣдомо зачѣмъ? Если бы Онъ воскресъ и явился среди іудеевъ, тогда всѣ бы увѣровали въ Него, и если бы Онъ устроилъ славное

царство израилево, тогда было бы совершенно понятно, что Онъ умеръ для того, чтобы воскреснуть, а воскресъ для того, чтобы возбудить всеобщую вѣру людей въ Его божественную силу, а вѣру эту Ему нужно было возбудить для прославленія имени Божія среди избраннаго народа Божія и даже до послѣднихъ земли. Тогда было бы очень ясно, что́ слѣдуетъ думать о чудѣ воскресенія Христа и что именно слѣдуетъ говорить о немъ. Но *такого* яснаго смысла въ воскресеніи Христа апостолы не находили и не могли находить, потому что, являясь имъ, Спаситель не являлся народу и объ устроеніи земного царства израилева никогда и ничего имъ не говорилъ. Другого же смысла въ воскресеніи Христа апостолы еще не знали, и пока они не знали этого смысла, они естественно мучились въ сомнѣніяхъ и недоумѣніяхъ и даже впадали въ рѣшительное невѣріе, потому что не могли они мыслить безцѣльнаго чуда, потому что, по ихъ человѣческимъ соображеніямъ, если ужъ Христу не угодно было возвратиться къ нимъ въ прежнія условія жизни, то и воскресать Ему было не зачѣмъ. И однако, прошло всего только семь съ половиною недѣль послѣ крестной смерти Христа, и эти самые люди, которые недоумѣвали и сомнѣвались, колебались въ вѣрѣ и прямо не вѣрили, властнымъ словомъ пламеннаго убѣжденія заявили міру о дѣйствительномъ воскресеніи Христа и во множествѣ людей, никогда прежде даже и не слышавшихъ объ имени Христа, вызвали несокрушимую вѣру въ истину ихъ проповѣди.

Какъ могло осуществиться въ людяхъ это поразительное чудо вѣры?

Очевидно, такъ же точно, какъ оно осуществилось и въ умѣ апостоловъ. Евангелистъ Іоаннъ говоритъ о себѣ самомъ и о другихъ апостолахъ, что изъ писаній они совершенно не знали о томъ, что *Христу надлежало воскреснуть отъ мертвыхъ* (Іоан. 20, 9), а потому они и размышляли только о чудной жизни и о кровавой смерти Христа, о воскресеніи же Его нисколько не думали и нисколько не ожидали этого чуда отъ своего распятаго Учителя. Поэтому, когда появились первыя извѣстія о дѣйствительномъ совершеніи этого неожиданнаго чуда, апо-

столы заговорили о *пустыхъ словахъ* благовѣстницъ и благовѣстниковъ, и когда открылись посмертныя явленія самого живого Христа, апостолы заговорили о *привидѣніяхъ*. Они искали основаній невъ пользу вѣры, а только въ пользу невѣрія, и они дѣйствительно не вѣрили ни ушамъ своимъ, ни глазамъ своимъ, пока Христосъ—по выраженію евангелиста Луки—не *отверзъ имъ умъ къ уразумѣнію писаній* (Лук. 21, 45), и они уразумѣли наконецъ тайну царства Божія, какъ тайну Божія спасенія людей, и уразумѣли Самого Христа не какъ великаго учителя жизни и не какъ славнаго царя израилева, а какъ *истиннаго Бога—Спасителя міра*.

2. Идея спасенія, конечно, была извѣстна древнему міру, но извѣстна лишь въ томъ условно-ограниченномъ содержаніи, въ какомъ она сама собою возникаетъ изъ переживанія человѣкомъ разныхъ страданій жизни. Такъ какъ эти страданія для общей массы людей прежде всего и сильнѣе всего развиваются на почвѣ физическихъ лишеній, то совершенно понятно и совершенно естественно, что въ своемъ мышленіи спасенія общая масса людей всегда выходила, какъ и нынѣ выходитъ, изъ мышленія своихъ отношеній къ міру, и всегда приходила, какъ и нынѣ приходитъ, къ созданію представленія о желательной жизни въ мірѣ. Дѣло въ томъ, что человѣкъ находится въ зависимости отъ внѣшняго міра, и во многихъ фактахъ этой зависимости онъ не можетъ не видѣть прямой и рѣзкой угрозы своему существованію въ мірѣ. Такія явленія, напримѣръ, какъ голодъ и холодъ, засуха и ливень, моровыя повѣтрія и смертоносныя войны, да и весь вообще огромный міръ бездушныхъ стихій физической природы и безумныхъ страстей человѣческихъ, непрерывно развертываютъ предъ человѣкомъ постоянную возможность его погибели и, подавляя человѣка ужасомъ смерти, естественно и необходимо заставляютъ его думать о спасеніи своемъ. Но, думая о спасеніи лишь въ силу мучительнаго чувства ужаса смерти, человѣкъ ужъ естественно, конечно, и полагаетъ свое спасеніе въ одномъ только сохраненіи своей жизни путемъ устраненія отъ нея всѣхъ

тѣхъ опасностей, которыя неминуемо заставляютъ его болѣзненно трепетать за жизнь.

Это элементарное содержаніе идеи спасенія вполнѣ ясно и точно опредѣляетъ собою узко-практическое значеніе и приложеніе этой идеи. Какъ возникаетъ она только по наличнымъ условіямъ человѣческой жизни въ наличныхъ предѣлахъ физическаго міра, такъ и все значеніе ея непосредственно ограничивается только наличной жизнію человѣка и въ тѣхъ же самыхъ наличныхъ предѣлахъ міра. Поэтому идея спасенія въ смыслѣ достиженія жизни, свободной отъ всякихъ страданій и отъ страшнаго призрака смерти, фактически всегда выражаетъ собою *необходимую цѣль всей вообще произвольной дѣятельности человѣка*. Эта именно идея заставляетъ человѣка придумывать и отыскивать всякія средства, при помощи которыхъ онъ могъ бы спасти себя отъ страданій и отъ погибели и могъ бы достигнуть безпечальной жизни въ счастіи полнаго довольства собою самимъ и всѣмъ окружающимъ его міромъ. Стало быть, въ достиженіи этого счастія собственно и должно заключаться все состояніе спасенія по элементарному человѣческому понятію о немъ.

Для достиженія этого счастія прямо и непосредственно не требуется никакихъ другихъ условій, кромѣ точнаго познанія внѣшняго міра и умѣнія пользоваться имъ, а потому все содержаніе естественнаго мышленія о спасеніи само по себѣ, очевидно, не можетъ выходить изъ наличной сферы опытнаго мышленія и практической дѣятельности человѣка. Та самая нужда, которую испытываетъ человѣкъ, непосредственно опредѣляетъ собою и все содержаніе того спасенія, къ которому по необходимости долженъ стремиться человѣкъ. Непогода напримѣръ заставляетъ его думать объ убѣжищѣ, и, спасая себя отъ непогоды, онъ придумалъ устроить жилище себѣ. Голодъ заставляетъ его думать о хлѣбѣ, и, спасая себя отъ голодной смерти, онъ придумалъ дѣлать запасы хлѣба. Всякая вообще нужда необходимо заставляетъ человѣка искать возможнаго выхода изъ нея. И если бы только человѣкъ во всякое время и при всякой нуждѣ могъ подыскать для себя желательный выходъ, то все его понятіе о спасеніи цѣликомъ покрывалось бы тогда понятіемъ счастливой жизни, и все его

стремленіе къ спасенію выражалось бы только расширеніемъ опытныхъ знаній и накопленіемъ матеріальныхъ богатствъ, какъ необходимыхъ и дѣйствительныхъ средствъ къ устраненію всякой нужды и къ достиженію всякаго счастія. Но на самомъ дѣлѣ человѣкъ въ этомъ отношеніи былъ и остается совершенно безпомощнымъ.

Для того, чтобы дѣйствительно обезопасить себя отъ всякихъ страданій и обезпечить себѣ довольную жизнь, человѣку необходимо заранѣе предвидѣть всякія событія въ мірѣ: когда будетъ дождь, и когда будетъ засуха, когда забушуетъ буря, или случится наводненіе, или произойдетъ пожаръ, или придетъ какая нибудь эпидемія, словомъ—необходимо узнать весь міръ бытія во всей суммѣ и во всемъ ходѣ его явленій, значитъ—необходимо обладать *всевѣдѣніемъ*. И этого мало. Для того, чтобы обезопасить себя отъ всякихъ страданій и отъ возможной погибели, человѣку нужно не просто только предвидѣть весь ходъ всѣхъ будущихъ явленій міра, а нужно еще имѣть власть распоряжаться этимъ ходомъ по собственной волѣ,—имѣть власть напр. приказать бурѣ утихнуть, и пожару перестать, и всякой эпидеміи исчезнуть съ лица земли, значитъ—нужно обладать *всемогуществомъ*. Между тѣмъ, человѣкъ не обладаетъ ни всевѣдѣніемъ, ни всемогуществомъ а потому всѣ его великіе и малые успѣхи въ области внѣшней культуры, развивая и усиливая въ немъ инстинктивную жажду жизни и жажду счастія, этимъ самымъ въ дѣйствительности только увеличиваютъ для него мѣру его страданій. Каждымъ шагомъ своего культурнаго развитія онъ естественно укрѣпляется въ надеждѣ своей на дѣйствительное обезпеченіе себѣ довольной жизни и каждый успѣхъ свой по этому обезпеченію онъ естественно переживаетъ, какъ побѣдное торжество свое надъ многочисленными угрозами его существованію въ мірѣ. Но достаточно для него одной только потери его имущества, чтобы сразу же уничтожилось все мирное довольство его, и чтобы онъ снова увидѣлъ для себя тяжелую долю страданій съ призракомъ мучительной смерти. Стало быть, въ результатѣ всѣхъ его заботъ по совершенію имъ своего физическаго спасенія въ дѣйствительности оказывается для него только печальная возможность двойного трепета—за жизнь свою

и за свое имущество, и человѣкъ по горькому опыту знаетъ, что эта печальная возможность во всякое время, нежданно и негаданно, можетъ сдѣлаться для него роковою дѣйствительностію.

Въ пріобрѣтеніи этого опыта заключается основной моментъ къ дальнѣйшему развитію естественнаго мышленія о спасеніи. Такъ какъ дѣло спасенія, какъ собственное дѣло человѣческой мысли и силы, въ дѣйствительности оказывается невозможнымъ, то этимъ самымъ оно уже признается дѣломъ *сверхчеловѣческимъ*, а въ силу этого признанія *идея спасенія выступаетъ изъ опытной сферы разсудочно-практическихъ соображеній человѣка и переносится въ особую сферу религіознаго мышленія съ особой практикой религіозныхъ отношеній къ Богу*. Необходимость этого переноса сама собою опредѣляется тѣми условіями, которыя необходимы для совершенія спасенія, т. е., условіями всевѣдѣнія и всемогущества, потому что, съ точки зрѣнія общечеловѣческаго сознанія и мышленія, эти условія всегда находятся въ распоряженіи одного только Бога. Богъ именно ясно и точно видитъ все будущее, и потому, если бы только было угодно Ему, Онъ всегда бы могъ удержать человѣка отъ такихъ предпріятій, исполненіе которыхъ можетъ привести человѣка къ какому нибудь несчастію. И Богъ имѣетъ всемогущую волю, а потому, если бы только было угодно Ему, Онъ всегда бы могъ устранить или измѣнить тѣ явленія въ мірѣ, которыми несется человѣку вѣрная гибель. Это размышленіе о Богѣ вполнѣ ясно и точно указываетъ человѣку, гдѣ именно слѣдуетъ искать ему своего спасенія отъ бѣдъ: спасти его можетъ одинъ только Богъ. Но такъ какъ *возможность спасти* человѣка, разумѣется, нисколько еще не обязываетъ Бога *на самомъ дѣлѣ спасать* его, то и *знаніе* объ этой возможности само по себѣ, очевидно, еще не даетъ человѣку никакихъ основаній къ тому, чтобы онъ и на самомъ дѣлѣ могъ возлагать на Бога *надежду* своего спасенія. Поэтому основанія этой надежды ему еще нужно создать, и онъ обыкновенно создаетъ ихъ путемъ суевѣрнаго искаженія своихъ религіозныхъ отношеній къ Богу.

По существу своего религіознаго сознанія, человѣкъ естественно представляетъ себѣ Бога, какъ верховнаго

зрителя, предъ лицемъ котораго протекаютъ всѣ событія міра и совершается вся жизнь человѣка. Въ силу этого представленія, по требованіямъ религіознаго чувства, онъ естественно выступаетъ на служеніе Богу въ благоговѣйномъ почитаніи вездѣсущей силы Его. Это именно безкорыстно—чистое служеніе Богу онъ и дѣлаетъ основаніемъ надежды своей на спасительную Божію помощь ему въ достиженіи имъ своего спасенія. Онъ думаетъ, что если онъ служитъ Богу, то этимъ самымъ онъ ужъ будто бы и *заслуживаетъ* того, чтобы Богъ оказывалъ ему свое всемогущее покровительство, такъ что весь вопросъ о спасеніи, въ области естественно-религіознаго мышленія, въ сущности прямо сводится къ вопросу о томъ, чѣмъ бы особенно можно было *угодить* Богу, чтобы *навѣрное заслужить* себѣ Его богатыя милости. Это грубое искаженіе религіознаго сознанія и религіознаго чувства само собою возникаетъ изъ ложнаго переноса въ область религіи такого понятія о спасеніи, которое на самомъ дѣлѣ не имѣетъ къ религіи никакого отношенія. Религіозное сознаніе непосредственно указываетъ человѣку только на дѣйствительную цѣль его существованія въ мірѣ, а человѣкъ невольно подмѣняетъ эту дѣйствительную цѣль такими цѣлями жизни, которыя необходимо являются желательными для него по условіямъ его существованія въ мірѣ. Въ силу же этой подмѣны дѣйствительной цѣли бытія желательными цѣлями жизни, въ жизни и сознаніи человѣка неизбѣжно возникаетъ роковое перемѣщеніе точекъ зрѣнія съ перестановкой основаній религіознаго мышленія. Вмѣсто того, чтобы согласовать свою ограниченную волю съ вѣчною волею Бога, человѣкъ пытается, наоборотъ, Божію волю привести въ согласіе съ своею человѣческою волей, и вмѣсто того, чтобы согласовать свои желанія съ основнымъ содержаніемъ своего мышленія о Богѣ, онъ пытается, наоборотъ, все содержаніе своего мышленія о Богѣ вывести изъ условнаго содержанія своихъ невольныхъ желаній. Вслѣдствіе же этого религія необходимо превращается у него въ простое орудіе къ достиженію его желаній, и *естественный переносъ* идеи физическаго спасенія на почву религіи необходимо выражается у него только *измышленіемъ сверхъестественнаго способа* къ достиженію чисто физическихъ инте-

ресовъ и цѣлей жизни. Онъ отыскиваетъ въ религіи разныя средства къ умилостивленію Бога и, вѣрою въ дѣйствительность изобрѣтенныхъ имъ средствъ, предъявляетъ Богу желанія свои, чтобы всемогущій и всевѣдущій Богъ устранилъ отъ него всякія опасности и освободилъ его отъ всякихъ страданій, чтобы Онъ сохранилъ его цѣлымъ и невредимымъ и помогалъ бы ему въ пріобрѣтеніи всякихъ матеріальныхъ средствъ, полезныхъ и необходимыхъ ему для успѣшнаго созданія и прочнаго обезпеченія матеріально-блаженной жизни.

Человѣкъ уклоняется отъ почвы религіознаго сознанія и думаетъ не о томъ, *что́ онъ есть и чѣмъ бы онъ долженъ быть*, а исключительно о томъ, *что́ онъ имѣетъ, и чѣмъ онъ владѣетъ, и въ какой бы обстановкѣ ему хотѣлось существовать*. Онъ судитъ о себѣ съ точки зрѣнія своего положенія въ мірѣ, и эта самая точка зрѣнія имъ переносится въ область религіи. Поэтому совершенно понятно, что даже вѣра въ безсмертіе человѣческаго духа имѣетъ для него значеніе лишь въ томъ отношеніи, что она можетъ обосновывать собою слѣпую вѣру его въ *будущее* измѣненіе его положенія въ мірѣ. Поскольку онъ не находитъ счастья въ своей наличной жизни, онъ переноситъ мечту о счастіи въ свою будущую жизнь и при томъ переноситъ эту мечту съ тѣмъ самымъ представленіемъ счастія, какое чаруетъ его въ условіяхъ его наличной жизни. Себя самого онъ представляетъ и желаетъ видѣть такимъ, какимъ онъ теперь существуетъ, и отъ будущаго міра ничего другого не ожидаетъ, кромѣ неполученной награды себѣ за свое служеніе Богу. Онъ желаетъ вѣрить и вѣрою поддерживаетъ надежду свою, что въ предѣлахъ загробнаго міра Богъ воздастъ ему по дѣламъ его и создастъ ему такую прекрасную обстановку, въ которой онъ не увидитъ болѣе страданій и смерти, а будетъ вѣчно жить и вѣчно наслаждаться всякими удовольствіями [1]).

---

[1]) Въ *Книгахъ о вѣрѣ* св. Ѳеофила антіохійскаго (кн. II, гл 36) приводится одинъ характерный отрывокъ изъ Сивиллиныхъ книгъ, которымъ прекрасно выражается значеніе физическихъ мотивовъ въ религіозномъ мышленіи будущей жизни: „почитающіе истиннаго и вѣчнаго Бога,—поучала Сивилла,—получатъ себѣ въ наслѣдіе вѣчную жизнь и *будутъ вѣчно обитать въ прекрасномъ райскомъ саду и питаться*

На этой ступени религіознаго самообольщенія даже и въ настоящее время стоитъ огромное множество людей, живущихъ суевѣріемъ естественныхъ религій. До появленія же христіанской проповѣди на этой ступени религіознаго самообольщенія стояло почти все древнее человѣчество какъ въ предѣлахъ языческаго, такъ и въ предѣлахъ іудейскаго міра. Люди имѣли религію, потому что думали о спасеніи своемъ. Но, понимая свое спасеніе, какъ естественный результатъ своихъ же собственныхъ заслугъ предъ Богомъ, они могли заботиться и дѣйствительно заботились только о томъ, чтобы навѣрное узнать Божію волю и навѣрное опредѣлить, что̀ именно пріятно Богу и что̀ непріятно Ему, чѣмъ можно угодить Богу и чѣмъ прогнѣвать Его. Это полезное знаніе во всей полнотѣ сообщалось человѣку его религіей, и потому ради достиженія своего спасенія человѣкъ естественно старался о томъ, чтобы по возможности исполнить всѣ предписанія своей религіи. Если это стараніе до нѣкоторой степени удавалось ему, онъ, подобно заносчивому фарисею въ извѣстной притчѣ Христа (Лук. 18, 10—12), готовъ былъ до мельчайшихъ подробностей высчитать предъ Богомъ всѣ свои воображаемыя заслуги и за каждую изъ этихъ заслугъ готовъ былъ потребовать отъ Бога достойной награды себѣ.

сладкимъ хлѣбомъ съ звѣзднаго неба“.—На низшей ступени религіознаго развитія это представленіе будущей жизни является *общечеловѣческимъ*, и потому оно легко уживается со всякой религіей. Оно существовало въ іудействѣ и въ язычествѣ, можетъ существовать и въ христіанствѣ. Но всего рѣзче слѣпая наклонность къ этому представленію выразилась въ іудействѣ. Священныя книги евреевъ глухо упоминаютъ только объ адѣ и рѣшительно ничего не говорятъ о будущемъ раѣ. И однако же еврей нисколько не задумался надъ великой тайной этого замѣчательнаго молчанія своихъ священныхъ книгъ и создалъ себѣ такое представленіе рая, которое ничѣмъ существенно не отличается отъ представленія языческой Сивиллы. Въ *третьей книгѣ Ездры II, 18—19* неизвѣстный апокалиптикъ сообщаетъ отъ лица Божія такое откровеніе: „Я пошлю тебѣ въ помощь рабовъ Моихъ—Исаію и Іеремію, по совѣту которыхъ *Я освятилъ и приготовилъ тебѣ двѣнадцать деревъ, обремененныхъ различными плодами, и столько же источниковъ, текущихъ молокомъ и медомъ, и семь горъ величайшихъ, произращающихъ розу и лилію, чрезъ которыя исполню радостію сердца сыновъ твоихъ*“.— Не трудно догадаться, какъ понимали евреи ученіе своихъ великихъ пророковъ.

Если же ему приходилось нарушать предписанія своей религіи, то онъ чувствовалъ себя виновнымъ предъ Богомъ; но, опираясь на внѣшне-юридическій характеръ своихъ отношеній къ Богу, онъ боялся при этомъ одной только *немедленной* кары за грѣхъ и потому просилъ Бога только объ одномъ, чтобы Онъ подождалъ карать, чтобы Онъ далъ виновному человѣку возможность *искупить* свой грѣхъ или будущимъ избыткомъ своихъ добродѣтелей, или ужъ, въ крайнемъ случаѣ, избыткомъ имѣній своихъ.

Такъ разсуждали іудеи и язычники, такъ разсуждали и сами апостолы Христа, пока не уразумѣли они тайны дѣла Его. Они такъ же думали, какъ и всѣ прочіе люди, что если ужъ кто можетъ спастись, то прежде всѣхъ, разумѣется, богачи (Матѳ. 19, 23–25), потому что, въ случаѣ какой нибудь тяжкой провинности, богачъ всегда можетъ принести Богу такія крупныя жертвы, о какихъ бѣдный человѣкъ даже и подумать не смѣетъ. И они такъ же думали, какъ и всѣ прочіе люди, что если они оставили ради ученія Христа свои домы и семейства и отложили всякую заботу о своемъ имуществѣ, то при устроеніи царства израилева Христосъ ужъ обязанъ былъ принять это обстоятельство въ свое особенное вниманіе и непремѣнно долженъ былъ наградить ихъ за это (Матѳ. 19, 27). Вѣрные сыны своего народа и времени, *они настолько далеко стояли отъ христіанства, что по всему складу своихъ религіозныхъ представленій, желаній и стремленій могли быть только искренними врагами его*, и потому именно, когда они сдѣлались его проповѣдниками, то естественно оказались ненавистными врагами въ глазахъ всего своего народа и всего древняго міра.

Конечно, священныя книги іудеевъ заключаютъ въ себѣ не мало весьма важныхъ предпосылокъ къ существенному содержанію христіанской проповѣди. Но при естественно-языческомъ направленіи религіознаго мышленія все содержаніе учительныхъ и пророческихъ книгъ на самомъ дѣлѣ входило въ сознаніе евреевъ только примѣнительно къ физическому содержанію человѣческихъ желаній и стремленій, т. е. *примѣнительно къ языческому способу религіознаго мышленія*. Пророки несомнѣнно говорили, что ради полученія спасенія отъ Бога человѣку слѣдуетъ

измѣнить себя и сдѣлаться достойнымъ Божіей помощи. Еврей слушалъ это пророческое слово и помышлялъ въ умѣ своемъ, что *быть достойнымъ* Божіей помощи значитъ —*заслужить* себѣ эту помощь, и что если заслужить ее можно только измѣненіемъ себя, то это значитъ—нужно удерживать себя отъ всякихъ преступныхъ влеченій къ нарушенію буквы закона и стараться напротивъ о точномъ исполненіи всѣхъ повелѣній Бога. Еврей слушалъ пророческое слово и немедленно же переводилъ его на привычное содержаніе естественно-религіозныхъ представленій и вѣрованій. Поэтому вмѣсто того, чтобы въ своемъ мышленіи о спасеніи думать о себѣ самомъ, онъ, какъ и всякій язычникъ, думалъ только о своемъ положеніи въ мірѣ, и вмѣсто того, чтобы думать о своемъ оправданіи предъ Богомъ, онъ, какъ и всякій язычникъ, думалъ только о своихъ заслугахъ предъ Нимъ. Приспособляя пророческое ученіе о совершеніи спасенія къ своему понятію о физическомъ спасеніи, онъ естественно понималъ это ученіе въ духѣ своихъ національныхъ желаній и помышленій и потому совершенно искажалъ рѣчи библейскихъ пророковъ.

Пророки несомнѣнно говорили, что ради спасенія людей Богъ пошлетъ въ міръ предопредѣленнаго Спасителя-Мессію, который именно и дастъ человѣку оправданіе предъ Богомъ и совершитъ дѣло спасенія людей. Еврей вѣрилъ пророческому слову и ожидалъ появленія обѣщаннаго Мессіи, но, полагая свое *личное* спасеніе дѣломъ внѣшняго Божія содѣйствія, т. е., дѣломъ, ради исполненія котораго человѣку нужны только Божія сила и власть, онъ придумалъ для Мессіи общее дѣло еврейскаго народа —*дѣло спасенія израиля*, т. е., устроеніе земного еврейскаго царства, грозное отмщеніе всѣмъ врагамъ еврейскаго народа и желательное подчиненіе евреямъ всѣхъ народовъ земли. *Цѣлый народъ*, конечно, не можетъ *непосредственно* получить себѣ отъ Бога *такого* спасенія. Для совершенія его нуженъ особый посредникъ, особый носитель Божіей силы и помощи,—нуженъ славный царь и побѣдоносный вождь. Поэтому пророческая идея Мессіи въ мышленіи еврейскаго народа совершенно естественно отождествилась съ представленіемъ земного царя, который будетъ избранъ и освященъ Богомъ на совершеніе еврейскаго дѣла. Евреи

называли Мессію царемъ, и Божіимъ избранникомъ, и Божіимъ ангеломъ, и даже Божіимъ Сыномъ, но считали его простымъ человѣкомъ изъ колѣна Давидова; потому что дѣло Мессіи было дѣло *чисто-человѣческое,* и хотя по обстоятельствамъ времени это дѣло было необычайно трудно, однако для совершенія его всетаки ничего другого не требовалось, кромѣ *Божія содѣйствія.*

Спаситель отвергъ политическія мечты іудеевъ и, вмѣсто устроенія *царства израилева*, сталъ говорить людямъ о приближеніи *царства Божія.* Іудейскіе законники и книжники,какъ убѣжденные ревнители національной славы богоизбраннаго народа и вѣрные выразители его національныхъ желаній и стремленій, тотчасъ же обратили свое вниманіе на новаго Учителя, съ тайнымъ страхомъ стали прислушиваться къ каждому слову Его и съ тайной надеждой слѣдили за каждымъ движеніемъ Его. Въ началѣ проповѣднической дѣятельности Спасителя, оглушенные и увлеченные чудесной молвою о Немъ, они несомнѣнно питали въ себѣ нѣкоторую смутную надежду, что, можетъ быть, Онъ-то именно и есть желанный избавитель израиля. Эта надежда въ теченіе трехъ лѣтъ заставляла ихъ смиренно выслушивать рѣзкія обличительныя рѣчи Спасителя, и даже молчаливо относиться къ страшной для нихъ замѣнѣ Моисеева закона правды новымъ закономъ всепрощающей любви, и даже молчаливо выслушивать такія рѣчи Христа, которыя несомнѣнно заставляли ихъ внутренно содрогаться отъ смертельнаго ужаса. Когда напр. при исцѣленіи разслабленнаго въ Капернаумѣ Спаситель сказалъ больному: *прощаются тебѣ грѣхи твои,* то находившіеся при этомъ книжники ясно увидѣли, что присвоеніемъ себѣ власти прощенія грѣховъ Спаситель равняетъ Себя съ Богомъ; а такъ какъ, по ихъ іудейскимъ понятіямъ, Христосъ долженъ быть простымъ человѣкомъ, то они ясно увидѣли, что если даже Онъ и Христосъ, всетаки *Онъ богохульствуетъ.* И однако же ни одинъ изъ нихъ не рѣшился открыто заявить объ этомъ; по выраженію евангелистовъ, они только *помышляли* объ этомъ *въ сердцахъ своихъ* (Мар. 2, 5–7; Матѳ. 9, 2–3).

Но время шло, проповѣдническая дѣятельность Іисуса Христа постепенно расширялась, а для увѣренности

въ томъ, что Онъ—дѣйствительно тотъ самый желанный избавитель, пришествія котораго такъ страстно ожидалъ іудейскій народъ, никакихъ основаній не оказывалось. Напротивъ, внимательные книжники и фарисеи подмѣтили не мало такихъ поучительныхъ фактовъ, на основаніи которыхъ имъ было не трудно понять, что идея *царства Божія*, тождественная съ понятіемъ *царства небеснаго*, совсѣмъ не тождественна съ представленіемъ *царства израилева*, потому что въ ученіи Спасителя идея царства Божія явно выступаетъ, какъ идея всечеловѣческая. Такъ напр. при исцѣленіи слуги капернаумскаго сотника Спаситель прямо заявилъ окружавшему Его народу, что *многіе прійдутъ съ востока и запада и возляжутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствѣ небесномъ, а сыны царства извержены будутъ во тьму внѣшнюю* (Матѳ. 8, 11—12). Такое ученіе, разумѣется, не могло поддерживать собою іудейскихъ мечтаній о Мессіи и, стало быть, не могло поддерживать собою вѣры во Христа, какъ въ національнаго іудейскаго мессію. И всетаки вожди іудейскаго народа видимо продолжали еще колебаться въ своемъ сужденіи о Христѣ и попеременно приходили то къ тревожному сомнѣнію, то къ смутной надеждѣ. Въ состояніи сомнѣнія они естественно озлоблялись на Него, укоряли и преслѣдовали Его и даже покушались убить Его. Но съ появленіемъ хотя бы нѣкоторой тѣни надежды они снова обращались къ Нему и снова принимались *искушать* Его, т. е., просто старались выпытать у Него, кто же собственно Онъ, и къ чему же Онъ ведетъ свою дѣятельность, и чего же Онъ добивается. Это нерѣшительное положеніе окончательно выяснилось только въ самые послѣдніе мѣсяцы земной жизни Іисуса Христа. Въ праздникъ *обновленія храма* измученные и озлобленные долгимъ ожиданіемъ іудеи рѣшились наконецъ потребовать у Христа яснаго и опредѣленнаго отвѣта на ихъ тревожныя ожиданія: *долго ли Тебѣ держать насъ въ недоумѣніи? Если Ты Христосъ, скажи намъ прямо.* И Спаситель далъ имъ категорическій отвѣтъ: *Я сказалъ вамъ и вы не вѣрите... вы не изъ овецъ Моихъ* (Іоан. 10, 24—26).

Послѣ такого рѣшительнаго отвѣта не могло уже болѣе существовать никакихъ недоумѣній. Іудеи должны были наконецъ убѣдиться, что Спаситель дѣйствительно счита-

етъ Себя Христомъ, но только *не для нихъ*, потому что они имѣли о Христѣ совсѣмъ не такое понятіе, которое дѣйствительно раскрывалось древними пророками, и потому они ожидали къ себѣ совсѣмъ не того Христа, котораго дѣйствительно Богъ обѣщалъ прислать къ нимъ. Въ виду этого открытія имъ, очевидно, приходилось сдѣлать одно изъ двухъ: или признать Іисуса отъ Назарета дѣйствительнымъ Христомъ и въ такомъ случаѣ измѣнить свое понятіе о Христѣ, или наоборотъ—признать правильнымъ свое ложное понятіе о Христѣ и въ такомъ случаѣ признать Іисуса отъ Назарета за простого обманщика. Они выбрали послѣднее. Отказаться отъ своего ложнаго понятія о Христѣ они были не въ состояніи, такъ какъ это понятіе составляло основное ядро въ сферѣ ихъ религіознаго мышленія и въ сферѣ ихъ національнаго самосознанія. Этимъ понятіемъ они опредѣляли свои отношенія къ Богу и создавали себѣ вѣру въ жизнь, утѣшали себя въ страданіяхъ и спасали себя отъ вліянія своихъ поработителей, сохраняли свою религію и свою національность; потому что, стоя на самомъ краю видимой погибели, они уносились мыслію къ обѣщанному избавителю и въ этой мысли почерпали себѣ несокрушимую вѣру въ свое лучшее будущее. Стало быть, отказаться отъ этой мысли, *не нажившп себѣ предварительно* другого понятія о Христѣ, они совершенно не могли, и эта психологическая невозможность естественно должна была вызвать съ ихъ стороны рѣзко-враждебное отношеніе ко Христу.

Очутившись въ положеніи людей, грубо обманувшихся въ своихъ ожиданіяхъ, іудейскіе книжники и законники естественно припомнили теперь всю исторію проповѣднической дѣятельности Спасителя и, къ своему великому ужасу, не могли не увидѣть, въ какомъ противорѣчіи стоитъ эта дѣятельность съ ихъ собственнымъ представленіемъ о лицѣ и дѣлѣ Христа. Они жили только мыслію объ отмщеніи своимъ врагамъ, а Спаситель училъ ихъ: *любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ* (Матѳ. 5, 44). Они жили только мыслію о сверженіи римскаго владычества, а Христосъ отдѣлилъ Божіе отъ кесарева и, при пользованіи римскою монетою,

не нашелъ ничего обиднаго или несправедливаго въ томъ, что іудеи должны были уплачивать подать римскому императору (Мар. 12, 14-17; Матѳ. 22, 16—22). Они жили вѣрой, что имъ только однимъ изъ всѣхъ народовъ земли Богъ открылъ свою вѣчную волю и далъ вѣчный законъ истиннаго служенія Богу, а Христосъ говорилъ, что многія правила этого закона въ дѣйствительности даны были *условно*—только *по жестокосердію* ихъ, т. е., по неспособности ихъ къ истинному служенію Богу въ исполненіи истинной воли Его (Матѳ. 5, 21—22, 27—28, 31—32, 33—37, 38-41, 43—44, срав. 19, 3—8). Они были увѣрены, что одну только сіонскую гору Богъ избралъ мѣстомъ пребыванія своей силы и откровенія своей славы, а Христосъ говорилъ, что съ Его появленіемъ въ мірѣ исключительное значеніе Іерусалима окончилось и наступило время повсюднаго служенія Богу духомъ и истиною (Іоан. 4, 21—23). Они жили надеждой, что изъ всѣхъ народовъ земли имъ однимъ только предназначено испытать на себѣ неисчислимое богатство Божіей благости, а Христосъ пророчески говорилъ имъ: *отнимется отъ васъ царство Божіе и дано будетъ народу, приносящему плоды его* (Матѳ. 21, 43).

Правда, такія рѣчи Спасителя и прежде всегда вызывали крайнее негодованіе іудеевъ, но въ прежнее время они всетаки старались по возможности сдерживать себя. Теперь же, когда они ясно увидѣли, что хотя почти весь іудейскій народъ считаетъ Спасителя Христомъ, а на самомъ дѣлѣ Онъ оказался Христомъ не для нихъ, то они ясно поняли и ту очевидную опасность, которую сами же они создали своими надеждами на Христа, какъ на жданнаго и желаннаго іудейскаго мессію-царя. Они ясно поняли, что если только народъ воспитаетъ въ себѣ крѣпкую вѣру въ дѣйствительное мессіанство Христа, то онъ ужъ естественно проникнется тогда и ученіемъ Его, и въ такомъ случаѣ пожалуй примирится съ римскимъ владычествомъ, и пожалуй соединится съ другими народами для общаго служенія Богу, и измѣнитъ Іерусалиму, измѣнитъ закону, забудетъ всѣ свои національныя мечты и осудитъ всѣ свои іудейскія надежды. Представленіе этой опасности возбудило въ іудейскихъ начальникахъ страшную ненависть къ личности Іисуса Христа и заставило ихъ вы-

ступить на рѣшительную борьбу съ ученіемъ и вліяніемъ Его. Съ ихъ *іудейской* точки зрѣнія, Онъ былъ не только ложнымъ учителемъ, но и врагомъ своего народа, потому что, по ихъ *іудейскимъ* понятіямъ, Онъ велъ свой народъ къ явной погибели. Въ силу этого предъ ними сама собою возникла роковая дилемма: допустить-ли погибель народа, или ради спасенія народа погубить Іисуса,—и они порѣшили убить Іисуса [1]). Но если въ прежнее время, когда они молчаливо примирялись съ *мнимымъ богохульствомъ* Іисуса, они легко бы могли погубить Его и навѣрное не встрѣтили бы себѣ въ этомъ случаѣ никакихъ препятствій, то теперь ужъ погубить Его было не такъ легко. Съ несокрушимой энергіей злобной ненависти приходилось медленно и постепенно подготовлять къ этому іудейскій народъ, пока наконецъ не удалось, дѣйствительно, взволновать и вооружить его противъ Спасителя и такимъ образомъ провести заранѣе составленный Ему смертный приговоръ. Синедріонъ осудилъ Его на смерть *за богохульство* (Матѳ. 26, 63—66; Мар. 14, 61—64; Лук. 22, 70—71). Но члены синедріона, какъ дальновидные политики, видимо хорошо понимали, что народная толпа легко можетъ переходить отъ зла къ раскаянію и отъ поруганія къ обожанію, и потому, чтобы предупредить такую возможность въ отношеніи Спасителя, они придумали для Него такой родъ смер-

---

[1]) По полученіи въ Іерусалимѣ извѣстія о воскрешеніи Лазаря, *первосвященники и фарисеи собрали совѣтъ и говорили: что намъ дѣлать? Этотъ человѣкъ много чудесъ творитъ. Если оставимъ Его такъ, то всѣ увѣруютъ въ Него, и прійдутъ римляне, и овладѣютъ и мѣстомъ и народомъ нашимъ.... Лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели чтобы весь народъ погибъ.... Съ этого дня положили убить Его* (Іоан. 11, 47—48, 50, 53). Очевидно, мотивомъ этого приговора послужили тѣ именно соображенія, на которыя мы указываемъ въ текстѣ своихъ разсужденій. Вѣдь римляне ужъ владѣли и мѣстомъ и народомъ іудейскимъ. Стало быть, члены іудейскаго синедріона могли опасаться не *нашествія* римлянъ, а только *возможнаго примиренія* іудеевъ съ римскимъ владычествомъ. Черезъ нѣсколько дней, во время оффиціальнаго суда надъ Спасителемъ, первосвященники пригласили нѣкоторыхъ лжесвидѣтелей и повели свое слѣдствіе въ другомъ направленіи (Матѳ. 26, 59—66; Мар. 14, 55—64), но это слѣдствіе было необходимо имъ не для составленія справедливаго приговора, а только для оправданія заранѣе составленнаго приговора *въ глазахъ іудейскаго народа*, почитавшаго Спасителя за истиннаго Божія посланника.

ти, который бы дѣлалъ Его ненавистнымъ въ глазахъ каждаго правовѣрнаго іудея и который бы, поэтому, не позволялъ іудеямъ вспоминать о Немъ, хотя бы только какъ о Божіемъ пророкѣ. Такимъ родомъ смерти было повѣшеніе на древѣ, такъ какъ съ этой смертію было связано прямое проклятіе закона (Второзак. 21, 23). И вотъ, осудивъ *предъ народомъ* Спасителя на смерть за богохульство, они *на судъ Пилата* безъ всякаго зазрѣнія совѣсти возвели на Него обвиненіе въ такомъ преступленіи, за неисполненіе котораго только и можно было предать Его смерти. Они обвинили Его въ государственной измѣнѣ (Іоан. 18, 33–35; 19, 12–15, срав. Лук. 23, 14) и, благодаря этому безсовѣстному обвиненію, успѣли добиться того, что, въ качествѣ врага римской имперіи, Онъ былъ распятъ и умеръ на крестѣ.

Такимъ образомъ, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что рѣзко-враждебное отношеніе іудеевъ къ дѣятельности Спасителя развилось не на почвѣ какихъ нибудь личныхъ обидъ съ мелкими раздраженіями низкихъ самолюбій, а вышло *изъ коренного различія между ученіемъ Христа и религіозными вѣрованіями іудейства*. Пусть религія іудеевъ по своему происхожденію была религіей богооткровенной,—это обстоятельство само по себѣ еще нисколько не опредѣляетъ ея *дѣйствительнаго значенія въ мышленіи и жизни народа*. Въ дѣйствительности она усвоялась іудеями только путемъ всецѣлаго приспособленія религіозныхъ вѣрованій къ содержанію человѣческихъ желаній, и все ея жизненное значеніе выражалось только понятіемъ о ней, какъ о самомъ дѣйствительномъ средствѣ къ достиженію чисто физическихъ цѣлей жизни. Поэтому іудеи не могли возвыситься надъ естественно-языческимъ пониманіемъ спасенія и оказались совершенно неспособными къ пониманію евангельской проповѣди І. Христа о Божіемъ царствѣ. Въ дѣйствительности они жили такимъ ограниченнымъ кругомъ религіозныхъ надеждъ и вѣрованій, въ которомъ могъ образоваться только убогій духъ какого нибудь политическаго проходимца въ родѣ Ѳевды или Іуды Галилеянина. И они охотно могли слѣдовать за такими проходимцами на жизнь и на смерть, потому что эти проходимцы были *свои* для нихъ, и вѣщали имъ ихъ же

собственныя завѣтныя думы, и призывали ихъ къ осуществленію ихъ же собственныхъ страстныхъ желаній. Христосъ же былъ чужимъ для нихъ, потому что Онъ говорилъ имъ о такомъ спасеніи, котораго они совершенно не понимали, и призывалъ ихъ къ такой жизни, о которой они совершенно не думали. На самомъ дѣлѣ, по духу своего ученія о царствѣ Божіемъ, Онъ гораздо ближе стоялъ къ нѣкоторымъ языческимъ философамъ, чѣмъ къ іудейскимъ книжникамъ и законникамъ.

Языческіе философы приходили къ мышленію спасенія черезъ мышленіе подлинной цѣли человѣка, а въ мышленіи этой цѣли они опирались на основное содержаніе религіозно-нравственнаго сознанія въ человѣкѣ. По мнѣнію великихъ идеалистовъ древняго міра, цѣль человѣка заключается въ нравственномъ усовершенствованіи, и потому верховнымъ принципомъ человѣческой дѣятельности можетъ и долженъ служить только *принципъ истинной жизни* съ реальнымъ выраженіемъ этого принципа въ природѣ и жизни Бога. Правда, этотъ принципъ фактически оказывается непригоднымъ для человѣка, но его непригодность говоритъ не о томъ, что принципъ ложенъ, а только о томъ, что жизнь человѣка неистинна, и потому эта непригодность даетъ человѣку право не на отрицаніе принципа, а только на справедливое осужденіе своей жизни и на дѣятельное изысканіе возможнаго средства къ непремѣнному осуществленію своей подлинной цѣли. Въ утвержденіи этого положенія древніе языческіе мыслители встали на правильный путь религіознаго мышленія и указали на этомъ пути нѣкоторыя существенныя предпосылки къ правильному пониманію христіанскаго вѣроученія. Въ то время, какъ суевѣръ-язычникъ смотрѣлъ на Бога, какъ на могущественное средство къ достиженію всякихъ человѣческихъ цѣлей, философъ-язычникъ смотрѣлъ на Него, какъ на живой образъ истиннаго бытія свободно-разумной личности. И въ то время, какъ наивный суевѣръ-язычникъ, выходя изъ чувства физическихъ страданій, помышлялъ о спасеніи, какъ объ измѣненіи внѣшнихъ условій жизни, философъ-язычникъ съумѣлъ возвыситься до моральныхъ страданій за неправду жизни и думалъ о спасеніи, какъ объ измѣненіи самого человѣка согласно съ познаніемъ

объ истинной природѣ и о подлинной цѣли его. Въ этихъ думахъ своихъ философъ-язычникъ стоялъ на прямомъ пути къ христіанству. Но само собою разумѣется, что остановиться на этихъ думахъ для него было невозможно. Нравственная необходимость заставляла его не просто лишь думать о достиженіи спасенія, но и стремиться къ его достиженію, а для этого стремленія ему необходимо было, во что̀ бы то ни стало, отыскать тѣ спасительныя условія и средства, которыя дали бы ему возможность немедленно же приступить къ совершенію своего спасенія въ виду представленія наличной погибели. И въ этихъ своихъ поискахъ за условіями и средствами къ достиженію спасенія *онъ такъ далеко ушелъ отъ христіанства, что совершенно уже не могъ подойдти къ нему, какъ и оно потомъ, въ своемъ подлинномъ содержаніи, никакимъ путемъ не могло войдти въ кругъ его философскихъ размышленій.*

По мнѣнію языческихъ мыслителей, все несчастіе человѣческой жизни заключается въ связи безсмертнаго духа и смертнаго тѣла, потому что этой связію необходимо создается роковое противорѣчіе въ человѣческой природѣ и жизни, и стало быть—при наличности этой связи человѣкъ необходимо долженъ страдать за наличную ложь своей жизни, освободиться же отъ нея онъ никакимъ образомъ не можетъ [1]). Въ виду этого мнѣнія совершенно понятно, что языческіе мыслители признавали связь духа и тѣла въ человѣческой природѣ за связь *неестественную*, и это признаніе съ роковою необходимостію опредѣлило собою все дальнѣйшее построеніе ихъ сотеріологическихъ воззрѣній. Если въ самомъ дѣлѣ эта связь неестественна, то значитъ—было время, когда ея не было, когда безсмертныя души людей существовали въ вѣчномъ царствѣ божественнаго свѣта и жили такою жизнію, которая дѣйствительно свойственна имъ по ихъ свободно-разумной природѣ. И если онѣ оказываются теперь лишенными этого царства истинной жизни, то значитъ—правы были древніе умные люди, передавшіе своимъ потомкамъ печальное сказаніе о томъ, что люди когда-то не устояли въ истинѣ добра и должны теперь нести справедливое наказаніе отъ

[1]) У Платона, *Phaedo cap. 11.*

Бога за вину своего паденія. По философскимъ соображеніямъ языческихъ мыслителей выходило только, что пали собственно не люди на землѣ, а безсмертныя души на небѣ, и что Богъ именно въ наказаніе за это паденіе послалъ ихъ въ матеріальныя гробницы человѣческихъ тѣлъ и заставилъ ихъ жить на землѣ бренною жизнію смертныхъ людей [1]). Но Богъ благъ, Онъ никому не желаетъ зла и никому не дѣлаетъ его. А потому, если Онъ послалъ падшія души въ матеріальныя темницы, то, очевидно, не ради кары за вину, а ради спасенія ихъ, именно ради того, чтобы путемъ страданій за несвойственную имъ жизнь онѣ искупили свою прежнюю вину и, по разрѣшеніи ихъ отъ узъ матеріи, снова были возстановлены въ своемъ первобытномъ состояніи [2]).

Такимъ образомъ, спасеніе человѣка возможно. Оно совершается самимъ человѣкомъ въ моральномъ страданіи его за неправду жизни и заключается въ освобожденіи разумнаго духа отъ неестественной связи его съ матеріальнымъ тѣломъ [3]). Но люди, не зная объ этой возможности спасенія, по невѣдѣнію избираютъ для себя путь погибели. Они считаютъ свое пребываніе въ тѣлѣ совершенно естественнымъ и потому не только не страдаютъ отъ несвойственной имъ жизни, но и увлекаются этой несвойственной имъ жизнію и настолько порабощаютъ себя различнымъ страстямъ матеріальнаго тѣла, что на самомъ дѣлѣ ихъ мучитъ не пребываніе въ тѣлѣ, а только мысль о необходимой разлукѣ съ тѣломъ. При такомъ настроеніи людей, земная жизнь ихъ, разумѣется, не можетъ представлять собою *естественнаго процесса спасенія*. Напротивъ, она является прямымъ продолженіемъ древняго паденія и, стало быть, прямымъ продолженіемъ состоянія погибели. Въ силу же этого и смерть такихъ людей, очевидно, не можетъ

---

[1]) По сужденію пиѳагорейскаго мыслителя Филолая, *μαρτυρέονται καὶ οἱ παλαιοὶ θεόλογοι τε καὶ μάντεις, ὡς διὰ τίνας τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνεζεύκτεται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται.*

[2]) У Платона *Teaet. op. ed. Didot, vol. I, p. 135, Phaedo cap. 29, Civitas vol. II, p. 38, 44.*

[3]) Секстъ Эмпирикъ *Pyrron. III, 230* приводитъ соображеніе Гераклита: *ὅτε ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.*

служить *естественнымъ актомъ* освобожденія ихъ душъ отъ узъ матеріи и возстановленія ихъ въ первобытномъ состояніи. Напротивъ, смерть является для нихъ только простою перемѣною темницы, потому что ихъ оземлянѣвшія души необходимо должны быть снова отправлены въ матеріальныя тѣла, и онѣ даже могутъ быть посланы Богомъ въ гробницы животныхъ тѣлъ,—это вполнѣ зависитъ отъ того, сколькимъ и какимъ именно страстямъ онѣ порабощали себя въ теченіе своей наличной жизни [1]). Однако, это странствованіе по тѣлеснымъ тюрьмамъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ идти въ безконечность. Рано или поздно, а погибшія души *силою простой необходимости* должны будутъ научиться когда нибудь истинному уму-разуму и, освободивъ себя отъ тѣлесныхъ страстей, наконецъ избавятся отъ состоянія погибели и спасутъ себя отъ новыхъ посылокъ въ новыя тюрьмы [2]).

Такимъ образомъ, *вся языческая философія спасенія заключается въ представленіи человѣческой жизни, какъ естественнаго процесса спасенія*. Единственнымъ *средствомъ къ достиженію спасенія*, по сужденію языческихъ мыслителей, является стремленіе человѣка къ осуществленію верховнаго принципа истинной жизни или, говоря общепонятнымъ языкомъ моральнаго чувства, является стремленіе человѣка къ добродѣтели. И единственнымъ *условіемъ къ совершенію спасенія* является познаніе человѣкомъ истины о себѣ, познаніе о томъ, что человѣкъ собственно—не духовно-тѣлесный организмъ, а безсмертный духъ, заключенный въ темницу матеріальнаго тѣла, и что рано или поздно это заключеніе необходимо должно будетъ окончиться и съ теченіемъ времени дѣйствительно прекратится. По мнѣнію идеалистовъ языческаго міра, такого познанія совершенно достаточно для того, чтобы человѣкъ обратился на путь добродѣтели и принялся за совершеніе своего спасенія, и потому совершенно понятно, какія великія надежды возлагали языческіе мыслители на единственный источникъ высшихъ познаній о человѣкѣ—на философскую науку. Если въ самомъ дѣлѣ человѣкъ погибаетъ только по не-

---

[1]) *Phaedo cap. 30—31, Phaedr. cap. 28—30.*

[2]) *Ibid. cap. 62.*

вѣжеству своему,—именно только потому, что онъ ошибочно принимаетъ свое наличное положеніе въ мірѣ за нормально-естественное и, вслѣдствіе этой роковой ошибки, необходимо ставитъ для себя такія цѣли жизни, которыя на самомъ дѣлѣ пригодны лишь въ условіяхъ временнаго существованія, то философія несомнѣнно можетъ освободить его отъ этого неразумія, потому что она заставляетъ его смотрѣть на себя подъ точкою зрѣнія вѣчности. Она именно объясняетъ человѣку, что его наличное положеніе въ мірѣ совсѣмъ не соотвѣтствуетъ его дѣйствительному міровому значенію, и что всѣ условныя цѣли его наличной жизни совсѣмъ не ведутъ его къ дѣйствительной цѣли его бытія; потому что міровое значеніе человѣка на самомъ дѣлѣ выражается только полнымъ раскрытіемъ духовныхъ силъ человѣческой личности, и подлинная цѣль человѣка въ дѣйствительности заключается лишь въ нравственномъ усовершеніи его по совершенному образу Божія бытія. Слѣдовательно, путемъ философіи человѣкъ несомнѣнно можетъ придти къ совершенно правильному понятію о состояніи спасенія; и если бы только стремленіе человѣка къ достиженію спасенія было дѣйствительнымъ путемъ къ его дѣйствительному достиженію, т. е., если бы смерть человѣка была не послѣднимъ моментомъ его жизни, а дѣйствительнымъ переходомъ его въ новую жизнь, то ради достиженія спасенія человѣку дѣйствительно бы ничего другого не требовалось, кромѣ изученія философіи.

Зная о томъ, что́ именно ожидаетъ его, человѣкъ можетъ готовиться къ своему будущему, и когда наступитъ это будущее, онъ можетъ оказаться подготовленнымъ къ нему. Зная о томъ, что его ожидаетъ неминуемое разрушеніе тѣла и такое же неминуемое возвращеніе духа къ Богу, онъ можетъ готовиться къ этому возвращенію, и *еслибы только оно воистину было*, онъ могъ бы дѣйствительно возвратиться къ Богу. Философы-язычники, вѣрившіе въ возможность этого возвращенія и жившіе надеждой на его дѣйствительность, *логически* правильно соображали о томъ состояніи духа, которое дѣлаетъ его достойнымъ Бога, и о томъ пути, который ведетъ его къ состоянію этого достоинства. Они указывали на сообразованіе Богу, какъ на подлинную цѣль человѣка, и потому стрем-

леніе къ этому сообразованію они естественно считали дѣйствительнымъ и на самомъ дѣлѣ единственнымъ путемъ къ достиженію подлинной цѣли бытія. Пусть это стремленіе, по наличнымъ условіямъ человѣческой жизни, выразится только въ отрицательной формѣ—въ формѣ противленія злу, пусть оно даже выразится только въ пассивной формѣ—въ формѣ моральнаго страданія человѣка за совершенную безплодность его идеальныхъ стремленій; даже и въ этомъ послѣднемъ случаѣ оно всетаки будетъ не бѣгствомъ человѣка отъ Бога, а началомъ его дѣйствительнаго возвращенія къ Богу. Поэтому, *если человѣкъ можетъ существовать въ качествѣ безсмертнаго духа*, то нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній отрицать для него возможность, по разрушеніи тѣла, начать ту самую жизнь, къ которой онъ стремится и которою желаетъ жить, но которою онъ не живетъ и не можетъ жить по роковой для него силѣ разныхъ физическихъ влеченій и обольщеній. Вѣдь всѣ эти влеченія и обольщенія умрутъ вмѣстѣ съ тѣломъ человѣка и, стало быть, препятствовать духу въ осуществленіи идеальной жизни они ужъ болѣе не могутъ. Тогда единственнымъ препятствіемъ къ этой жизни могло бы служить только свободное отрицаніе ея самимъ разумнымъ духомъ, если бы напримѣръ духъ вопреки своему желанію освободился отъ тѣла, и если-бы, по разрушеніи тѣла, онъ сталъ бы жить только горькимъ сожалѣніемъ о тѣхъ обольщеніяхъ, которыми онъ жилъ и услаждался во время своего пребыванія въ тѣлѣ. Такіе случаи, разумѣется, мыслимы. Но если-бы они и на самомъ дѣлѣ существовали, то сами по себѣ они всетаки могли бы говорить не о томъ, что человѣкъ *не можетъ достигнуть спасенія* своими собственными силами, а только о томъ, что онъ *можетъ не подготовиться* къ состоянію спасенія, и въ такомъ случаѣ ради этой подготовки его безсмертный духъ, очевидно, долженъ быть снова возвращенъ на землю.

Къ другому размышленію можно придти и логически необходимо придти только при другомъ взглядѣ на человѣка. Если принять человѣка такимъ, какимъ онъ дѣйствительно существуетъ, т. е., если смотрѣть на него не какъ на чистаго духа, временно заключеннаго въ темницу матеріальнаго тѣла, а какъ на одушевленный матеріаль-

ный организмъ, то ужъ и на смерть человѣка тогда необходимо будетъ смотрѣть, какъ на полное прекращеніе человѣческой жизни въ дѣйствительно данныхъ и единственно возможныхъ условіяхъ его матеріальнаго существованія. Въ такомъ случаѣ говорить объ *естественномъ переходѣ* человѣческаго духа къ новой жизни въ новыхъ условіяхъ бытія, очевидно, будетъ невозможно, и потому для осуществленія подлинной цѣли человѣка необходимо будетъ указать какія нибудь другія средства, кромѣ естественнаго освобожденія отъ зла въ прекращеніи человѣческой жизни. Но если въ представленіи наличной жизни и наличнаго положенія человѣка можно указать не мало различныхъ основаній къ возможному *примиренію* идеи и дѣйствительности, то къ *устраненію* дѣйствительности въ пользу идеи совершенно нельзя указать никакого основанія, потому что всякая мысль о такомъ устраненіи, по самому существу дѣла, необходимо должна оказываться *недѣйствительной*. Вслѣдствіе же этого, религіозно-философская мысль, утверждавшая необходимость этого устраненія, всегда обосновывала его возможность одною только вѣрою въ безсмертіе духа, т. е., вѣрою въ измѣненіе наличныхъ условій жизни по естественному порядку самой природы. Такая вѣра не можетъ стоять въ противорѣчіи съ дѣйствительностію, а между тѣмъ изъ нея всегда можно выступить къ мышленію другого міра и другой жизни, и потому съ ней всегда можно связать желанія и надежды людей на будущее осуществленіе нѣкоторой идеальной дѣйствительности. Въ виду этого совершенно понятно, что религіозно-философская мысль, гадавшая объ осуществленіи идеальной дѣйствительности, въ формѣ ли осуществленія чувственнаго рая или въ формѣ осуществленія подлинной цѣли бытія, всегда опиралась на эту вѣру въ безсмертіе духа и всегда же необходимо превращала наличную жизнь человѣка въ *естественную подготовку* къ его будущей жизни, а будущую жизнь необходимо превращала въ *естественный результатъ* его наличной жизни. Даже и въ томъ случаѣ, когда будущая жизнь представляется подъ формою чувственнаго рая, *устроеннаго Богомъ*, полученіе этого рая всетаки непремѣнно мыслится человѣкомъ въ качествѣ заслуженной награды за его добродѣтельную

жизнь на землѣ, т. е., непремѣнно мыслится имъ въ качествѣ естественнаго результата его наличной жизни, такъ что Богъ здѣсь *только служитъ при спасеніи* человѣка, создавая для него рай на небѣ. Въ томъ же случаѣ, когда будущая жизнь представляется подъ формою осуществленія подлинной цѣли бытія, Богъ даже совсѣмъ оказывается ненужнымъ для человѣка, потому что тотъ результатъ, къ достиженію котораго человѣкъ направляетъ свою дѣятельность, является потомъ *самъ собою*, и Богъ здѣсь можетъ быть только *простымъ свидѣтелемъ* того обстоятельства, что человѣкъ дѣйствительно выполнилъ свое назначеніе въ мірѣ, что онъ дѣйствительно возвратился на путь истинной жизни и такимъ образомъ спасъ себя отъ погибели [1]).

Въ естественныхъ предѣлахъ человѣческаго мышленія эта точка зрѣнія является *единственно возможной*, и потому всѣ языческіе мыслители, утверждавшіе идею спасенія въ ея религіозно-метафизическомъ значеніи и содержаніи, неизбѣжно придерживались однихъ и тѣхъ же сотеріологическихъ воззрѣній. Пиѳагорейцы, платоники и стоики одинаково полагали, что человѣкъ пораженъ зломъ и живетъ въ мірѣ зла, но что, по выходѣ изъ этого міра, онъ можетъ освободиться отъ владычества зла и, въ качествѣ безсмертнаго духа, можетъ создать себѣ новую жизнь, подобную жизни Бога [2]). Для осуществленія этой возможности ему нужно только освободиться отъ пристрастія къ этому міру и опредѣлить свою настоящую жизнь, какъ бѣгство изъ міра съ цѣлью восхожденія къ свѣту вѣчнаго міра [3]). Въ этомъ именно

---

[1]) Вся сущность философской сотеріологіи язычества выражается однимъ положеніемъ Платона, что человѣкъ, познавшій истину, *αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται*=самъ по себѣ достаточенъ для того, чтобы вести хорошую жизнь, и ни въ чемъ другомъ для этого рѣшительно не нуждается. *Civitas, lib. III, p 41.*

[2]) Послѣднія строфы „золотого стихотворенія“ пиѳагорейцевъ:
ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ ἐλεύθερον ἔλθῃς
ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός=
Когда бы, оставивши тѣло, ушелъ ты въ свободный эѳиръ, сталъ бы ты богомъ безсмертнымъ, нетлѣннымъ и ужъ болѣе не былъ бы смертнымъ.

[3]) *Teaet. p. 135*: *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδ' ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα, φυγὴ δ' ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*=нужно стараться какъ можно ско-

случаѣ ему и можетъ помочь философія. Она можетъ дать ему истинное познаніе о себѣ и тѣмъ самымъ можетъ побудить его заботиться не столько о преходящихъ удовольствіяхъ смертнаго тѣла, сколько объ истинной жизни своего безсмертнаго духа, такъ что она вполнѣ достаточна для того, чтобы подъ ея руководствомъ человѣкъ могъ раскрыть всю великую ложь своей жизни и спасти себя отъ погибели. И языческая философія дѣйствительно выполняла эту великую обязанность свою. Правда, она выполняла ее съ такимъ ничтожнымъ успѣхомъ, что надъ ея очевиднымъ безсиліемъ не могли не задумываться даже и самые горячіе поборники ея спасительной миссіи. Но великіе язычники объясняли этотъ недостатокъ философіи, какъ невольную вину ея проповѣдниковъ. Они думали, что все несчастіе человѣка заключается лишь въ томъ, что міръ еще не видѣлъ такого философа, который бы воспользовался значеніемъ философіи и живою силой властнаго слова съумѣлъ бы вдохнуть въ людей непоколебимое убѣжденіе въ дѣйствительной истинѣ философскихъ ученій. Если бы явился такой философъ и создалъ бы въ людяхъ такое убѣжденіе, то *этимъ самымъ* онъ оказалъ бы великое благодѣяніе людямъ, потому что несомнѣнно поставилъ бы ихъ на путь спасенія. Вѣдь знать, что́ воистину нужно человѣку, и всетаки поступать наперекоръ этому знанію, психологически невозможно. Если человѣкъ знаетъ, что́ нужно ему, то онъ и желаетъ этого нужнаго, и стремится достигнуть его; а если онъ поступаетъ наперекоръ своему знанію, то значитъ—онъ вовсе не знаетъ, а только предположительно мечтаетъ о томъ, что *можетъ быть* ему и на самомъ дѣлѣ то самое нужно, о чемъ говоритъ ему философія. Стало быть, все дѣло несомнѣнно заключается только въ недостаткѣ знанія, только въ безсиліи мыслителей убѣдить людей въ дѣйствительной истинѣ философскихъ ученій. Будь въ людяхъ это убѣжденіе, они бы естественно *желали* жить по истинѣ и естественно бы *стремились* къ жизни по истинѣ; и хотя это стремленіе не сдѣлало бы ихъ святыми въ наличной жизни, оно все-

---

рѣе бѣжать отсюда туда, бѣгство же есть уподобленіе Богу по мѣрѣ возможности. Срав. *Civitas, lib. VII, p. 128.*

таки *приготовило бы* ихъ къ истинной жизни и *дало бы имъ несомнѣнную возможность* осуществить эту истинную жизнь въ посмертномъ существованіи разумнаго духа.

На основаніи такихъ соображеній нѣкоторые языческіе мыслители естественно выражали иногда совершенно понятное желаніе, чтобы въ мірѣ появился такой великій учитель, который бы вывелъ людей изъ мрака заблужденій и поставилъ бы ихъ на путь истины. Но, не питая особенныхъ надеждъ на обыкновенныя силы человѣческаго разума, они также естественно обращались иногда къ мысли о Богѣ и приходили къ такому заключенію, что великому учителю истины необходимо обладать на землѣ исключительной силой и исключительными дарованіями, и что поэтому онъ могъ бы явиться въ мірѣ, если бы явилъ его Богъ [1]). Въ этомъ соображеніи заключается единственная уступка языческой философіи въ пользу религіознаго мышленія о спасеніи. *По существу дѣла* Богъ совершенно не нуженъ человѣку ради достиженія имъ своего спасенія, но *по условіямъ наличнаго состоянія человѣка* Божія помощь однако необходима ему, чтобы онъ могъ освободить себя отъ великой тьмы заблужденій и свободно подчинить себя вѣчному свѣту божественной истины. Эта мысль о необходимости Божіей помощи ради живого просвѣщенія людей свѣтомъ истины была *единственной мыслію, съ которой языческій міръ встрѣчалъ появленіе христіанства, и эта мысль заранѣе и всецѣло опредѣлила собою взаимныя отношенія между христіанствомъ и язычествомъ.*

Предъ самымъ появленіемъ Іисуса Христа на землѣ языческій міръ несомнѣнно чувствовалъ настоятельную нужду и несомнѣнно ждалъ къ себѣ на помощь какого-то великаго учителя—провозвѣстника Божіей воли; но о Спасителѣ міра онъ при этомъ совершенно не думалъ и даже не могъ думать, потому что, по всѣмъ соображеніямъ человѣческой мысли, достиженіе спасенія рѣшительно ничего другого не требуетъ отъ человѣка, кромѣ яснаго познанія истины и свободнаго желанія слѣдовать ей. Поэтому, когда христіанство возвѣстило языческому міру, что для откровенія царства Божія требуется преобразова-

[1]) У Платона, *Alcibiad. II, oper. vol. I, p. 501*

ніе человѣческой жизни, а для преобразованія человѣческой жизни необходимо преобразованіе самой природы человѣка (Іоан. 3, 2–21), то оно оказалось для міра ученіемъ *совершенно новымъ* (Дѣян. 17, 18-20). Когда же міръ услышалъ, что это новое ученіе утверждается его проповѣдниками не просто лишь въ качествѣ философскаго соображенія о возможномъ идеалѣ человѣческихъ желаній, а въ качествѣ сообщенія о дѣйствительномъ фактѣ, который уже осуществленъ Богомъ любви въ воплощеніи, смерти и воскресеніи Сына Его, то міръ не нашелъ въ себѣ ни единой мысли, съ которой бы можно было связать ему это необычное извѣстіе. Для всего древняго міра основное содержаніе христіанской проповѣди оказалось не только новымъ, но и въ высшей степени страннымъ и даже прямо безумнымъ (1 Кор. 1, 23), потому что оно рѣшительно противорѣчило всѣмъ представленіямъ человѣка о Богѣ и всѣмъ размышленіямъ его о сущности и условіяхъ желательнаго ему спасенія.

3. Въ своемъ ученіи о спасеніи христіанство говоритъ какъ будто о томъ же самомъ, о чемъ всегда говорила человѣку всякая религія. Оно говоритъ о грѣховномъ состояніи человѣка и раскрываетъ это состояніе, какъ состояніе погибели; и оно призываетъ человѣка къ праведной жизни и обѣщаетъ ему вѣчную жизнь въ раю, въ царствѣ небесномъ, въ царствѣ Божіемъ. Это ученіе всегда составляло основной предметъ религіозной мысли и всегда служило основнымъ мотивомъ религіозной жизни людей, потому что это ученіе и выросло-то изъ собственной жизни человѣческаго духа,—изъ сознанія человѣкомъ своей виновности предъ Богомъ въ связи съ естественнымъ желаніемъ человѣка оправдать свою жизнь и, въ силу этого оправданія, избавиться отъ погибели. Конечно, на пространствѣ своей исторіи человѣкъ не всегда одинаково понималъ свою виновность и свою праведность, но не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что задолго еще до появленія христіанства онъ уже владѣлъ истиннымъ принципомъ для правильнаго суда надъ собой, такъ что даже въ предѣлахъ языческаго міра онъ могъ создать для себя такой высокій идеалъ праведной жизни, къ содержанію котораго христіан-

ство сдѣлало потомъ очень немного существенныхъ дополненій. И тѣмъ не менѣе христіанство поразило іудео-языческій міръ необычайной новизною своего вѣроученія. Новизна его заключается въ томъ, что оно указываетъ праведную жизнь, какъ необходимое условіе для достиженія спасенія, но *дѣйствительность этого условія оно ставитъ въ полную и безусловную зависимость отъ историческаго факта крестной смерти и воскресенія Христа, какъ истиннаго Сына Божія*. Независимо отъ этого факта, по христіанской проповѣди, *никакая праведность не можетъ спасти человѣка*, и до совершенія этого факта люди только думали о спасеніи и только стремились къ нему, а на самомъ дѣлѣ не получали его, и даже изъ тѣхъ людей, которымъ Самъ Богъ обѣщалъ спасеніе свое, въ дѣйствительности ни одинъ человѣкъ не увидѣлъ спасенія и не получилъ его (Евр. 11, 4—13, 17—39); потому что *до жертвенной смерти Христа не было и не могло быть очищенія грѣховъ, и до спасительнаго воскресенія Христа изъ мертвыхъ не было и не могло быть избавленія отъ погибели*.

По силѣ такого вѣроученія христіанство, разумѣется, не могло соединить съ собою ни іудейства, ни язычества. Оно объявляло себя такою религіей, которая *впервые только* осуществила истинную цѣль религіи и которая *одна только* можетъ осуществлять эту истинную цѣль въ отношеніи каждаго человѣка во всемъ мірѣ и на всѣ времена. Слѣдовательно, по самому существу своего вѣроученія, оно *принципіально* отвергало всякую другую религію, совершенно независимо отъ истины или неистины религіозныхъ ученій, а во имя одной только недостижимости во всякой другой религіи истинной цѣли религіи—дѣйствительнаго спасенія человѣка. И оно дѣйствительно судитъ и отмѣняетъ всякую естественную религію и даже религію іудейскую. Оно признаетъ божественное происхожденіе ветхозавѣтной религіи, и признаетъ истину ветхозавѣтныхъ ученій о Богѣ, и признаетъ дѣйствительность ветхозавѣтнаго служенія Богу правою совѣстію, и тѣмъ не менѣе оно всетаки *уничтожаетъ* іудейскую религію (Евр. 8, 8), потому что эта религія въ отношеніи спасенія человѣка была *немощной и безполезной* (Евр. 7, 18—19), потому что она показывала человѣку только тѣни и образы

небеснаго, а не открывала ему самаго неба (Евр. 8, 5; 9, 8—10; 10, 1), потому что она была только *религіей осужденія* (2 Кор. 3, 9). Но относительно іудейской религіи христіанство всетаки вполнѣ признаетъ, что эта религія заключала въ себѣ особый реальный смыслъ, какъ способъ Божія приготовленія людей къ познанію той самой истины, которая была осуществлена Христомъ и возвѣщена христіанскимъ ученіемъ. Поэтому іудейская религія собственно не разрушалась христіанствомъ, какъ ложная, а только отмѣнялась имъ, какъ болѣе ненужная,—отмѣнялась именно потому, что закончилась ея историческая миссія, такъ какъ въ мірѣ дѣйствительно явилось то самое Божіе спасеніе, вѣру въ которое она должна была создавать въ людяхъ (Матѳ. 5, 17; Рим. 10, 4; Гал. 3, 23—25). Между тѣмъ, всякая другая изъ человѣческихъ религій не имѣла и не имѣетъ такой исключительной миссіи служить богодареннымъ пѣстуномъ во Христа, потому что всякая естественная религія, напротивъ, всегда старалась и старается увѣрить человѣка, что будто сама она является истинной религіей дѣйствительнаго спасенія; а вслѣдствіе этого всѣ вообще естественныя религіи въ существѣ своемъ, очевидно, безусловно ложны, и всѣ онѣ въ дѣйствительности могутъ поддерживаться только безумiемъ человѣческой премудрости. Съ точки зрѣнія христіанства, всякая естественная религія, какъ и существующее теперь іудейство, утверждаются лишь на обольщеніи человѣка пустымъ призракомъ несуществующаго спасенія, и потому всѣ онѣ въ сущности имѣютъ теперь одно и тоже печальное значеніе, что именно, путемъ обольщенія человѣка, всѣ онѣ удерживаютъ его на пути несомнѣнной погибели.

Въ отвѣтъ на это принципіальное отрицаніе христіанствомъ всякой естественной религіи, какъ и послѣ-христіанскаго іудейства, на самыхъ же первыхъ порахъ христіанской проповѣди явилось такое же принципіальное отрицаніе и самого христіанства со стороны іудейства и язычества. Вопреки апостольской проповѣди іудеи настаивали, что для достиженія спасенія человѣку нужно только исполнять законъ Моисеевъ; потому что этотъ законъ былъ данъ Богомъ и данъ именно съ тою цѣлію, чтобы исполнявшій его человѣкъ былъ живъ его исполненіемъ

(Лев. 18, 5). Конечно, іудеи не могли не сознавать той непреложной истины, что въ своей нравоучительной части законъ Моисея могъ только *указывать* человѣку истинную практику совершенной жизни, а вовсе *не дѣлать* человѣка дѣйствительнымъ творцемъ этой совершенной жизни (Евр. 7, 11 - 19), но это обстоятельство, повидимому, нисколько не смущало ихъ. Они примирялись съ неисполнимостію нравственнаго закона, примирялись съ нравственнымъ несовершенствомъ человѣка и съ естественною необходимостію грѣха, и потому всѣ свои помышленія о жизни закономъ заповѣдей направляли только къ полученію Божіихъ милостей за свое внѣшнее служеніе Богу, т. е., за исполненіе ими обрядовой стороны закона. Кто, напр., присоединялся къ іудейству путемъ обрѣзанія, кто исполнялъ законы о субботѣ и о новомѣсячіяхъ и о всякихъ праздникахъ іудейскихъ, тотъ, по іудейскому религіозному сознанію, совершалъ этимъ истинное служеніе Богу и могъ, стало быть, надѣяться на полученіе Божіихъ милостей. Къ чему же нибудь большему, съ іудейской точки зрѣнія, человѣкъ вовсе не способенъ, да чего нибудь большаго онъ вовсе и не можетъ желать, а потому и сдѣлать для человѣка что нибудь больше простого пріобрѣтенія Божіихъ милостей, очевидно, совершенно не возможно, да совершенно и не нужно [1]).

[1]) У св. Іустина Мученика, *Dialog. cum Tryphone cap.* 10: „ваши правила въ такъ называемомъ евангеліи,—говорилъ іудей Трифонъ св. Іустину,—я нахожу столь великими и удивительными, что, по моему мнѣнію, *никто не въ состояніи выполнить ихъ: я* постарался ихъ прочитать. Въ виду этого насъ весьма смущаетъ то обстоятельство, что вы хвалитесь своимъ благочестіемъ и считаете себя лучшими, чѣмъ другіе люди, а на самомъ дѣлѣ вы ничѣмъ не отличаетесь отъ другихъ людей и не превосходите своею жизнію даже язычниковъ: *вы не соблюдаете ни праздниковъ, ни субботъ, и не имѣете обрѣзанія*, а полагаете свое упованіе на распятаго человѣка и всетаки надѣетесь получить себѣ милость отъ Бога, *не исполняя Его заповѣдей*». – Очевидно, іудей Трифонъ относился къ христіанамъ не только снисходительно, но *по своему* даже сочувствовалъ имъ. Увѣренный въ неисполнимости евангельскихъ заповѣдей, онъ смущался не тѣмъ, что для человѣка недостижима жизнь по евангелію, а тѣмъ, что, зная объ этой недостижимости, люди однако нисколько не заботятся о томъ, чтобы покрыть свои очевидныя несовершенства соблюденіемъ такихъ легко исполнимыхъ постановленій, какъ обрядовыя постановленія Моисее-

Философски образованная часть греко-римскаго язычества несомнѣнно помышляла о большемъ,—она помышляла о нравственномъ совершенствѣ человѣка. Но для достиженія этой цѣли она требовала только философскаго познанія жизни и философскаго отношенія къ ней. Конечно, и сами образованные язычники не могли не сознавать, что философское познаніе жизни само по себѣ еще нисколько не опредѣляетъ собою философскаго отношенія къ ней, однако, въ силу необходимости, они примирялись съ наличнымъ фактомъ нравственнаго безсилія въ человѣкѣ и всѣ свои добрыя помышленія направляли только къ естественному измѣненію внѣшнихъ условій человѣческой жизни въ посмертномъ существованіи человѣческаго духа. Поэтому о спасеніи *цѣлаго* человѣка, въ единствѣ его тѣлесно-духовной природы, они совсѣмъ даже и мысли не допускали. Имъ казалось, что пока человѣкъ находится въ тѣлѣ, онъ необходимо останется такимъ, какимъ онъ былъ и какимъ существуетъ, потому что, по ихъ соображеніямъ, матеріальный міръ является единственнымъ источникомъ всякаго зла, и матеріальное существованіе человѣка служитъ единственной причиной всей его нравственной немощи. Слѣдовательно, думать о спасеніи этого существованія для нихъ значило не иное что, какъ заботиться о сохраненіи наличнаго господства зла надъ доброю волей людей, т. е. просто значило—отвергать самую возможность спасенія[1]). Слѣдовательно, человѣкъ долженъ быть сча-

---

ва закона. Съ точки зрѣнія іудея Трифона, человѣку слѣдуетъ помышлять не о святости, а только о возможномъ избѣжаніи Божія гнѣва; въ видахъ же достиженія этой цѣли, разумѣется, достаточно и того, чтобы человѣкъ, въ мѣру своихъ немощныхъ силъ, дѣлалъ, что онъ можетъ дѣлать, лишь бы только это возможное для человѣка дѣйствительно было заповѣдано ему къ исполненію самою Божіей волей. Съ этой точки зрѣнія онъ вполнѣ искренно могъ посовѣтовать св. Іустину (*ibid. c.* 9): „если ты желаешь послушаться меня, то *прими сначала обрѣзаніе, а потомъ соблюдай по закону субботу и праздники и новомѣсячія Божіи, и вообще исполняй все, что написано въ законѣ, и тогда, быть можетъ, ты получишь себѣ милость отъ Бога*“.

[1]) У Оригена *Contra Celsum* IV, 65: „зло,—говоритъ Цельсъ,—не отъ Бога, оно связано съ матеріей и обитаетъ въ самой природѣ смертныхъ существъ“; VIII, 55;„ такова ужъ самая природа матеріальнаго бытія, что всѣ люди искушаются зломъ, потому что зло здѣсь

стливъ тѣмъ, что необходимая смерть освобождаетъ его отъ наличныхъ условій матеріальнаго существованія, потому что, благодаря только этому освобожденію, человѣкъ можетъ достигнуть своего спасенія, и при этомъ дѣйствительное спасеніе его въ полной мѣрѣ ужъ зависитъ отъ него самого. Если ему угодно спастись, пусть онъ заранѣе, въ мѣру своихъ немощныхъ силъ, старается освободить себя отъ неразумнаго пристрастія къ тѣлу. Если же матеріально-довольная жизнь для него дороже вѣчнаго спасенія своего духа, то пусть онъ по крайней мѣрѣ знаетъ о томъ, что тѣло его останется во власти земли, а духу его угрожаютъ за гробомъ мученія ада [1]).

Такимъ образомъ, іудеи и язычники видимо стояли на совершенно различныхъ точкахъ зрѣнія. Но эти различныя точки зрѣнія на самомъ дѣлѣ находились на одной и той же плоскости естественно-религіознаго мышленія, и потому въ отношеніи христіанства онѣ съ логической необходимостію приводили къ одному и тому же отрицательному положенію: что̀ требуется ради спасенія человѣка, то можетъ быть достигнуто и безъ особаго посольства въ міръ Сына Божія, а потому это посольство оказывается совершенно ненужнымъ. Это именно положеніе и опредѣлило собою исходный пунктъ въ іудео-языческой критикѣ христіанскаго вѣроученія. Для іудео-языческаго мышленія казалось до очевидности понятнымъ и яснымъ, что если даже у Бога и есть единородный Сынъ, то Онъ во всякомъ случаѣ не могъ и не можетъ явиться въ нашъ міръ ради исполненія такого ничтожнаго дѣла, какъ спасеніе человѣка отъ грѣха, проклятія и смерти, потому что *это* дѣло можетъ быть исполнено Богомъ и съ высоты небесъ однимъ только могуществомъ Его божественной воли [2]). Вѣдь, кажется, само собою понятно,

---

существуетъ необходимо, но другой области оно не имѣетъ“; *V*, 14: „даровать тѣлу вѣчную жизнь Богъ не пожелаетъ, да и не можетъ Онъ этого сдѣлать, потому что Онъ есть разумъ всего сущаго и, стало быть, Онъ не можетъ поступать вопреки разуму и вопреки Себѣ Самому“.

[1]) *Ibid. VII, 28; VIII, 60, 63 срав. 49, 53, 55.*

[2]) *Ibid. IV, 3: τίς ὁ νοῦς τῆς τοίας δε καθόδου τῷ θεῷ; ἤ ἵνα μάθῃ τὰ ἐν ἀνθρώποις; οὐ γὰρ οἶδα πάντα; οὐδ' οἷον τε αὐτῷ θεῖα δυνάμει ἐπανορθοῦν*;=какой

Центральн. Библиоте
Моск. Университета

что Богъ всегда можетъ простить всѣ грѣхи человѣка, и всегда можетъ снять проклятіе съ него и можетъ сдѣлать человѣка безсмертнымъ, какъ можетъ и воскресить всѣхъ умершихъ людей,—кто же бы осмѣлился запретить Ему сдѣлать такъ, и зачѣмъ же въ такомъ случаѣ было нужно Ему посылать своего Сына въ міръ? А между тѣмъ христіанство не только утверждаетъ дѣйствительность этого посольства, но и кромѣ того еще рѣшительно увѣряетъ, что истинный и единородный Сынъ Божій, предвѣчный и равный своему безначальному Отцу, это—Іисусъ отъ Назарета галилейскаго, и что Онъ-то именно и совершилъ дѣло спасенія людей путемъ своей страдальческой жизни, и крестной смерти, и таинственнаго воскресенія изъ мертвыхъ (Іоан. 1, 41; Филип. 2, 5—11; Колос. 1, 12—17; Рим. 3, 22—26; 1 Петр. 2, 24). Этотъ основной догматъ христіанскаго вѣроученія для іудеевъ и язычниковъ представлялся такой колоссальной нелѣпостію, которая могла объясняться только изъ очевиднаго безумія христіанскихъ проповѣдниковъ (1 Кор. 1, 18. 23), потому что іудео-языческая мысль рѣшительно была не въ состояніи понять, зачѣмъ же было нужно Богу такое безмѣрное униженіе и крайнее поруганіе своего единороднаго Сына [1]).

смыслъ для Бога въ этомъ нисхожденіи въ міръ? ужъ не затѣмъ ли Онъ приходилъ, чтобы разузнать о дѣлахъ человѣческихъ? Но развѣ Онъ не знаетъ всего? и развѣ Онъ не могъ исправить всего своею божественною силою?

[1]) Противъ христіанскаго ученія о томъ, что у Бога есть Сынъ, *принципіально* не возражали даже и строгіе монотеисты-іудеи, хотя это ученіе и казалось имъ новымъ и страннымъ. Но ученіе о томъ, что предвѣчный Сынъ Божій во времени явился на землю, какъ обѣтованный Мессія-Христосъ, встрѣчало себѣ сильныя возраженія съ точки зрѣнія іудейскихъ представленій о Мессіи, какъ о простомъ человѣкѣ: „ты говоришь,—возражалъ св. Іустину іудей Трифонъ, *Dialog. cap.* 48,—что Христосъ есть Богъ, сущій прежде вѣкъ, благоволившій потомъ родиться и сдѣлаться человѣкомъ, а что Онъ не просто человѣкъ отъ человѣковъ; это мнѣ кажется не только страннымъ, но и нелѣпымъ“; *ibid. cap.* 49: „ибо мы всѣ ожидаемъ, что Христосъ будетъ человѣкомъ отъ человѣковъ“.—Что же касается христіанскаго ученія, что явленный міру Христосъ есть именно Іисусъ отъ Назарета галилейскаго, то это ученіе, въ виду крестной смерти Іисуса Христа, іудеями прямо отвергалось, какъ богохульное.

Имѣя въ виду это непониманіе іудеевъ и язычниковъ, нѣкоторые христіанскіе апологеты попытались было разъяснить имъ истину христіанскаго вѣроученія примѣнительно къ тому понятію о спасеніи, какого придерживались сами же іудеи и язычники. Они именно указывали на законъ справедливости и на Божіе человѣколюбіе, что будто Богу *невозможно было даромъ простить* людей и въ тоже самое время Ему *не угодно было погубить* ихъ по суду правды своей, и потому именно Онъ послалъ въ міръ своего единороднаго Сына, чтобы предать Его позору мученій за грѣхи людей и тѣмъ самымъ удовлетворить какъ вѣчному закону своей неумолимой правды, такъ и безконечной потребности своего милосердія. Однако іудеоязыческая мысль именно потому, что она придерживалась чисто юридическаго взгляда на взаимныя отношенія между Богомъ и человѣкомъ, увидѣла въ этомъ объясненіи Христова дѣла одно только вопіющее выраженіе крайней нелѣпости. Вѣдь ни одинъ здравомыслящій человѣкъ въ отношеніи себя самого никогда не допуститъ, что будто *ради справедливаго прощенія* своего обидчика онъ самъ долженъ перенести то наказаніе, какое по закону слѣдовало бы перенести его обидчику, и что будто лишь послѣ этого наказанія онъ можетъ *съ правдою и любовію* простить своего обидчика [1]). Въ виду этого совершенно понятно естественное недоумѣніе древнихъ противниковъ христіанства, какимъ же собственно образомъ нелѣпое въ отношеніи человѣка можетъ считаться премудрымъ въ отношеніи Высочайшаго Бога?

Нѣкоторые христіанскіе апологеты думали было создать эту несуществующую премудрость путемъ юридическаго истолкованія *догмата искупленія*. Они именно представляли грѣховное состояніе человѣка, какъ нахожденіе его *въ плѣну у діавола*, и, опираясь на это представленіе,

---

[1]) *Contra Celsum* IV, 73: *ἦ γὰρ οὐ καταγέλαστον,—Θεὸς ὁ μέγιστος, ὀργιζόμενος καὶ θυμούμενος, καὶ ἀπειλῶν, πέμπει τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, καὶ τοιαῦτα πάσχει*=не смѣшно ли въ самомъ дѣлѣ, что Высочайшій Богъ, гнѣваясь и негодуя на грѣхи людей, и угрожая имъ карою за грѣхи, посылаетъ къ нимъ собственнаго Сына, и Тотъ вмѣсто того, чтобы подвергнуть наказанію людей, Самъ переноситъ отъ нихъ такія мученія, какими слѣдовало бы наказать ихъ.

старались доказать прямо невозможную мысль, что будто діаволъ *обманомъ завладѣлъ* человѣкомъ и сдѣлался *законнымъ владыкою* его, и что будто для освобожденія человѣка отъ рабства діаволу Богъ ужъ ничего другого не могъ сдѣлать, какъ только *выкупить* его у діавола. Цѣною этого именно выкупа Богъ будто бы и назначилъ своего единороднаго Сына, а обезумѣвшій отъ гордости діаволъ согласился на такой выкупъ и такимъ образомъ потерялъ всѣхъ своихъ плѣнниковъ; потому что онъ, конечно, не въ силахъ былъ удержать у себя въ рабствѣ такого человѣка, который былъ истиннымъ Сыномъ Божіимъ; Самъ же Сынъ Божій хотя и согласился быть цѣною выкупа за людей, однако не исполнилъ своего обѣщанія и вмѣстѣ со всѣми другими плѣнниками вышелъ изъ-подъ власти діавола.

Все это странное представленіе Христова дѣла несомнѣнно было придумано только въ интересахъ оправданія христіанства съ точки зрѣнія іудео-языческаго понятія о спасеніи, какъ о Божіемъ прощеніи грѣшныхъ людей въ видахъ помилованія ихъ, или какъ о свободномъ переходѣ человѣка къ истинной жизни въ посмертномъ существованіи человѣческаго духа. Христіанскіе апологеты надѣялись доказать іудеямъ и язычникамъ, что, *даже и при ихъ пониманіи спасенія*, пришествіе въ міръ Сына Божія все-таки оказывается необходимымъ, потому что человѣкъ не просто лишь грѣшникъ предъ Богомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и плѣненный рабъ діавола, настоящій рабъ въ своей жизни и будущій узникъ по смерти. Однако же іудео-языческая мысль, вопреки всякимъ ожиданіямъ благочестивыхъ апологетовъ, совсѣмъ не нашла въ ихъ объясненіи никакого пути къ разумному усвоенію христіанства. Іудеи и язычники совершенно правильно полагали, что съ чисто юридической точки зрѣнія христіанство представляетъ собою невѣроятную нелѣпость, а такъ какъ они смотрѣли на христіанство *только* съ юридической точки зрѣнія, то ужъ естественно они и приходили только къ его отрицанію. Они совершенно правильно указывали христіанскимъ апологетамъ, что если дѣйствительнымъ виновникомъ зла въ мірѣ является діаволъ, то человѣкъ, стало быть, оказывается только несчастною жертвой обмана, и потому, если

ужъ подчинять дѣятельность Бога закону человѣческой правды, то во всякомъ случаѣ слѣдовало бы разсуждать такимъ образомъ, что по закону справедливости Богъ долженъ поразить своимъ гнѣвомъ дѣйствительнаго врага своего—діавола, обманутаго же имъ человѣка Богу не только не слѣдовало наказывать, а напротивъ еще нужно было утѣшить его своей любовію и помощію [1]). Вступать съ діаволомъ въ какія-то договорныя отношенія и выкупать у него свое же собственное достояніе—это недостойно Божія величія и Божіей силы, это противорѣчитъ и закону справедливости, а потому и всякое сообщеніе о такомъ выкупѣ не можетъ заслуживать никакого довѣрія [2]).

Юридическое истолкованіе христіанства и на самомъ дѣлѣ не заслуживаетъ никакого довѣрія, потому что оно грубо противорѣчитъ самому понятію человѣка о Богѣ. Но если это *истолкованіе* можетъ быть разбито и дѣйствительно легко разбивалось простой логикой общечеловѣческаго понятія о Богѣ, то *подлинное изложеніе собственной догмы христіанскаго вѣроученія* встрѣчало себѣ не менѣе сильныя возраженія съ другой точки зрѣнія, именно—съ точки зрѣнія общеизвѣстныхъ фактовъ человѣческаго сознанія и жизни. Всѣ древніе христіанскіе учители, не исключая даже и тѣхъ, которыми предлагалось юридическое истолкованіе христіанства, всегда и согласно утверждали истину вѣроученія священныхъ новозавѣтныхъ книгъ, что дарованное міру спасеніе заключается *въ прощеніи грѣховъ человѣка и въ примиреніи его съ Богомъ жертвенною кровію и смертію Христа* (Рим. 8, 3; 2 Кор. 5, 21. Колос. 1, 20; Евр. 1, 3; I Петр. 3, 18; I Іоан. 2, 2), *возрожденіи человѣка къ новой жизни силою воскресенія Христа* (1 Петр. 1, 3; Ефес. 2, 4—5; Кол. 2, 11—13; Тит. 3, 5) *и въ благодатномъ всыновленіи человѣка Богу чрезъ освященіе его Духомъ Святымъ* (Ев. Іоан. 1, 12; Рим. 8, 14—16; Гал. 3, 26; 4, 5—6). Этимъ ученіемъ собственно и выражается вся подлинная сущность христіанства, какъ Божія дѣла въ людяхъ, и это ученіе во всей его исключительной полнотѣ, разумѣется, ни въ какомъ случаѣ не можетъ допускать

---

[1]) *Contra Cels. VI, 42.*

[2]) *Ibid. II, 38, 47.*

собою юридическаго истолкованія Христова дѣла. Если первые два момента въ дѣлѣ спасенія—прощеніе грѣховъ человѣка и примиреніе его съ Богомъ—говорятъ только объ измѣненіи взаимныхъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ, то послѣдніе два момента—возрожденіе человѣка и всыновленіе его Богу—говорятъ объ измѣненіи самой природы и бытія человѣка. А въ такомъ случаѣ правильное объясненіе христіанства и справедливая оцѣнка его, очевидно, должны сводиться не только къ мышленію условій, необходимыхъ для прощенія грѣховъ человѣка и для примиренія его съ Богомъ, но и кромѣ того еще къ мышленію тѣхъ условій, которыя бы дѣлали возможнымъ дѣйствительное возрожденіе человѣка и благодатное всыновленіе его Богу. Въ силу же необходимаго мышленія этой возможности, очевидно, открывается новая точка зрѣнія на христіанство, и опредѣляются новыя умозрительныя условія, по крайней мѣрѣ, для *принципіальныхъ* разсужденій о коренномъ догматѣ христіанства: какъ *могло бы* совершиться спасеніе человѣка, *если бы* оно дѣйствительно когда нибудь совершилось?

Но іудео-языческая мысль, понявшая христіанское ученіе *о возрожденіи* человѣка въ смыслѣ ученія *о внѣшнемъ пересозданіи* его, уклонилась отъ принципіальнаго обсужденія самой идеи христіанскаго спасенія и прямо обратилась къ сужденію объ его дѣйствительности. Очень понятно, что это сужденіе оказалось отрицательнымъ, потому что христіанство говоритъ о пораженіи грѣха и о возрожденіи человѣка, а между тѣмъ, послѣ пришествія Христа, люди на самомъ дѣлѣ нисколько не измѣнились: какъ они были грѣшниками, такъ и остались ими, и даже сами христіане грѣшатъ нисколько не меньше язычниковъ. Для іудеевъ и язычниковъ это обстоятельство казалось положительнымъ и несомнѣннымъ доказательствомъ, что Сынъ Божій не приходилъ въ міръ, не умерщвлялъ грѣха и не возрождалъ людей, потому что иначе, по ихъ соображеніямъ, необходимо пришлось бы утверждать такое нелѣпое положеніе, что будто Сынъ Божій не достигъ цѣли своего пришествія въ міръ и приходилъ совершенно напрасно [1]).

[1]) *Contra Cels. IV, 62; V, 2.*

Эти соображенія заранѣе и всецѣло опредѣлили собою все содержаніе іудео-языческихъ сужденій о лицѣ Іисуса Христа и о сущности христіанства. Если Сынъ Божій не приходилъ въ міръ, то значитъ—ученіе о Христѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ, представляетъ собою нелѣпый вымыселъ христіанскихъ проповѣдниковъ,—вымыселъ тѣмъ болѣе чудовищный, что сами же первоисточники христіанскаго вѣроученія вполнѣ правдиво изображаютъ жизнь Іисуса Христа, какъ жизнь немощнаго человѣка, страдавшаго отъ голода и жажды и переносившаго всякія лишенія, плакавшаго отъ горя и бѣгавшаго отъ преслѣдованій, боявшагося смерти и все-таки умершаго на позорномъ крестѣ. Это евангельское изображеніе Іисуса Христа, какъ истиннаго человѣка въ подобіи плоти грѣха, представляло для іудеевъ и язычниковъ такой невѣроятный соблазнъ, преодолѣть который они рѣшительно были не въ состояніи; потому что, въ случаѣ ихъ согласія съ ученіемъ о божествѣ Іисуса Христа, они рѣшительно были не въ состояніи связать съ этимъ ученіемъ истины Его человѣческой жизни. Эта страдальческая жизнь, возможная и естественная для обыкновеннаго человѣка, является несомнѣннымъ позоромъ для истиннаго Сына Божія, а Богъ по самой природѣ своей не можетъ подвергнуть Себя позору невѣроятнаго самоуничиженія: вѣдь Онъ *по природѣ* блаженъ и, стало быть, не можетъ страдать, *по природѣ* всемогущъ и, стало быть, не можетъ изнемогать, *по природѣ* неизмѣняемъ и, стало быть, не можетъ вести жизнь, несвойственную Его божеству [1]). Поэтому, если бы Ему было угодно явиться въ міръ ради спасенія человѣка, то Онъ, какъ премудрый и всемогущій, навѣрное могъ бы придумать такой способъ своего пришествія въ міръ, который бы нисколько не унизилъ величія Его божества и не далъ бы людямъ никакихъ основаній къ вольнымъ и невольнымъ сомнѣніямъ въ истинѣ Его божескаго достоинства [2]). Тогда и

---

[1]) *Contra Cels. III, 41; IV, 5, 14, 18; VII, 53.*

[2]) *Ibid. VI, 75:* „воплощенному божественному духу во всякомъ случаѣ слѣдовало бы превосходить другихъ людей или ростомъ, или красотою, или силою, или голосомъ, или величіемъ, или краснорѣчіемъ, потому что немыслимо, чтобы тотъ, въ комъ больше было божественнаго, чѣмъ въ другихъ людяхъ, ничѣмъ бы не отличался отъ обыкновеннаго человѣка“.

спасительная цѣль Его пришествія въ міръ несомнѣнно была бы достигнута въ предѣлахъ всего рода человѣческаго, потому что люди не могли бы тогда не услышать о славѣ Его и не могли бы не покориться силѣ слова Его [1]). Между тѣмъ, въ явленіи І. Христа, если бы Онъ дѣйствительно былъ истиннымъ Сыномъ Божіимъ, Богъ какъ будто имѣлъ въ виду скрыть отъ людей посольство своего Сына въ міръ, чтобы Его какъ можно меньше знали въ мірѣ, да и изъ тѣхъ людей, которые знали Его или услышали о Немъ, лишь немногіе повѣрили Ему [2]). Очень понятно, что такое пришествіе въ міръ Бога-Спасителя крайне поражало іудео-языческую мысль своей видимой несообразностію какъ съ истинной природой Бога, такъ и съ дѣйствительной цѣлію Его пришествія въ міръ, и потому очень понятно, что іудеи и язычники одинаково не могли открыть во Христѣ истиннаго Бога-Спасителя.

Правда, земная жизнь Іисуса Христа, по крайней мѣрѣ въ періодъ Его общественной дѣятельности, была исполнена многихъ чудесныхъ знаменій божественной силы, но доказательное значеніе этихъ знаменій въ пользу христіанскаго ученія о божествѣ Его въ достаточной мѣрѣ выясняется фактомъ іудейскаго невѣрія въ Него, хотя бы только какъ въ Божія посланника. По сообщенію евангелистовъ, даже братья Спасителя сначала не вѣрили въ Него (Мар. 3, 31; Іоан. 7, 3-5), и многіе свидѣтели Его чудодѣйственной силы могли съ полной увѣренностію дѣлать о Немъ такія напримѣръ заявленія, что будто Онъ изгонялъ бѣсовъ силою веельзевула (Матѳ. 12, 24; Мар. 3, 22; Лук. 11, 15). Значитъ, еще при жизни Самого Іисуса Христа среди іудеевъ высказывалось мнѣніе о Немъ, какъ о чародѣѣ или волшебникѣ. Это именно мнѣніе и повторялось потомъ всѣми противниками христіанства какъ іудейскими, такъ и языческими. Собственно историческая до-

---

[1]) *Ibid. VI, 73:* „если ужъ Богу угодно было ниспослать въ міръ своего собственнаго духа, то что же могло заставить Бога вдохнуть его во чрево жены? Развѣ Онъ не могъ создать ему видъ человѣка и приспособить ему человѣческое тѣло, не ввергая своего духа въ такую нечистоту? Вѣдь если бы Онъ прямо явился съ небесъ, тогда и невѣріе въ Него было бы невозможно".

[2]) *Ibid. II, 33, 39; VI, 78, 81.*

стовѣрность чудесъ І. Христа, во весь періодъ древней борьбы христіанства съ іудействомъ и язычествомъ, насколько мы знаемъ, никогда не подвергалась никакому сомнѣнію. Какъ іудейскіе, такъ и языческіе противники христіанства всегда признавали, что тѣ чудеса, о которыхъ разсказываютъ евангельскія писанія, дѣйствительно были совершены Христомъ, но видѣть въ этихъ чудесахъ дѣйствительныя произведенія божественной силы они безусловно отказывались. Имъ прежде всего казалось, что всѣ чудеса І. Христа могутъ быть объяснены чисто естественнымъ путемъ, вѣроятнѣе всего—искусствомъ магіи, которую Онъ могъ изучить во время своего пребыванія въ Египтѣ [1]). А затѣмъ, допуская возможную ошибочность такого объясненія, они и принципіально отвергали доказательное значеніе чудесъ *для обожествленія людей чудотворцевъ*, такъ какъ міръ уже не мало видѣлъ разныхъ чудотворцевъ, и нельзя же, разумѣется, каждаго изъ нихъ считать за истинное воплощеніе самого Верховнаго Бога [2]).

Правда, два событія въ евангельской исторіи Іисуса Христа они признавали дѣйствительными чудесами, это—рожденіе отъ дѣвы и воскресеніе отъ мертвыхъ. Но, сравнивая евангельскія извѣстія объ этихъ событіяхъ съ миѳологическими разсказами суевѣрнаго язычества, они отвергали историческую достовѣрность обоихъ этихъ событій и признавали евангельскія извѣстія о нихъ за простые вымыслы миѳологическаго творчества. Дѣло въ томъ, что при жизни самого І. Христа іудеи считали Его сыномъ Іосифа и Маріи, и Спаситель хотя не одинъ разъ говорилъ іудеямъ о своемъ предвѣчномъ бытіи (Іоан. 3, 13; 8, 25, 58), однако Онъ ни единаго слова никогда не сказалъ имъ объ исключительномъ способѣ своего явленія въ міръ; такъ что тайна Его рожденія, повидимому, стала извѣстной только послѣ Его воскресенія изъ мертвыхъ, когда Онъ открылъ своимъ ученикамъ всю истину о Се-

---

[1]) Kellner, *Hellenismus und Christenthum, oder die geistige Reaktion des antiken Heidenthums gegen das Christenthum, Köln, 1866, Ss. 51—52, 216, 224—225.* Alm, *Urtheile heidnischer und judischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen, Leipz. 1864, S. 62, 85, 87, 120, 141.*

[2]) *Contra Cels. II. 49.*

бѣ и объяснилъ имъ все дѣло свое. Поэтому, когда апостолы сообщили іудеямъ тайну сверхъестественнаго рожденія Іисуса Христа отъ непорочной Дѣвы, то даже нѣкоторые вѣрующіе іудеи отнеслись къ этому сообщенію, какъ къ языческой легендѣ, невѣрующіе же прямо воспользовались этимъ сообщеніемъ, чтобы излить свою ненависть ко Христу и христіанству въ составленіи своей собственной позорной легенды о происхожденіи Іисуса будто бы отъ незамужней женщины [1]).

Такою же легендой іудеи отвѣтили, какъ извѣстно, и на апостольскую проповѣдь о воскресеніи Христа. Достовѣрными свидѣтелями чуда воскресенія были только воины, сторожившіе гробъ Іисуса. Но изъ этихъ свидѣтелей необычайнаго чуда ни одинъ не обратился къ вѣрѣ во Христа. Напротивъ, одаренные и запуганные іудейскими начальниками, они категорически отвергли всѣ обстоятельства воскресенія и съ видимымъ чистосердечіемъ сознавались въ томъ, что они проспали воскресную ночь и потому совершенно не знаютъ о томъ, какъ именно исчезло изъ гроба тѣло Іисусово, но что, вѣроятно, оно было украдено Его учениками. Мысль о возможности этой кражи бродила въ головахъ іудеевъ еще раньше воскресенія Христа, и эта именно мысль заставила ихъ обратиться къ Пилату съ просьбой поставить ко гробу Іисуса воинскую стражу: *собрались*,—говоритъ евангелистъ,—*первосвященники и фарисеи къ Пилату и говорили: господинъ, мы вспомнили, что обманщикъ тотъ, еще будучи въ живыхъ, сказалъ: послѣ трехъ дней воскресну. Итакъ прикажи охранять гробъ до третьяго дня, чтобы ученики Его, пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: воскресъ изъ мерт-*

[1]) *Contra Cels.* I, *28.* Цельсъ передаетъ эту легенду отъ имени іудея, и она несомнѣнно іудейскаго происхожденія. Alm, *op. cit. S. 124, 139—140, 151—152.* Всѣ клеветническіе извѣты на Христа и на христіанъ св. Іустинъ Мученикъ также приписывалъ іудеямъ, *Dialog. cap. 17*: „вы постарались,—говоритъ онъ іудею Трифону,—по всей землѣ распустить печальныя, грязныя и лживыя обвиненія противъ единаго непорочнаго, истиннаго Свѣта, посланнаго людямъ отъ Бога". Срав. *cap. 108*: „и вы еще клевещете, что будто Онъ училъ тѣмъ безбожнымъ, беззаконнымъ и нечестивымъ дѣламъ, въ которыхъ вы предъ всѣмъ родомъ человѣческимъ обвиняете насъ, исповѣдующихъ Его Христомъ, учителемъ и Сыномъ Божіимъ".

выхъ. И будетъ послѣдній обманъ хуже перваго (Матѳ. 27, 62—64). Но Пилатъ сдѣлалъ для нихъ гораздо больше, чѣмъ сколько они просили. Онъ предоставилъ *имъ самимъ* поставить ко гробу Іисуса Христа *свою собственную* стражу [1]). Это обстоятельство несомнѣнно имѣетъ огромное зна-

[1]) Мѳ. XXVII, 65: *Пилатъ сказалъ имъ: имѣете стражу, пойдите охраняйте, какъ знаете.*—Римское владычество уничтожало политическую самостоятельность іудейскаго народа, но свободы внутренняго самоуправленія оно не нарушало (Іоан. VIII, 33; XI, 48). Іудеи платили подать римскому императору и должны были мириться съ пребываніемъ даже въ самомъ Іерусалимѣ римскаго гарнизона, но при этомъ они свободно жили по своимъ нравамъ и обычаямъ и управлялись по закону Моисееву. Въ гражданскихъ дѣлахъ управленіемъ завѣдывали тетрархи, умѣвшіе иногда весьма хорошо разыгрывать роль самостоятельныхъ восточныхъ деспотовъ. Такъ, напримѣръ, Иродъ четвертовластникъ, по капризу плясуньи, велѣлъ отрубить голову Іоанну Крестителю, видимо нисколько не смущаясь тѣмъ обстоятельствомъ, что въ Іудеѣ находился римскій проконсулъ, каковымъ въ то время былъ уже несчастный судья Спасителя—Понтій Пилатъ (Мѳ. XIV, 3—11; Мр. VI, 17—28, срав. Лк. III, 1). Въ дѣлахъ религіозныхъ управленіемъ завѣдывалъ іудейскій синедріонъ во главѣ съ первосвященникомъ. Синедріонъ также, безъ всякаго контроля со стороны римской власти, могъ карать и миловать, сажать въ тюрьму и приговаривать къ смерти. Такъ напр. по распоряженію іудейскихъ первосвященниковъ апостолы нѣсколько разъ подвергались тюремному заключенію (Дѣян. IV, 1—2; V, 17—18), а св. первомученикъ Стефанъ былъ приговоренъ іудейскимъ синедріономъ къ смертной казни и былъ побитъ камнями (VI, 12—15; VII, 54—60).

Для достиженія административно-полицейскихъ цѣлей въ распоряженіи іудейскаго синедріона, какъ и въ распоряженіи царя Ирода, находилась военная стража, *совершенно отдѣльная отъ римскаго гарнизона, набранная только изъ іудеевъ.* Такою несомнѣнно была „стража при храмѣ“, т. е., стража, охранявшая іерусалимскій храмъ и наблюдавшая за порядкомъ на дворѣ храма и въ притворахъ его. Языческой стражи здѣсь не могло быть, а между тѣмъ эта „стража при храмѣ“ представляла изъ себя *военный отрядъ*, и ею завѣдывалъ особый *военный начальникъ* (*ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ*- Дѣян. IV, 1; V, 24, 26). Изъ іудеевъ же несомнѣнно была избрана и военная стража при царѣ Иродѣ. На это ясно указываетъ вссьма замѣчательный фактъ изъ книги Дѣяній апостольскихъ (XII, 1—4) о заключеніи царемъ Иродомъ въ темницу апостола Петра съ повелѣніемъ *четыремъ четверицамъ воиновъ стеречь его.* Апостолъ чудесно спасся изъ темницы, и царь Иродъ, *поискавъ его и не нашедши, судилъ стражей и велѣлъ казнить ихъ* (XII, 19). Казнить римскаго солдата Иродъ, понятно, никогда бы не посмѣлъ. Очевидно, его воины (*στρατιῶται*) были набраны изъ іудеевъ.

ченіе для правильнаго объясненія нѣкоторыхъ очевидныхъ странностей въ загадочномъ поведеніи стражи, охранявшей гробъ Іисуса.

Если бы для охраны Іисусова гроба воины были назначены по распоряженію римской власти, іудеи несомнѣнно могли бы заподозрить ихъ въ томъ, что они плохо исполняли свою обязанность и допустили учениковъ Іисуса придти ночью и украсть тѣло Его, потому что для римскихъ воиновъ, разумѣется, было совершенно безразлично, что̀ бы ни случилось съ гробомъ распятаго іудея. Но тогда это подозрѣніе несомнѣнно повлекло бы за собою оффиціальное разслѣдованіе всѣхъ обстоятельствъ дѣла, и это разслѣдованіе навѣрное бы раскрыло и оффиціально удостовѣрило, что̀ именно такое случилось въ саду Іоси-

---

Само собою разумѣется, что римская власть не могла допустить произвольнаго увеличенія іудейской военной стражи, и потому составъ ея несомнѣнно былъ ограниченъ. Но эта стража и назначалась только для исполненія *административно-полицейскихъ* обязанностей при обычномъ теченіи жизни. Въ тѣхъ исключительныхъ случаяхъ, когда можно было опасаться за спокойствіе цѣлаго города или даже цѣлой провинціи, обыкновенно вмѣшивалась въ дѣло римская власть и употребляла въ дѣло свою собственную военную силу. Такъ напр. тысяченачальникъ Клавдій Лисій вмѣшался въ дѣло ап. Павла, потому что до него *дошла вѣсть, что весь Іерусалимъ возмутился* (Дѣян. XXI, 31) Такимъ же образомъ римская власть забрала въ свои руки и разбойника Варавву, потому что онъ *произвелъ въ городѣ возмущеніе* (Лк. XXIII, 19).Въ этихъ случаяхъ захваченные заключались ужъ не въ народной темницѣ (ἐν τηρήσῃ δημοσίᾳ), куда заключали своихъ узниковъ царь Иродъ и первосвященники (Дѣян. V, 18), а въ тюрьмѣ при крѣпости, занимаемой римскимъ гарнизономъ (Дѣян. XXII, 24). Спаситель былъ захваченъ въ саду Геѳсиманскомъ іудейскою военною стражей, именно-*стражей при храмѣ*, отрядъ которой въ то время былъ на всякій случай усиленъ толпою служителей отъ первосвященниковъ, старѣйшинъ и книжниковъ (Іоан. XVIII, 3, 12, снести Лук. XXII, 52 *по греческому тексту*); и хотя Онъ былъ осужденъ на крестную смерть римскимъ намѣстникомъ, но во всемъ дѣлѣ Его римская власть въ дѣйствительности совершенно не была заинтересована, да и не могла быть заинтересована. Въ виду этого совершенно понятно заявленіе Пилата: *имѣете стражу, возьмите и охраняйте, какъ знаете.* Такъ какъ онъ сказалъ это іудейскимъ *первосвященникамъ*, то, стало быть, онъ имѣлъ въ виду іудейскую „стражу при храмѣ“. Стало быть, изъ этой именно стражи и былъ назначенъ военный караулъ ко гробу Спасителя.

фа аримафейскаго въ таинственную ночь воскресенія? Къ несчастію,—не для вѣры, конечно, а для науки,— воинская стража ко гробу Спасителя была назначена іудейскимъ синедріономъ, а потому жаловаться на то, что будто эта стража оказалась плохою, синедріонъ уже не могъ, да она и не могла оказаться плохою. Быть не можетъ, чтобы члены синедріона выбрали такихъ сторожей, на которыхъ они не могли бы положиться, какъ на самихъ себя, и потому быть не можетъ, чтобы охранители гроба Господня проспали ту самую ночь, которую одну только они и обязаны были бодрствовать. И однако же эти охранители вдругъ сами признаются въ томъ, что будто они не оправдали оказаннаго имъ довѣрія, что будто они дѣйствительно проспали воскресную ночь и допустили учениковъ Христа украсть тѣло Его. Это признаніе ими своей виновности само по себѣ уже кажется весьма подозрительнымъ, потому что, если бы даже Христосъ и не воскресъ, для нихъ всетаки несомнѣнно было бы выгоднѣе *сочинить* фактъ воскресенія, нежели прямо выдавать свои головы жестокой мести озлобленныхъ іудеевъ и подвергать себя смертельной опасности. Но, къ удивленію, послѣдующее отношеніе къ нимъ іудейскихъ начальниковъ вполнѣ оправдало собою *высокое мужество ихъ честности*, потому что, вслѣдъ за признаніемъ ими своей виновности, съ ними случилась прямо таки невѣроятная вещь. Они не только не пострадали за свою преступную оплошность, но іудейскій синедріонъ, одного только и боявшійся, какъ бы ученики Іисуса не украли тѣло Его и не распространили молву объ Его воскресеніи, самъ вдругъ принялъ необходимыя мѣры, чтобы избавить виновную стражу *отъ непріятностей*, т. е., именно отъ мести со стороны іудеевъ, и самъ вдругъ принялъ на себя непріятную обязанность *убѣдить* Пилата въ томъ, что тѣло Христа было украдено, т. е., отговорить Пилата отъ возможнаго вмѣшательства въ это дѣло, если бы дошелъ до него слухъ о воскресеніи Христа и если бы онъ захотѣлъ провѣрить справедливость этого слуха путемъ оффиціальнаго разслѣдованія (Матѳ. 28, 14). Кажется, всего бы естественнѣе было не дожидаться, когда слухъ о воскресеніи Іисуса Христа дойдетъ до свѣдѣнія Пилата, а напротивъ немед-

ленно же обратиться къ Пилату и прямо просить его, чтобы онъ принялъ самыя энергичныя мѣры къ розыску похищеннаго тѣла и къ наказанію виновниковъ похищенія. По горячимъ слѣдамъ это было не трудно сдѣлать. И однако, это не только не было сдѣлано, *но и приняты были всѣ мѣры къ тому, чтобы никакихъ розысковъ не было* [1]).

Это странное обстоятельство невольно заставляетъ подозрѣвать, что дѣло происходило совсѣмъ не такъ, какъ разсказывали объ этомъ іудейскіе охранители гроба Господня. Все отношеніе къ этому дѣлу со стороны іудей-

---

[1]) Beyschlag, *Das Leben Jesu*, 2-te Auflage, *Halle 1887*, *B. I. S. 416*: разсказанная евангелистомъ Матѳеемъ исторія воскресенія Іисуса Христа „заключаетъ въ себѣ такія невѣроятности, что даже самая умѣренная критика всегда почти отвергала эту исторію. Невѣроятно уже то, что будто первосвященники имѣли такое ясное представленіе объ обѣщаніи Іисуса воскреснуть изъ мертвыхъ, когда даже ученики Его не понимали этого обѣщанія; и еще болѣе невѣроятно въ этой исторіи поведеніе стражи послѣ совершившагося воскресенія. Это противорѣчитъ всякой психологической соразмѣрности, что будто первосвященники сразу же приняли извѣстіе солдатъ за дѣйствительный фактъ, и что будто, не смотря на это, они всетаки постарались путемъ подкупа сдѣлать этотъ фактъ не дѣйствительнымъ; а между тѣмъ воины, которые будто бы приняли отъ іудеевъ деньги за то, чтобы возвести на себя самихъ обвиненіе въ небрежности по службѣ, и которые, при строгости римской дисциплины, рисковали въ этомъ случаѣ своею жизнію, эти воины были чудные римскіе солдаты". Срав. Keim, *Gechichte Jesu von Nazara, Zürich 1872*, *B. III*, S. *523—525*.— О чудныхъ римскихъ солдатахъ, разумѣется, можно говорить только не прочитавши евангелія. Что же касается поведенія іудейскихъ первосвященниковъ, то ихъ поведеніе дѣйствительно представляется невѣроятнымъ, но лишь подъ тою странною точкою зрѣнія, когда іудейскимъ врагамъ І. Христа заранѣе приписывается безусловная честность, а въ апостолахъ Его заранѣе подозрѣваются намѣренные или ненамѣренные составители ложныхъ извѣстій. На самомъ дѣлѣ разсказъ ев. Матѳея (27, 62—66; 28, 2—15) всѣмъ содержаніемъ своимъ безусловно доказываетъ свою несомнѣнную правдивость. Вѣдь изъ этого разсказа мы только и можемъ знать о самомъ страшномъ и *по существу единственномъ* возраженіи противъ истины воскресенія Христова,— о показаніяхъ іудейской стражи, что въ ночь воскресенія никакого чуда совсѣмъ не было, что по всѣмъ обстоятельствамъ дѣла тогда могло лишь случиться воровство. Это такое возраженіе, предъ которымъ всѣ соображенія отрицательной критики представляютъ изъ себя лишь жалкій лепетъ дѣтской разсудительности.

скаго синедріона слишкомъ убѣдительно показываетъ, что синедріонъ боялся слѣдствія, а эта боязнь не менѣе убѣдительно показываетъ, что охранявшіе гробъ І. Христа іудейскіе воины на самомъ дѣлѣ не спали въ ночь воскресенія, и что тѣла Спасителя никто не воровалъ, а что у гроба дѣйствительно совершилось что-то необычайное, что сначала заставило воиновъ помертвѣть отъ ужаса (Матѳ 28, 4), а потомъ, когда они пришли въ себя и убѣдились, что тѣла нѣтъ во гробѣ, заставило ихъ бѣжать къ первосвященникамъ и объявить имъ о воскресеніи Христа (Матѳ. 28, 11). При такомъ представленіи загадочныхъ событій воскресной ночи можетъ показаться страннымъ только одно обстоятельство, что воины, почти своими глазами видѣвшіе воскресеніе Христа, всетаки не обратились къ вѣрѣ въ Него. Но это обстоятельство было бы дѣйствительно необъяснимой загадкой, если бы гробъ Спасителя охранялся римскою стражей, потому что римскіе солдаты не имѣли никакихъ основаній ненавидѣть Спасителя и не могли желать, во что бы то ни стало, погубить дѣло Его. А потому, въ случаѣ воскресенія Спасителя, они могли бы отнестись къ событію воскресенія только какъ къ поразительному чуду, *безъ всякихъ помышленій о томъ, что именно можетъ выйдти изъ этого чуда для іудейскаго народа.* Но гробъ Спасителя охранялся іудейскою стражей, и стража эта несомнѣнно принадлежала къ той самой партіи, къ какой принадлежали и первосвященники іудейскіе, т. е., къ партіи убійцъ Христа. Люди же этой партіи, даже и при видѣ своими собственными глазами воскресшаго Христа, всетаки не могли—*психологически не могли*—измѣниться въ своемъ отношеніи къ Нему, потому что вѣдь воскресшій Христосъ для нихъ былъ всетаки *тѣмъ самымъ человѣкомъ*, котораго они распяли, какъ *врага Бога и народа*, только ужъ человѣкомъ болѣе страшнымъ, чѣмъ какимъ они считали Его до своей побѣды надъ Нимъ. Въ виду этого очень понятно правдивое извѣстіе евангелиста, что они помертвѣли отъ страха при событіи воскресенія Христова, и всетаки не обратились къ вѣрѣ во Христа. Они помертвѣли отъ страха,—это понятно: предъ ихъ глазами совершилось поразительное чудо; и всетаки они не обратились къ вѣрѣ во Христа,—

это не менѣе понятно: вѣдь чудо, по ихъ мнѣнію, совершилось надъ врагомъ Бога и народа, надъ ихъ личнымъ врагомъ. При такомъ мнѣніи о Христѣ они вовсе не могли подумать о томъ, что они были дѣятельными участниками великаго преступленія. Напротивъ, ихъ враждебное отношеніе ко Христу съ психологической необходимостію опредѣляло въ нихъ *чувство ужаса отъ того, что это преступленіе въ концѣ концовъ все-таки не удалось имъ*, что имъ не удалось именно убить Христа и похоронить съ Нимъ во гробѣ все дѣло Его. Съ этимъ чувствомъ дикаго ужаса они, вѣроятно, и прибѣжали къ своимъ первосвященникамъ, и разсказали имъ всю правду о томъ, что произошло при гробѣ Христа. И первосвященники вполнѣ умѣло воспользовались этимъ *іудейскимъ* настроеніемъ охранителей гроба Господня и поспѣшили дать имъ свой преступный совѣтъ: *скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали* (Матѳ. 28, 13). Такъ какъ этотъ совѣтъ въ полной мѣрѣ отвѣчалъ собственному настроенію іудейской стражи, то она безъ всякаго колебанія и приняла этотъ совѣтъ,—тѣмъ болѣе, что она вполнѣ была увѣрена въ томъ, что, принимая на себя мнимую вину *во славу Бога и въ интересахъ родного народа*, она нисколько не пострадаетъ за эту вину. Послѣ этого оставалось лишь усыпить вниманіе Пилата, и эта цѣль іудейскаго замысла видимо была достигнута съ полнымъ успѣхомъ. Можно съ увѣренностію полагать, что до апостольской проповѣди о воскресеніи І. Христа Пилатъ совершенно ничего не слышалъ объ этомъ событіи, а черезъ пятьдесятъ дней послѣ совершенія событія начинать слѣдствіе о немъ было совершенно безполезно,—приходилось просто выбирать, кому слѣдуетъ вѣрить, апостоламъ ли Христа или іудейскимъ охранителямъ гроба Господня.

Показанія іудейской стражи, конечно, имѣли огромное преимущество предъ показаніями учениковъ Христа. Вѣдь стража какъ будто прямо была заинтересована въ томъ, чтобы непремѣнно *поддерживать* апостольскую проповѣдь, потому что, при отрицаніи этой проповѣди, она вынуждена была признаваться въ своей виновности и тѣмъ самымъ какъ бутдо подвергала себя неминуемой опасно-

сти жестокаго наказанія за вину. Тогда, вѣроятно, даже и въ голову никому не приходило поставить себѣ такой странный вопросъ: что собственно было выгоднѣе для іудейскихъ охранителей гроба Господня—отвергать ли воскресеніе Христа, или подтверждать апостольскую проповѣдь о воскресеніи, спасать ли свою *честь*, или по чувству ненависти ко Христу стараться, во что бы то ни стало, погубить все дѣло Его. Каждый невольно обращался къ инстинкту самосохраненія и, съ точки зрѣнія этого инстинкта, невольно приписывалъ показаніямъ іудейской стражи характеръ высокой честности и несомнѣнной правдивости, а потому и нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что этимъ показаніямъ повѣрили гораздо больше, нежели показаніямъ апостоловъ Христа. Вѣдь апостолы не были и не выдавали себя за непосредственныхъ свидѣтелей самаго факта воскресенія. Они говорили только о явленіяхъ имъ воскресшаго Христа, относительно же этихъ явленій они и сами раньше немало колебались, какъ нужно относиться къ нимъ, и во всякомъ случаѣ не эти явленія убѣдили ихъ въ томъ, что Христосъ дѣйствительно воскресъ. Поэтому очень понятно, что слушатели апостольской проповѣди шли тѣмъ же путемъ невѣрія, какимъ шли раньше и сами апостолы, и что они въ точности повторяли тѣже самыя объясненія и соображенія, какія высказывались прежде и самими апостолами. Людямъ естественно думалось, что апостолы, можетъ быть, только во снѣ видѣли воскресшаго Христа, или что, если они видѣли Его дѣйствительно, то это дѣйствительное видѣніе ихъ было только продуктомъ галлюцинаціи [1]). Такая мысль сама собою возникаетъ даже и независимо отъ какихъ бы то ни было предвзятыхъ сужденій о христіанствѣ. Она естественно возникаетъ изъ простого соображенія тѣхъ условій и обстоятельствъ, при которыхъ апостолы видѣли воскресшаго Христа, въ связи съ тѣми представленіями и объясненіями, которыя они давали относительно лица І. Христа и относительно дѣла Его.

Апостолы утверждали, что Христосъ умеръ и воскресъ ради спасенія людей, а между тѣмъ выходило такъ,

[1]). *Contra Cels. II, 55.*

что Онъ какъ будто скрылъ отъ людей истину того великаго дѣла, ради котораго Онъ только и приходилъ въ міръ, и о дѣйствительномъ совершеніи котораго непремѣнно бы слѣдовало знать каждому отдѣльному человѣку. Кажется, въ Божіе дѣло спасенія людей совсѣмъ бы не должно было входить такого намѣренія, чтобы люди только слышали о дарованномъ имъ спасеніи, убѣдиться же въ томъ, что оно дѣйствительно было даровано имъ, не имѣли бы никакой возможности. Кажется, самыя цѣли Христова дѣла прямо бы требовали отъ Него, чтобы Онъ явился по воскресеніи своемъ не однимъ только ученикамъ своимъ, но и всему спасенному Имъ міру, и всѣмъ бы людямъ воочію показалъ, что Онъ дѣйствительно побѣдилъ смерть и дѣйствительно даровалъ людямъ новую жизнь воскресенія. Тогда, по крайней мѣрѣ, ясно бы было, что Богъ воистину совершилъ то, что можно и нужно было совершить ради спасенія человѣка; и если бы *послѣ этого* человѣкъ всетаки могъ бы погибнуть, то ужъ во всякомъ случаѣ онъ не могъ бы погибнуть въ волнахъ сомнѣній, а могъ бы только загубить себя свободнымъ отрицаніемъ Божія дѣла. И вдругъ оказывается, что истина этого дѣла для человѣка вовсе еще не очевидна, что Богъ въ теченіе тысячелѣтій готовилъ людей къ принятію Спасителя, но не показалъ Его людямъ именно какъ Спасителя міра, и что этимъ, вмѣсто спасенія человѣка, Богъ какъ будто Самъ же создалъ для него возможность погибели по невольной винѣ невѣдѣнія истины [1]).

Такія размышленія, конечно, необходимо должны были подрывать собой возможное довѣріе къ апостольской проповѣди, и они дѣйствительно подрывали это довѣріе и не рѣдко вызывали даже со стороны іудеевъ и язычниковъ прямое обвиненіе апостоловъ въ намѣреніи обмануть весь міръ мнимой ложью своего мнимаго вымысла. Іудеи и язычники не хотѣли понять, что если апостолы говорили о воскресеніи Христа, то говорили объ этомъ

---

[1]) *Contra Cels.* II, 73: „послѣ воскресенія изъ мертвыхъ Ему бы слѣдовало воочію просвѣтить людей и показать имъ то дѣло, ради котораго Онъ приходилъ въ міръ“. II, 78: „вѣдь не затѣмъ же Онъ приходилъ въ міръ, чтобы мы сдѣлались невѣрами“.

вовсе не потому, что Христосъ *являлся* имъ, а потому, что Онъ являлся имъ *и училъ ихъ, и открылъ имъ всю полноту познанія тайны бытія*. Они сообщили міру это познаніе и, вѣроятно, совсѣмъ неожиданно для себя самихъ, должны были увидѣть, что для удостовѣренія въ истинѣ этого познанія міръ вдругъ потребовалъ отъ нихъ такого доказательства, которое, по собственному же признанію всей премудрости міра, не имѣетъ и не можетъ имѣть никакой доказательной силы,—міръ именно потребовалъ открытыхъ посмертныхъ явленій воскресшаго Христа всему іудейскому народу и, пожалуй, даже всему роду человѣческому. Очевидно, іудеи и язычники не могли или не хотѣли понять, что послѣ своего воскресенія Христосъ могъ только *являться* на землѣ, а жить земною жизнію Онъ уже болѣе не могъ, потому что *для новой земной жизни необходимо новое вочеловѣченіе Сына Божія, а для второго вочеловѣченія необходимъ и второй Сынъ Божій, котораго у Бога нѣтъ*. Поэтому именно и съ учениками своими Христосъ ужъ не жилъ послѣ своего воскресенія отъ мертвыхъ, а только являлся имъ; и если эти явленія Его своимъ апостоламъ недостаточны для доказательства Его воскресенія отъ мертвыхъ, то значитъ—и никакія вообще явленія Его не могутъ быть достаточны для такого доказательства. Вѣдь тотъ же самый ходъ аргументаціи, которымъ подрывается доказательное значеніе явленій въ отношеніи 11 и даже 500 свидѣтелей, очевидно, можетъ подрывать собою это доказательное значеніе и въ отношеніи сотенъ милліоновъ людей; потому что вѣдь и сотни милліоновъ людей могли бы удостовѣрить только одно, что они *видѣли* являвшагося имъ Христа, и *слышали* голосъ Его, и даже *осязали* тѣло Его, и не могли бы удостовѣрить, что Самъ живой Христосъ *дѣйствительно являлся* имъ, и *дѣйствительно говорилъ* съ ними, и *дѣйствительно имѣлъ* осязаемое тѣло живого человѣка. Для такого удостовѣренія необходима *постоянная возможность ощущенія*, т. е., необходимо, чтобы Христосъ не только являлся людямъ, но и жилъ съ людьми обыкновенною человѣческою жизнію. Между тѣмъ, земная жизнь Его *окончилась* съ Его смертію, и снова начать эту жизнь безъ новаго вочеловѣченія Онъ уже болѣе не можетъ.

Противники христіанства не могли или не хотѣли понять этой очевидной истины и потому отвергали истину Христова воскресенія, такъ какъ Онъ не являлся имъ, и они не видѣли, не слышали и не осязали Его. Съ отрицаніемъ же истины Христова воскресенія, конечно, ужъ необходимо разрушается и апостольское представленіе христіанства, какъ истиннаго Божія дѣла въ людяхъ: *если Христосъ не воскресъ, то и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша* (1 Кор. 15, 14); потому что, въ случаѣ отрицанія истины воскресенія, о Христѣ уже нельзя говорить, какъ о Спасителѣ міра, и христіанство уже нельзя утверждать, какъ истинную религію дѣйствительнаго спасенія людей. Тогда апостольская проповѣдь о Христѣ дѣйствительно оказалась бы только грубымъ сплетеніемъ лжи, и вѣра въ истину этой проповѣди несомнѣнно оказалась бы только однимъ изъ видовъ человѣческаго суевѣрія. Такъ именно и смотрѣли на христіанъ и христіанство древніе противники апостольской проповѣди.

По всѣмъ соображеніямъ іудео-языческаго мышленія, Христосъ *не могъ быть* Сыномъ Божіимъ и *не былъ* Спасителемъ людей, а потому и вся Его жизнь и дѣятельность *не могли выходить* за данные предѣлы мѣста и времени и *не выходили* за обычную мѣру человѣческихъ побужденій и силъ. Выходя изъ такихъ предпосылокъ, разумѣется, не трудно составить *естественную* исторію Христа, особенно если считать возможное за дѣйствительное и правдоподобное за несомнѣнное. Іудейскіе и языческіе толкователи христіанства считали за несомнѣнное, что основатель христіанской религіи былъ простой іудей, желавшій воспользоваться іудейскимъ ожиданіемъ Мессіи, чтобы себя самого выдать за обѣтованнаго Мессію, и думавшій убѣдить іудейскій народъ въ своемъ мессіанскомъ достоинствѣ путемъ разныхъ чудесъ, совершенныхъ имъ при помощи магіи, но эта цѣль его не была достигнута, и вмѣсто царскаго престола онъ попалъ на крестъ [1]). Такое представленіе евангельской исторіи Христа для іудео-языческой критики христіанства казалось самымъ есте-

[1]) *Contra Cels. I*, 28. 71; II. 49; VI. 42.

ственнымъ и самымъ достовѣрнымъ, потому что въ эпоху І. Христа и дѣйствительно бывали такія исторіи, когда разные смѣлые авантюристы, пользуясь тревожнымъ настроеніемъ Палестины, выдавали себя за мессій и не рѣдко находили себѣ послѣдователей [1]). Но даже и при желаніи пользоваться историческими параллелями и аналогіями, какъ научными объясненіями и положительными доказательствами, всетаки трудно было не замѣтить въ исторіи Іисуса Христа одного исключительнаго обстоятельства, которое дѣлаетъ Его исторію по меньшей мѣрѣ загадочной. Дѣло въ томъ, что всѣ іудейскіе лже-мессіи неизмѣнно создавались по общему типу іудейскаго мышленія о Мессіи, т. е, неизмѣнно выступали съ политическими планами освобожденія своей родины и потому пользовались несомнѣннымъ сочувствіемъ іудейскаго народа и тайною поддержкой народныхъ вождей. Между тѣмъ, проповѣдническая дѣятельность Іисуса Христа вызвала противъ Него крайнее озлобленіе со стороны іудеевъ, и они сами предали Его въ руки Пилата, и сами же потребовали смертной казни Ему. Загадочная исключительность этого обстоятельства, повидимому, ясно чувствовалась еще древними составителями *естественной* исторіи Христа. По крайней мѣрѣ нѣкоторые іудейскіе толкователи христіанства считали почему-то необходимымъ отвергать историческій фактъ осужденія Спасителя римскимъ проконсуломъ и фактъ крестной смерти Его. По сообщенію нѣкоторыхъ іудейскихъ источниковъ, Спаситель былъ обвиненъ въ богохульствѣ и осужденъ на смерть іудейскимъ синедріономъ, и Онъ будто бы не былъ распятъ на крестѣ, а былъ побитъ камнями [2]). Такъ дѣйствительно былъ убитъ іудеями одинъ изъ первыхъ послѣдователей Христа—св. первомученикъ Стефанъ (Дѣян. 6, 11; 7, 58—59). Такъ же, несомнѣнно, іудеи убили бы и Самого Христа, если бы только іудейскіе первосвященники и старѣйшины пожелали воспользоваться извѣстнымъ предложеніемъ Пи-

[1]) *Дѣян.* 5, 36—37. Кромѣ этого, у св. Іустина *Апол.* I, *гл.* 26: „по вознесеніи Христа на небо, демоны выставляли нѣкоторыхъ людей, которые называли себя богами".

[2]) Toldoth Jeschu—произведеніе іудейской противухристіанской литературы, въ сокращеніи передается у Альма *op. cit.* S. 150—158.

лата: *возьмите Его вы, и по закону вашему судите Его* (Іоан. 18, 31). Тогда, при обвиненіи въ богохульствѣ, синедріонъ несомнѣнно приложилъ бы ко Христу ясное постановленіе Моисеева закона: *хулитель имени Господня долженъ умереть, камнями побьетъ его все общество* (Лев. 24, 15, срав. Второз. 13, 6—10). Но это только *могло бы* быть, на самомъ же дѣлѣ этого не было. Іудейская попытка превратить возможное въ дѣйствительное, вѣроятно, имѣла въ виду лишь оправданіе убійцъ Христа отъ возможнаго обвиненія ихъ въ томъ, что они предали іудея въ руки ненавистныхъ язычниковъ, и при томъ предали его по обвиненію въ такомъ преступленіи, которое, даже и независимо отъ дѣйствительнаго мессіанства Христа, всетаки покрываетъ Его смерть вѣчнымъ ореоломъ славнаго мученичества, а на убійцъ Его кладетъ позоръ безпримѣрнаго пресмыкательства предъ грубой силой чужеземныхъ поработителей. Вѣдь іудеи требовали смертной казни Христу, какъ государственному преступнику: *мы нашли*,—увѣряли они Пилата,—*что Онъ развращаетъ народъ нашъ, и запрещаетъ давать подать Кесарю, называя себя Христомъ Царемъ* (Лук. 23, 2). Въ силу этого именно обвиненія римскій намѣстникъ и вынужденъ былъ вмѣшаться въ дѣло *галилеянина*, и на основаніи этого обвиненія Спаситель умеръ на крестѣ, какъ *Іисусъ Назорей Царь Іудейскій* (Іоан. 19,19 ; Лук. 23, 28; Мар. 15, 26; Матѳ. 27, 37). Для іудейскихъ составителей естественной исторіи Христа это обстоятельство видимо казалось далеко неестественнымъ, и потому они замѣнили дѣйствительную исторію исторіей измышленной. Но дѣйствительный фактъ и фактъ огромной важности заключается въ томъ, что Спаситель умеръ не по суду Моисеева закона, тогда еще не отмѣненнаго, а по суду іудейскаго народа и языческаго правительства.

Языческіе толкователи христіанства не имѣли никакихъ побужденій къ отрицанію фактической стороны въ евангельской исторіи І. Христа, но при обсужденіи крестной смерти Его и они всетаки встрѣчались съ большою трудностію. Дѣло въ томъ, что за время жизни І. Христа въ Палестинѣ не было никакихъ политическихъ волненій, и о какой нибудь политической исторіи, связанной съ

именемъ Іисуса отъ Назарета, римская исторія ничего не знаетъ. Поэтому языческіе составители естественной исторіи Христа по необходимости должны были обращаться къ евангельской исторіи Его. Но евангельская исторія прямо говоритъ, что Спаситель былъ осужденъ на смерть только на основаніи завѣдомо ложнаго оговора со стороны іудейскихъ первосвященниковъ и старѣйшинъ, и что Онъ умеръ на крестѣ только потому, что Самъ Онъ добровольно отказался отъ всякихъ оправданій на судѣ и Самъ пошелъ на свою позорную смерть, такъ какъ признавалъ эту смерть за существенную и необходимую часть своего спасительнаго дѣла. Такое представленіе о смерти Христа, конечно, разрушаетъ собою всѣ языческія соображенія о земныхъ планахъ Его, и потому очень понятно, что для языческихъ противниковъ христіанства это представленіе казалось совершенно неестественнымъ. Они заранѣе порѣшили, что Спаситель былъ смѣлый іудей, жаждавшій царской власти и дѣйствовавшій только въ интересахъ ея достиженія, а потому ужъ, конечно, они не могли допустить, чтобы Онъ дѣйствительно отказался отъ всякихъ оправданій на судѣ и добровольно пошелъ бы на смерть, которой Ему можно было избѣжать. Вѣдь жажда власти и добровольный позоръ мучительной смерти взаимно исключаютъ другъ друга. Если бы вѣрно было, что Спаситель дѣйствовалъ по заранѣе обдуманному плану въ интересахъ достиженія своихъ личныхъ цѣлей, то Онъ не могъ бы примириться со смертію, когда Ему легко было ниспровергнуть всѣ козни враждебной Ему іудейской партіи. Если же Онъ дѣйствительно не пожелалъ оправдываться на судѣ и Самъ добровольно пошелъ на свою позорную смерть, то ясное дѣло, что никакихъ личныхъ цѣлей въ жизни Онъ совсѣмъ не преслѣдовалъ, и въ такомъ случаѣ Его кровавая смерть, *признаваемая Имъ за существенную и необходимую часть Его дѣла*, является болѣе, чѣмъ загадочной.

Но языческіе толкователи христіанства не въ въ состояніи были объяснить себѣ эту загадку. Одни изъ нихъ, какъ эпикуреецъ Цельсъ, просто замалчивали ее, стараясь лишь выставить на видъ такую чудовищную несообразность, что будто, по христіанскому вѣроученію, Богъ *былъ*

побѣжденъ въ борьбѣ съ ничтожнымъ народомъ, и вмѣсто того, чтобы дѣйствительно спасти людей, Самъ *былъ вынужденъ* принять отъ нихъ позорную смерть преступника. Другіе, какъ неоплатоникъ Гіероклъ, пытались устранить эту загадку путемъ приспособленія евангельской исторіи къ естественному порядку вещей. Такъ какъ по условіямъ этого порядка, разумѣется, неестественно, чтобы невинов-ный человѣкъ не употребилъ всѣхъ возможныхъ усилій и средствъ къ доказательству своей невиновности, то, по соображеніямъ философскаго ума Гіерокла, это ясно показываетъ, что Христосъ былъ виновенъ и потому именно Онъ молчалъ на судѣ. При такомъ направленіи естественныхъ соображеній, разумѣется, весь вопросъ можетъ заключаться лишь въ томъ, въ чемъ собственно былъ виновенъ Христосъ и за что именно Онъ былъ осужденъ. Но по этому вопросу Гіероклъ освободилъ себя отъ всякихъ изысканій, потому что самый фактъ крестной казни Спасителя ясно показывалъ ему только на возможность одного изъ двухъ преступленій. По римскому законодательству эта казнь назначалась рабу, если онъ обвинялся въ государственномъ преступленіи или въ разбоѣ. А потому, если Спаситель не былъ государственнымъ преступникомъ и все-таки былъ осужденъ на распятіе, то, значитъ, Онъ былъ уличенъ въ разбоѣ. И вотъ, философъ Гіероклъ нисколько не задумался предъ позоромъ клеветы и клеветничества и сдѣлалъ такое дополненіе къ евангельской исторіи Христа, которое существенно противорѣчитъ исторической правдѣ, противорѣчитъ и духу евангелія и моральному ученію христіанства, противорѣчитъ и здравому смыслу и естественному порядку вещей [1]).

Историческій фактъ и фактъ огромной важности заключается въ томъ, что Спаситель добровольно пошелъ на крестную смерть, потому что Онъ считалъ свою смерть за существенную и необходимую часть своего спасительнаго дѣла. Но іудейскіе и языческіе противники христіанства совершенно не понимали этого дѣла, потому что они стояли на такой точкѣ зрѣнія, которая рѣшительно исключала собою возможность правильнаго пониманія христіан-

[1]) Kellner. *Hellenismus und Christenthum* S. *221—222*

ства. Въ силу неправильнаго понятія о сущности спасенія и объ условіяхъ его совершенія, они принципіально отвергали самую необходимость Христова дѣла, и, въ силу неправильнаго представленія о сущности Христова дѣла, они рѣшительно отвергали дѣйствительность его совершенія Христомъ. Вслѣдствіе же этого они ужъ естественно находили въ христіанствѣ только суевѣрное обожествленіе іудейскаго учителя,—главы ничтожной горсти іудейскихъ сектантовъ.

Конечно, въ цѣляхъ борьбы съ христіанской религіей они вынуждены были оправдывать это сужденіе свое, но все оправданіе ихъ въ сущности сводилось лишь къ выраженію простого недоумѣнія: *зачѣмъ собственно было нужно являться въ міръ Сыну Божію?* Только опираясь на мнимую безотвѣтность этого вопроса, они создали свое типичное выраженіе противухристіанской аргументаціи даже и до настоящаго времени: христіанство *должно быть признано* ложнымъ, потому что Сыну Божію *не зачѣмъ было* являться въ міръ, и на самомъ дѣлѣ *вовсе не видно*, чтобы Онъ дѣйствительно приходилъ въ міръ. Насколько однако состоятельна такая аргументація, показываетъ обратный ходъ аргументаціи христіанскихъ апологетовъ: христіанство должно быть признано истиннымъ, потому что явленіе въ міръ Сына Божія существенно необходимо, и самое ученіе христіанъ положительно доказываетъ собою, что Христосъ дѣйствительно былъ Сыномъ Божіимъ. Конечно, эта аргументація христіанскихъ апологетовъ вызывала противъ себя не мало возраженій со стороны противниковъ христіанства, но вся сущность противухристіанской полемики неизмѣнно сводилась лишь къ одному положенію: Христосъ *не могъ быть* такимъ, какимъ изображаютъ Его евангелія, а стало быть—Онъ и *не былъ* такимъ, т. е. , неизмѣнно сводилась къ такому положенію, которое заранѣе опредѣлялось извѣстными предпосылками коренного недоумѣнія и само въ свою очередь сводилось лишь къ простому недоумѣнію предъ чудомъ личности и жизни Христа евангельской исторіи и апостольской проповѣди. Для іудео-языческихъ противниковъ христіанства, разумѣется, необходимо было отрицать это чудо, и въ интересахъ этого отрицанія они создали самый типи-

ческій пріемъ мнимо-научной критики христіанства —составленіе естественной исторіи Христа, какимъ Онъ *долженъ быть* при доказанной ложности христіанства и какимъ Онъ, *стало быть*, дѣйствительно былъ. Все, что не мирилось съ представленіемъ о ложности христіанства, все то спокойно отвергалось, какъ апостольское измышленіе, и все, что давало хотя бы малѣйшій поводъ къ желательному истолкованію христіанства въ духѣ отрицательной критики, все это усиленно выдвигалось въ качествѣ подлинно историческаго матеріала, комментировалось *вѣроятными* соображеніями, дополнялось *возможными* фактами и, наконецъ, подносилось въ качествѣ *дѣйствительной* исторіи Христа. Іудео-языческая критика христіанскаго вѣроученія впервые показала мыслящему міру вопіюще грубый деспотизмъ воли невѣрія, потому что вся сущность этой критики выражалась однимъ характернымъ принципомъ: *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.*

Но другой критики христіанскаго вѣроученія никогда еще и не было. Если сравнить новѣйшую противухристіанскую литературу съ произведеніями древнихъ языческихъ отрицателей христіанства, то нельзя не замѣтить поразительнаго тождества въ содержаніи той и другой литературы: одни и тѣже основанія къ отрицательному взгляду на христіанство, и одни и тѣже оправданія отрицательныхъ сужденій о немъ, тѣже факты, тѣже догадки, тотъ же методъ мнимо-научнаго изслѣдованія и тѣже пріемы мнимо-научной аргументаціи [1]). Причину этого тождества указать не трудно. То или другое отношеніе къ христіанству всегда создавалось и всегда будетъ создаваться въ зависимости отъ рѣшенія одного и того же вопроса: зачѣмъ было нужно приходить въ міръ Сыну Бо-

[1]) Различныя соображенія новой и новѣйшей отрицательной критики по вопросу о лицѣ І. Христа и о сущности дѣла Его суммированы у Альма *Theologische Briefe B.* III, а также у Штеуделя, *Kritik d. Religion, insbesondere d. christlichen*, Stuttgart 1881. Объ отношеніи новѣйшей противухристіанской литературы къ древней языческой критикѣ христіанства можно прочитать въ прекрасной статьѣ Энгельгардта: *Celsus oder älteste Kritik biblischen Geschichte vom Standpunkte d. Heidenthums* (напечатано въ Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 1869, B. XI, *S.* 287—344).

жію, зачѣмъ собственно было нужно Ему страдать и умереть? Этотъ вопросъ неизмѣнно существовалъ за все время существованія христіанства, и тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ этого вопроса всегда создавались логическія предпосылки или вѣры, или невѣрія. Кто думалъ, что пришествіе въ міръ Сына Божія существенно необходимо для спасенія міра и человѣка, тотъ уже этимъ самымъ располагался къ принятію христіанства, по крайней мѣрѣ располагался къ отыскиванію основаній не для непремѣннаго отрицанія христіанства, а для возможной увѣренности въ томъ, что можетъ быть и въ самомъ дѣлѣ Іисусъ Христосъ былъ истиннымъ Сыномъ Божіимъ. Кто же напротивъ думалъ, что для спасенія міра и человѣка вовсе не требуется вочеловѣченіе Бога, тотъ уже этимъ самымъ заранѣе отрицалъ истину христіанства и потому могъ искать основаній не для возможной вѣры, а только для непремѣннаго опроверженія христіанства. Невѣріе въ отношеніи христіанской проповѣди всегда возникало и всегда будетъ возникать именно изъ этого самаго *принципіальнаго* отрицанія христіанства; такъ что отрицательная критика евангельской исторіи и христіанской догматики на самомъ дѣлѣ никого еще никогда не приводила къ невѣрію, а напротивъ сама эта критика всегда выходила изъ невѣрія и всегда прямо направлялась *къ опроверженію* вѣры, какъ къ своей *заранѣе поставленной* цѣли.

Доказательствомъ этого положенія можетъ служить вся исторія противухристіанской литературы, а въ качествѣ лучшей иллюстраціи ко всей этой исторіи могла бы служить философія Канта. Знаменитый философъ не занимался критическимъ изслѣдованіемъ по основнымъ вопросамъ христіанскаго вѣроученія, не интересовался богословскою литературой по этимъ вопросамъ, да едва ли читалъ даже и священныя книги христіанъ,—и тѣмъ не менѣе въ отношеніи всѣхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія онъ всетаки держался безусловно отрицательныхъ взглядовъ. Онъ отрицалъ христіанство принципіально, отрицалъ самое дѣло, которое, по христіанскому вѣроученію, совершилъ Христосъ, какъ истинное дѣло Божіе. По мнѣнію Канта, вочеловѣченіе Бога вовсе не нужно ради спасенія человѣка, потому что человѣкъ можетъ обойдтись и безъ

помощи Бога. Подобно идеалистамъ древняго языческаго міра, Кантъ усиленно выдвинулъ принципъ самодовлѣмости человѣка: „что̀ есть человѣкъ въ нравственномъ отношеніи, или чѣмъ онъ долженъ быть, добрымъ или злымъ, тѣмъ онъ самъ себя сдѣлалъ или долженъ сдѣлать“ [1]). Богъ является, по Канту, только простымъ свидѣтелемъ человѣческихъ дѣлъ. Въ предѣлахъ нашего міра Его мѣсто принадлежитъ человѣку, а Ему Самому здѣсь нечего дѣлать, и Онъ ничего не дѣлаетъ ни для міра, ни для человѣка, и совсѣмъ даже не имѣетъ къ нашему міру никакого отношенія. Поэтому молитвенное обращеніе къ Богу съ просьбой о помощи и надежду христіанъ на благодатную Божію помощь въ церковныхъ таинствахъ Кантъ прямо считалъ за выраженіе грубаго суевѣрія [2]). По собственному мнѣнію Канта, человѣкъ непремѣнно самъ долженъ осуществить свою цѣль, и если онъ *долженъ* ее осуществить, то значитъ—онъ и *можетъ ее* осуществить; а въ такомъ случаѣ умолять Бога о помощи для человѣка не только безполезно, но этого прямо ему *не слѣдуетъ* дѣлать, потому что своею мольбою къ Богу о помощи человѣкъ унижаетъ себя предъ Богомъ, всякое же униженіе человѣка противно его человѣческому достоинству [3]).

Въ этихъ соображеніяхъ Канта, разумѣется, не трудно замѣтить морально-метафизическое ученіе платонизма

---

[1]) *Religion innerhalb d. Grenzen d. blosen Vernunft, S. W.* ed. Hartenstein B. VI, *S.* 138. Срав. *ibid. S.* 146: „это не существенно и, стало быть, вовсе не нужно знать, что сдѣлалъ или дѣлаетъ Богъ ради блаженства человѣка“. *Ibid. S. 232*: „истинная религія заключается не въ знаніи или исповѣданіи того, что сдѣлалъ или дѣлаетъ Богъ ради нашего блаженства, а въ томъ, что мы сами должны дѣлать ради того, чтобы намъ сдѣлаться достойными блаженства“.

[2]) *Ibid. S. 270*: „вѣрить въ откровеніе, какъ намъ разсказываетъ о немъ священная исторія, и исповѣдывать это откровеніе, какъ будто черезъ это мы можемъ сдѣлаться угодными Богу, это—опасное религіозное заблужденіе“. Срав. S. *274*: „хотѣть достигнуть чего нибудь въ отношеніи оправданія предъ Богомъ посредствомъ религіознаго культа это—суевѣріе“.

[3]). *Ibid.* S. *294*. Срав. *Metaphysik d. Sitten, B.* VII, S.*243*: „преклоненіе колѣнъ и паденіе на землю даже съ цѣлію выразить этимъ почитаніе небесныхъ предметовъ противно человѣческому достоинству“.

и стоицизма, но ученіе доведенное до такой крайности, при которой серьезная философская мысль видимо уступаетъ свое мѣсто маніи безмѣрнаго величія. Въ то время, какъ языческая философія, удаляя Бога отъ міра, старалась возвысить человѣка надъ міромъ съ цѣлію приблизить его къ Богу, Кантъ удалилъ Бога отъ міра съ цѣлію замѣнить Его человѣкомъ. Поэтому, языческіе мыслители, именно въ своемъ мышленіи пути приближенія къ Богу, могли еще подходить къ христіанству, хотя могли, конечно, и не подходить къ нему; философія же Канта убиваетъ самую возможность приближенія къ христіанству и оставляетъ только призрачную необходимость безусловнаго отрицанія христіанства, какъ чистаго суевѣрія. А между тѣмъ эта философія не составляетъ исключительнаго созданія собственной мысли Канта. Она является простымъ повтореніемъ ученій англійскаго деизма и служитъ типичнѣйшимъ выраженіемъ всей сущности деистическаго міровоззрѣнія [1]). Мы потому именно и указываемъ на религіозную философію Канта, что онъ отчетливо выразилъ въ своей философіи *господствующее* направленіе религіозно-философской мысли и со всею рѣзкостію выставилъ тѣ основанія, изъ которыхъ, за весь періодъ исторіи новаго времени, постоянно выходили, какъ и теперь выходятъ, всѣ философствующіе отрицатели христіанства. *Положительнымъ* основаніемъ для отрицанія христіанства служитъ мысль о самодовлѣемости человѣка и о ненужности Бога, когда именно человѣкъ принимаетъ на себя смѣлость сказать себѣ: „ты не нуждаешься ни въ какой вещи внѣ себя, ты не нуждаешься даже и въ Богѣ, ты самъ—богъ для себя, самъ ты—спаситель и избавитель твой“ [2]). При такой маніи гордаго величія, разумѣется, нѣтъ и не можетъ быть мѣста для мысли о Божіемъ спасеніи человѣка, и потому, если христіанство говоритъ о такомъ спасеніи,

---

[1]) Историческое развитіе англійскаго деизма и отношеніе его къ христіанству довольно обстоятельно представлено въ сочиненіи Lechler'a *Geschichte d. englischen Deismus, Stuttgart 1841.*

[2]) Фихте, *Anweisung zum seligen Leben,* S. *W. B. V,* S. *504:* Du bedarfst keines Dinges ausser dir, auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erloser.

то для современныхъ титановъ мечты оно совершенно напрасно объ этомъ говоритъ и, стало быть, оно ложно объ этомъ говоритъ, такъ какъ самое приписываніе Богу напрасныхъ дѣйствій, очевидно, говоритъ противъ дѣйствительности этихъ дѣйствій.

Это *предварительное* осужденіе христіанства, какъ религіознаго суевѣрія, въ настоящее время выражаетъ собою всю сущность отрицательныхъ сужденій о немъ. Вся отрицательная критика христіанскаго вѣроученія теперь заключается въ простомъ сопоставленіи христіанскихъ догматовъ съ основными предпосылками деистической доктрины, потому что единственнымъ доказательствомъ истины или неистины считается лишь простое согласіе или несогласіе христіанскихъ ученій съ этими основными предпосылками. Если, напримѣръ, христіанство говоритъ о Христѣ, какъ о воплотившемся Сынѣ Божіемъ, то, съ точки зрѣнія деизма, это ученіе, разумѣется, *не можетъ быть* истиннымъ, потому что Богъ не вмѣшивается въ судьбы міровой и человѣческой жизни, и стало быть— основатель христіанской религіи *не можетъ быть* Сыномъ Божіимъ. И если евангельская исторія свидѣтельствуетъ о всемогущей силѣ Христа, какъ творца и законодателя природы, то и это евангельское свидѣтельство *не можетъ быть* истиннымъ, потому что подлинныхъ чудесъ, какъ сверхъестественныхъ явленій въ естественныхъ предѣлахъ міра, въ мірѣ *не можетъ быть* [1]). Современные отрицатели христіанства, по какому-то странному недоразумѣнію, обыкновенно, приписываютъ себѣ Божіе всевѣдѣніе, что будто они знаютъ все, что̀ есть, и все, что̀ можетъ быть, и какъ именно можетъ быть, что̀ можетъ существовать. Въ этихъ претензіяхъ своихъ на Божіе всевѣдѣніе они, обыкновенно, ссылаются на неизмѣнные законы природы, но при этой ссылкѣ какимъ-то непонятнымъ образомъ постоянно забываютъ самое важное обстоятельство, что за-

---

[1]) Фихте, *Staatslehre, S. W.* B. IV, *S.* 554: „вѣра въ чудеса въ обыкновенномъ смыслѣ, т. е., вѣра въ коренное вмѣшательство духовнаго въ жизнь чувственнаго міра, а также и вѣра въ явленія, и вообще вѣра въ магическое вліяніе сверхчувственнаго на чувственное, есть грубое языческое суевѣріе“. Срав. соображеніе Канта *Religion... S.* 180—185.

коны природы это—только *человѣческія понятія* о томъ, что и какъ бываетъ въ мірѣ, и именно *въ предѣлахъ человѣческаго познанія о мірѣ*. Т. е. законы природы имѣютъ свое значеніе и приложеніе *только въ отношеніи тѣхъ вещей и явленій міра*, которыя дѣйствительно изучены человѣкомъ, *и лишь въ томъ одномъ отношеніи*, въ какомъ они дѣйствительно изучены человѣкомъ; такъ что законы природы нисколько не говорятъ о *всемъ бытіи* и, стало быть, нисколько не опредѣляютъ условій *всего возможнаго* въ мірѣ. Напримѣръ, въ обычномъ теченіи природы *не бываетъ* воскресенія мертвыхъ, и на этомъ основаніи мы можемъ говорить о смерти, какъ о законѣ природы, но этотъ законъ природы говоритъ лишь о томъ, что бываетъ въ мірѣ, и вовсе не утверждаетъ того, что будто ничего другого и *не можетъ быть*, какъ только то, что бываетъ въ мірѣ. Слѣдовательно, указывать на законы природы, какъ на критерій всего возможнаго въ бытіи, очевидно, можно только по крайнему недоразумѣнію. А между тѣмъ это недоразумѣніе не только допускается въ современной отрицательной критикѣ христіанства, но и признается еще неопровержимымъ научнымъ доводомъ въ мнимонаучномъ опроверженіи христіанства.

Если современная критика христіанства дѣйствительно имѣетъ нѣкоторую видимость научности, то это лишь въ попыткахъ своихъ объяснить христіанское вѣроученіе, какъ синтезъ различныхъ продуктовъ общечеловѣческой мысли, и объяснить христіанскую религію, какъ необходимую ступень человѣческаго развитія. Конечно, и эти попытки въ существѣ дѣла могутъ выходить только изъ *предварительнаго* отрицанія христіанства, какъ Божія откровенія и Божія дѣла, но въ этомъ случаѣ, по крайней мѣрѣ, нисколько не отвергается міровое значеніе христіанства, и цѣлью изслѣдованія здѣсь прямо ставится не опроверженіе христіанства, а именно научное объясненіе его, какъ извѣстнаго явленія міровой исторіи [1]). Въ интересахъ этого объясненія, обыкновенно, во всѣхъ языческихъ религіяхъ и во всѣхъ философскихъ доктринахъ подыскиваются всевозможныя параллели и аналогіи къ содержа-

[1]) Havet, *Christianisme et ses Origines t.* I—IV, *Paris 1871. Preface.*

нію христіанскаго вѣроученія, и на основаніи этихъ параллелей и аналогій дѣлается категорическое заявленіе, что будто содержаніе христіанскаго вѣроученія сложилось путемъ естественнаго сочетанія нѣкоторыхъ ученій общечеловѣческой мудрости, и что появленіе христіанской религіи было необходимымъ продуктомъ общечеловѣческаго развитія. Такое заявленіе, конечно, было бы совершенно естественно и совершенно законно, еслибы путемъ историческаго изслѣдованія можно было доказать коренное родство между христіанской сотеріологіей и религіозно-философскими созерцаніями дохристіанскаго міра. Но этого родства пока еще вовсе не найдено, и въ дѣйствительности его вовсе не существуетъ. Всѣ параллели и аналогіи между христіанствомъ и язычествомъ на самомъ дѣлѣ касаются одного только *моральнаго* ученія христіанской религіи и потому несомнѣнно доказываютъ собою только одно положеніе, что во всѣхъ древнихъ религіяхъ и во многихъ философскихъ доктринахъ встрѣчается не мало такихъ положеній, которыя весьма близко напоминаютъ собою содержаніе и даже букву многихъ евангельскихъ заповѣдей и апостольскихъ наставленій [1]). Фактъ этого напоминанія—фактъ несомнѣнно замѣчательный, и онъ несомнѣнно имѣетъ огромное научное значеніе, но только совсѣмъ не въ томъ отношеніи, въ какомъ желали бы его разсматривать составители проблемы естественнаго христіанства. На основаніи этого факта можно въ значительной степени уяснить себѣ *процессъ усвоенія* христіанства человѣческимъ сознаніемъ; относительно же *происхожденія* христіанскаго вѣроученія этотъ фактъ совсѣмъ ничего не говоритъ и ничего не можетъ говорить, потому что коренной сущности христіанскаго вѣроученія онъ совсѣмъ не касается. Между тѣмъ, христіанство явилось въ міръ не

---

[1]) Spiess, *Logos Spermaticos, Parallelstellen zu neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen, Leipzig 1871.* Шписъ тщательно подобралъ изъ греческихъ авторовъ не только дѣйствительныя параллели, но даже и самыя отдаленныя аналогіи почти къ каждому стиху нашихъ евангелій и апостольскихъ посланій. Но къ тѣмъ евангельскимъ и апостольскимъ текстамъ, въ которыхъ излагается христіанское ученіе о спасеніи людей кровавою смертію и воскресеніемъ Сына Божія, никакихъ параллелей и аналогій онъ не нашелъ.

какъ высокая моральная доктрина, а какъ живая религія, которая при самомъ же появленіи своемъ прямо заявила о себѣ, что она не просто лишь указываетъ человѣку наилучшій путь къ достиженію наилучшей жизни, а указываетъ ему истинный путь къ достиженію истинной жизни, и не просто лишь указываетъ ему этотъ истинный путь, а фактически открываетъ его и фактически создаетъ истинную жизнь каждому человѣку, желающему получить ее. Слѣдовательно, нравственное ученіе христіанства неразрывно связано съ догматическимъ ученіемъ его, а догматическое вѣроученіе христіанства, какъ это фактически обнаружилось при самомъ появленіи его, было совершенно чуждо сознанію іудео-языческаго міра.

Въ этомъ отношеніи можно указать на очень интересный и очень поучительный фактъ изъ древней исторіи христіанства. Фактъ этотъ заключается въ томъ, что коренное различіе между христіанскимъ вѣроученіемъ и религіозно-философскими вѣрованіями языческаго міра весьма сильно печалило самихъ проповѣдниковъ христіанства, и что сами эти проповѣдники усиленно старались отыскивать всевозможныя параллели между христіанствомъ и язычествомъ, чтобы только приблизить христіанское вѣроученіе къ сознанію язычниковъ. Гонимые и преслѣдуемые за исповѣданіе своей религіи, какъ за безбожіе и нечестіе, литературные защитники христіанства пытались объяснить языческому міру его несчастное заблужденіе и пріобрѣсти своему вѣроученію право дозволенной религіи. Въ этомъ случаѣ и для этой именно цѣли оправдывать христіанство изъ него самого или изъ высшихъ нравственныхъ соображеній было совершенно безполезно, и потому для христіанскихъ мыслителей въ сущности ничего другого не оставалось, какъ только привлечь на свою сторону нѣкоторые языческіе авторитеты, чтобы силою ихъ вліянія убѣдить язычниковъ въ своей несомнѣнной правдивости. Въ этихъ именно видахъ св. Іустинъ Мученикъ пытался установить нѣкоторую *внутреннюю* связь между христіанствомъ и языческой философіей Сократо-Платоновскаго направленія, считая эту философію за дѣло таинственнаго вліянія того же самаго Божественнаго Логоса, о дѣйствительномъ явленіи котораго въ міръ проповѣдуетъ христіанство. И

въ тѣхъ же самыхъ видахъ, не ограничиваясь *общимъ* сближеніемъ христіанства и язычества, св. Іустинъ пошелъ еще дальше и почти на семнадцать вѣковъ предупредилъ попытки современныхъ толкователей христіанства въ сближеніи евангельской исторіи І. Христа съ разными баснями языческой миѳологіи [1]). Но, вопреки всѣмъ увѣреніямъ христіанскихъ апологетовъ, языческое правительство и языческое общество не въ состояніи были подмѣтить въ христіанствѣ ничего такого, что бы дѣйствительно сближало христіанство съ язычествомъ. Образованные язычники хорошо понимали, что христіанскіе апологеты собственно не открывали въ мірѣ языческомъ своихъ идей и понятій, а вносили эти идеи и понятія въ міръ языческій, такъ что въ дѣйствительности христіанское вѣроученіе было совсѣмъ не похоже на религіозно-философскія ученія язычества,—и въ этомъ сужденіи своемъ образованные язычники были несомнѣнно правы. Христіанской идеи спасенія язычество не вѣдало, и христіанскаго ученія о совершеніи спасенія оно не въ состояніи было даже и вообразить себѣ. А такъ какъ всѣ другіе пункты христіанскаго вѣроученія непосредственно связаны съ этими основными пунктами, то все христіанское вѣроученіе и являлось для языческаго міра только невѣроятнымъ ученіемъ о невозможномъ дѣлѣ. Слѣдовательно, выводить христіанство изъ религіозно-философскихъ ученій языческаго міра значитъ просто навязывать его этому міру и при томъ навязывать вопреки несомнѣннымъ показаніямъ историческихъ фактовъ.

4. Апостольская проповѣдь о распятомъ Спасителѣ представлялась іудео-языческому міру проповѣдію соблазна и безумія. Но эта странная проповѣдь явилась въ такое время, когда люди невольно прислушивались ко вся-

[1]) *Апол.* I, *гл.* 21: „если мы говоримъ, что Слово, которое есть Первородный Божій, Іисусъ Христосъ, Учитель нашъ, родился безъ смѣшенія, и что Онъ распятъ, умеръ и воскресши вознесся на небо, то *мы не вводимъ ничего отличнаго отъ того, что вы говорите* о такъ называемыхъ у васъ сыновьяхъ Зевса“. Срав. апологетическую аргументацію Татіана. *Рѣчь противъ эллиновъ гл.* 21: „въ виду вашихъ собственныхъ сказаній, принимайте насъ по крайней мѣрѣ, какъ передающихъ сказанія, *подобныя вашимъ*“.

кому новому ученію о духѣ и жизни: то былъ болѣзненно-критическій періодъ почти всеобщаго крушенія старыхъ вѣрованій,—періодъ тревожнаго исканія новыхъ основаній жизни. Среди іудеевъ національная фарисейская партія съ упорствомъ слѣпого отчаянія старалась еще отстаивать свою единственную свѣтлую надежду, что іудейскій народъ—Богомъ избранный народъ, и что поэтому онъ предназначенъ къ будущему владычеству надъ міромъ и къ господству надъ всѣми народами земли. Но, въ виду печальныхъ вѣковъ почти непрерывнаго рабства, трудно было поддерживать эту иллюзію, потому что она невольно вызывала горькія сомнѣнія и невольно заставляла іудеевъ думать о тяжелыхъ ударахъ судьбы. Подъ вліяніемъ этихъ печальныхъ думъ, нѣкоторые мыслящіе іудеи совершенно естественно додумались до такого соображенія, что іудейскій народъ—Богомъ оставленный народъ, и что онъ долженъ нести на себѣ Божію кару, пока не искупитъ предъ Богомъ всѣ вины свои и не сдѣлаетъ себя достойнымъ великихъ Божіихъ благодѣяній. Такими кающимися іудеями были ессеи. Глубокіе ревнители Моисеева закона и пламенные почитатели іерусалимскаго храма, они добровольно отказались отъ всѣхъ радостей жизни и, оставивъ свои семейства, удалились въ пустыню ради строгаго поста и тихой молитвы Богу, ради благочестивыхъ размышленій и подвиговъ добродѣтельной жизни, въ напряженномъ ожиданіи того счастливаго времени, когда Богъ перемѣнитъ свой гнѣвъ на милость и пошлетъ наконецъ свое утѣшеніе израилю. Партія ессеевъ была немногочисленна, но та тревожная дума, которую она думала, несомнѣнно бродила не въ однихъ только ессейскихъ головахъ. За это весьма убѣдительно говоритъ то сильное религіозное движеніе, которое было вызвано среди іудейскаго народа проповѣдію о покаяніи со стороны Іоанна Крестителя (Матѳ. 3, 1—6; Мар. 1,4—5; срав. Лук. 3, 15; Іоан. 1, 19—22).

Въ то самое время, какъ Іудея переживала свой національно-религіозный кризисъ, греко-римскій образованный міръ переживалъ не менѣе тяжелый умственно-нравственный кризисъ въ неудержимомъ крушеніи духовныхъ устоевъ жизни. Нажитая вѣками народная религія потеряла кредитъ, и выросшая на почвѣ религіи могучая фи-

лософія потеряла свою силу оживлять людей. Масса противорѣчивыхъ ученій создавала такой невѣроятный хаосъ, въ которомъ почти невозможно было оріентироваться и изъ котораго во всякомъ случаѣ нельзя было выработать полнаго міровоззрѣнія. А между тѣмъ философскій духъ мыслящаго язычества неизмѣнно ставилъ свой вѣчный вопросъ о разумѣ жизни и настоятельно требовалъ достовѣрнаго познанія о томъ, что̀ есть истина, и въ чемъ заключается истинное благо людей. Въ удовлетвореніе этой потребности своего философскаго духа, мыслящіе язычники обыкновенно перебирали могильныя тѣни религіи и философіи и жили тревожнымъ исканіемъ истины, пока не исчезала у нихъ всякая надежда на ея достиженіе. Тогда ужъ самъ собою выступалъ скептицизмъ, рѣшительный и безпощадный, холодный и подавляющій,—тотъ мрачный скептицизмъ безнадежнаго отчаянія, которымъ могло создаваться вліяніе даже такихъ проповѣдниковъ, какимъ былъ напр. проповѣдникъ самоубійства философъ Гегезій.

Такимъ образомъ, іудейскій и греко-римскій міръ, хотя и по разнымъ причинамъ, въ сущности переживалъ одно и тоже состояніе тяжелаго недоумѣнія. У людей ускользала вѣра въ разумъ бытія и въ смыслъ человѣческой жизни, и вмѣстѣ съ этой вѣрой необходимо ускользала и желанная надежда людей на разумное примиреніе глубокихъ противорѣчій жизни. Люди теряли тотъ идеалъ жизни, во имя истины котораго имъ хотѣлось бы жить, и не могли примириться съ тѣмъ бременемъ жизни, которое имъ дѣйствительно приходилось нести. Это критическое положеніе естественно заставляло ихъ прислушиваться къ голосу всякихъ проповѣдниковъ и во всякомъ ученіи отыскивать желанную опору для своей исчезающей вѣры. Это же самое критическое положеніе естественно заставляло ихъ обращаться и къ христіанству. Въ немъ они искали опоры для своей исчезающей вѣры, и эти ихъ поиски несомнѣнно представляютъ собою самое интересное и самое поучительное явленіе во всей міровой исторіи. Они прежде всего интересны и поучительны, какъ моментъ переходнаго времени въ духовномъ развитіи человѣчества. Но, пожалуй, они еще болѣе интерес-

ны и поучительны, какъ положительныя свидѣтельства о томъ, что̀ собственно могъ создать іудео-языческій міръ, *слушая христіанскую проповѣдь и имѣя въ своемъ распоряженіи всѣ новозавѣтныя книги?*

Общая масса іудейскаго народа, конечно, враждебно отнеслась къ апостольской проповѣди. Такіе внушительные факты, какъ осужденіе Спасителя іудейскимъ синедріономъ и распятіе Его руками язычниковъ, естественно должны были убивать въ іудеяхъ всякую мысль о томъ, что распятый ими Іисусъ Назорей есть именно то самое „славное и великое лице", котораго они ожидали къ себѣ, какъ обѣтованнаго Мессію-Христа [1]). Но значительная часть іудеевъ, которые невольно поколебались въ своихъ надеждахъ на скорое избавленіе израиля, нашла въ христіанствѣ живой откликъ на свои собственныя тревожныя размышленія и потому легко могла приспособить апостольскую проповѣдь къ успокоительному рѣшенію своихъ недоумѣній. Это успокоительное рѣшеніе явилось въ идеѣ Мессіи, страдающаго за грѣхи богоизбраннаго народа, искупающаго предъ Богомъ эти грѣхи и возвращающаго народу Божію милость. Для іудеевъ съ ессейскимъ направленіемъ религіозной мысли такое представленіе о дѣлѣ Мессіи-Христа казалось въ высшей степени вѣроятнымъ, потому что и сами они, въ своихъ собственныхъ размышленіяхъ о судьбахъ іудейскаго народа, невольно останавливались на мысли о томъ, что Богъ оставилъ народъ свой, и что Онъ не явитъ ему спасенія своего, пока народъ не искупитъ предъ Нимъ всѣ вины свои. Поэтому, слушая апостольскую проповѣдь о прощеніи грѣховъ и о примиреніи съ Богомъ крестною смертію Христа, они прямо желали того, чтобы эта проповѣдь оказалась справедливою, такъ какъ въ справедливости этой проповѣди они ясно увидѣли бы, что Богъ вспомнилъ народъ свой и возвратилъ ему благоволеніе свое, и что, удовлетворенный кровавой жертвой Своего Сына-Христа, Онъ ужъ не замедлитъ теперь явить своему народу богатыя милости своего спасенія. Въ этомъ случаѣ поддержалась бы вѣра въ истину іудейскаго толкованія Божіихъ обѣтованій и укрѣ-

[1]) У св. Іустина *Dialog. cap. 32, 89.*

пилась бы надежда на славное будущее іудейскаго народа, и тогда историческое іудейство несомнѣнно было бы спасено.

Въ виду такихъ послѣдствій отъ признанія истины апостольской проповѣди, нѣкоторые благочестивые ревнители іудейства могли смущаться только однимъ вопросомъ: былъ ли Іисусъ отъ Назарета истиннымъ Мессіей-Христомъ, или же апостолы приписали Ему мессіанское достоинство только по невѣдѣнію всей правды о Немъ? Но жизнь и общественная дѣятельность Іисуса Христа служили совершенно достаточнымъ оправданіемъ апостольской проповѣди. Строгій обличитель слѣпыхъ вождей іудейскаго народа, Спаситель глубоко скорбѣлъ о погибшихъ овцахъ дома израилева и всецѣло посвятилъ Себя на служеніе грѣшникамъ ради спасенія ихъ. Іудейскіе слушатели апостольской проповѣди не могли, конечно, не вспомнить самоотверженной дѣятельности Христа, желавшаго только служить людямъ и учившаго только любить людей. Вспоминая же эту дѣятелность, несомнѣнно достойную святого Божія пророка, они ужъ не могли, конечно, допустить, чтобы Спаситель обольщалъ людей чарами какого нибудь искуснаго волшебника. Такое обольщеніе не мирилось съ высокимъ нравственнымъ характеромъ Христа, не мирилось и съ нравственными цѣлями Его безкорыстнаго служенія людямъ. А потому, вслѣдъ за признаніемъ истинно-святой жизни и святой дѣятельности Христа, пытливое благочестіе кающихся іудеевъ нисколько не могло затрудняться признаніемъ Его чудотвореній за вполнѣ доказательныя знаменія Его мессіанскаго достоинства. Стало быть, при объясненіи крестной смерти І. Христа, какъ искупительной жертвы за грѣхи людей, вѣра въ мессіанское достоинство Іисуса отъ Назарета у нравственно чуткихъ и религіозно настроенныхъ іудеевъ могла опираться на такія солидныя основанія, какихъ совсѣмъ не имѣли близорукіе отрицатели христіанства для доказательства его ложности.

Историческая наличность этихъ соображеній въ извѣстныхъ кружкахъ мыслящаго іудейства дѣлаетъ очень понятнымъ то обстоятельство, что первая же апостольская проповѣдь о распятомъ Іисусѣ Назорећ, какъ о Сынѣ

Божіемъ и о Спасителѣ людей, сразу же нашла себѣ много вѣрующихъ іудеевъ, и число этихъ вѣрующихъ въ самое короткое время возросло до нѣсколькихъ тысячъ (Дѣян. 2, 41; 4, 4; 5, 14). Можно съ полной увѣренностію полагать, что значительная часть этихъ вѣрующихъ совершенно еще не подозрѣвала начала *новой религіи*,—совершенно еще не подозрѣвала начала *христіанства*, и своимъ обращеніемъ къ вѣрѣ во Христа въ дѣйствительности спасала только свое іудейство. Во всякомъ случаѣ объ этомъ слишкомъ убѣдительно говоритъ раннее появленіе среди вѣрующихъ іудеевъ секты евіонитовъ, такъ какъ эта секта явилась почти одновременно съ появленіемъ христіанства и явилась именно лишь въ силу обращенія къ вѣрѣ язычниковъ безъ принятія іудейства. Когда апостолъ Петръ присоединилъ къ церкви языческое семейство сотника Корнилія и при этомъ допустилъ одно только крещеніе безъ принятія обрѣзанія, *то обрѣзанные упрекали его, говоря: ты ходилъ къ людямъ необрѣзаннымъ и ѣлъ съ ними* (Дѣян. 11, 2—3). Эти упреки обрѣзанныхъ ясно показываютъ, что вѣрующіе изъ іудеевъ смотрѣли на дѣло І. Христа съ точки зрѣнія своихъ національно-іудейскихъ вѣрованій и ожиданій. Стало быть, хотя подъ живымъ вліяніемъ апостольской проповѣди они и признавали историческій фактъ желаннаго явленія Мессіи-Христа, однако съ чисто іудейской точки зрѣнія они толковали этотъ фактъ, какъ исполненіе Божіихъ обѣтованій для однихъ только вѣрныхъ послѣдователей Моисеева закона, и потому дѣлиться будущими послѣдствіями этого факта, какъ исключительнымъ даромъ своей религіи и достояніемъ своей націи, съ лицами, не принадлежавшими къ іудейской религіи, они нисколько не хотѣли, да пожалуй и не считали себя въ правѣ такъ поступать. Между тѣмъ, фактъ присоединенія къ церкви языческаго семейства Корнилія оказался вовсе не единственнымъ и не исключительнымъ фактомъ [1]). Извѣстно, что послѣ выхода на мис-

[1]) Относительно этого факта послѣ того, какъ ап. Петръ объяснилъ всѣ обстоятельства, предшествовавшія обращенію Корнилія, вѣрующіе изъ обрѣзанныхъ *успокоились* (Дѣян. 11, 18), т. е., видимо признали его фактомъ исключительнымъ, который не можетъ и не долженъ нарушать собою общаго правила.

сіонерскую дѣятельность апостоловъ Варнавы и Павла обращеніе къ вѣрѣ язычниковъ пошло очень успѣшно, и присоединеніе ихъ къ церкви неизмѣнно стало совершаться тѣмъ самымъ порядкомъ, который впервые былъ примѣненъ апостоломъ Петромъ по отношенію къ языческому семейству сотника Корнилія. Это обстоятельство необходимо должно было открыть глаза всѣмъ вѣрующимъ ревнителямъ Моисеева закона, и они ужъ волей-неволей должны были ясно увидѣть, что въ мірѣ возникаетъ новая религія.

Вѣрующіе изъ язычниковъ *для обозначенія своей религіи* дѣйствительно стали называть себя *христіанами* (Дѣян. 11, 26). Слѣдуя ученію своихъ миссіонеровъ-апостоловъ, они утверждали, что дѣло І. Христа является не частнымъ, хотя бы и исключительнымъ, моментомъ одной только іудейской исторіи, а Божіимъ вмѣшательствомъ въ судьбы общечеловѣческой и міровой исторіи, и что вѣра въ І. Христа, какъ въ истиннаго совершителя Божія спасенія людей, служитъ не поддержаніемъ іудейской религіи, а самостоятельнымъ выраженіемъ новой міровой религіи, и что дѣйствительнымъ условіемъ для присоединенія къ этой новой религіи служитъ не обращеніе въ іудейство, а именно только вѣра во Христа-Спасителя и крещеніе по заповѣди Его. Такое пониманіе Христова дѣла, очевидно, совершенно расходилось съ іудейскимъ толкованіемъ его среди вѣрующихъ ревнителей Моисеева закона, и потому очень понятно, что это пониманіе было встрѣчено крайне враждебно со стороны всѣхъ христіанствующихъ іудеевъ. Они упорно старались доказывать христіанамъ изъ язычниковъ: *если не обрѣзжетесь по обряду Моисееву, не можете спастись* (Дѣян. 15, 1). И не смотря на то, что противъ такого искаженія Христова дѣла энергично возстали сами первоучители язычниковъ—апостолы Варнава и Павелъ, они всетаки продолжали настаивать на справедливости своего іудейскаго мнѣнія и, не довѣряя авторитету своихъ великихъ противниковъ, видимо ссылались при этомъ на авторитетъ двѣнадцати апостоловъ [1]).

---

[1]) Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что апостолы всегда снисходительно относились къ очевиднымъ немощамъ іудейской мысли и

По крайней мѣрѣ рѣшеніе спора было перенесено въ Іерусалимъ и предоставлено собору апостоловъ. Но, вопреки всѣмъ ожиданіямъ христіанствующихъ іудеевъ, апостолы оправдали ученіе Варнавы и Павла и признали это ученіе своимъ собственнымъ.

вѣры. Слѣдуя миссіонерскому принципу—для всѣхъ быть всѣмъ, чтобы спасти по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ (1 Кор. 9, 19—22), они прямо не отмѣняли обрядовой религіи Моисея, а лишь постепенно замѣняли ее новой религіей Христа. Во время своего пребыванія въ Іерусалимѣ они ежедневно ходили въ іерусалимскій храмъ (Дѣян. 4, 46; 5, 12) и такъ же ежедневно собирались по частнымъ домамъ для общей молитвы и преломленія хлѣба (Дѣян. 1, 12—14; 12, 11—12). Среди вѣрующихъ изъ іудеевъ они точно исполняли обрядовый законъ Моисея (16, 1—3; 21, 18—26), а среди вѣрующихъ изъ язычниковъ жили *поязычески* (Гал. 2, 4), т. е., очевидно, совсѣмъ не исполняли обрядовыхъ постановленій іудейства. Такъ поступали великіе апостолы Петръ и Павелъ, такъ же навѣрное поступали и всѣ другіе апостолы. Эта апостольская практика очень ясно показываетъ, что апостолы смотрѣли на обрядовыя постановленія Моисеева закона, какъ *на установившіеся въ народѣ обычаи*, т. е, придавали имъ такое значеніе, при которомъ они не могли *противорѣчить* христіанскимъ вѣрованіямъ, а были только *безразличны* при нихъ (Гал. 5, 6). Но весьма вѣроятно, что маломысленные ревнители Моисеева закона не понимали апостольскаго снисхожденія къ немощамъ слабыхъ и считали исполненіе апостолами обрядовыхъ постановленій Моисеева закона за фактическое подтвержденіе ими непреложности іудейской религіи. Поэтому весьма вѣроятно, что въ борьбѣ съ апостолами Варнавой и Павломъ они ссылались на авторитетъ 12 апостоловъ. На эту мысль самъ собою наводитъ такой, повидимому, незначительный фактъ, что когда пришло въ Антіохію извѣстіе о рѣшеніи апостольскаго собора, то христіане изъ язычниковъ *возрадовались*, а послы собора—Іуда и Сила—*обильнымъ словомъ преподали наставленіе братіямъ и утвердили ихъ* (Дѣян. 15, 31 - 32). Ясное дѣло, что христіане изъ язычниковъ не были увѣрены въ томъ, какъ именно рѣшится ихъ дѣло на іерусалимскомъ соборѣ. И ясное дѣло, что христіанствующіе іудеи успѣли поколебать ихъ довѣріе къ апостольскому авторитету Варнавы и Павла, такъ что ихъ нужно было снова наставлять и *утверждать* въ томъ, чему они были научены. Въ высшей степени сомнительно, чтобы христіанствующіе іудеи могли поколебать это довѣріе своими убогими рѣчами, особенно при собесѣдованіи съ такими людьми, какъ Варнава и Павелъ. А потому въ высшей степени вѣроятно, что они смутили христіанъ изъ язычниковъ не своими іудейскими соображеніями, а именно своими ссылками на безспорный авторитетъ 12 апостоловъ. Въ такомъ случаѣ извѣстные толки о *партіяхъ* внутри первохристіанской общины, очевидно, слѣдуетъ замѣнить толками о *недоразумѣніяхъ*—это будетъ правильно.

На апостольскомъ соборѣ было установлено, что обрядовый законъ Моисея вовсе не имѣетъ такого значенія, что будто безъ соблюденія этого закона дѣло І. Христа совсѣмъ не имѣетъ никакого значенія: и на этомъ основаніи тамъ было постановлено, что для присоединенія къ церкви Христовой вѣрующіе изъ язычниковъ вовсе не обязаны принимать іудейства, что они свободно могутъ жить по своимъ національнымъ обычаямъ, устраняя лишь тѣ изъ нихъ, которые противорѣчатъ религіозно-нравственному характеру христіанскихъ вѣрованій, какъ напримѣръ употребленіе въ пищу идоложертвеннаго, крови и удавленины, или внѣбрачное сожительство съ женщиной (Дѣян. 15, 7—29). Въ силу этого постановленія христіанство ясно и рѣшительно было отдѣлено отъ іудейства, и вѣрующіе поборники Моисеева закона должны были оставаться іудеями только по своей національности, по религіи же сдѣлаться христіанами. Но тѣ вѣрующіе іудеи, которые не могли или не хотѣли отказаться отъ своихъ національныхъ вѣрованій и предразсудковъ и которые, поэтому, непремѣнно желали разсматривать дѣло Христа лишь съ точки зрѣнія своихъ національно-іудейскихъ представленій объ Его дѣлѣ, конечно, не могли сразу измѣнить своихъ излюбленныхъ мнѣній и потому не захотѣли подчиниться авторитетному рѣшенію апостольскаго собора. Для нихъ единственной религіей, истинной и вѣчной, была только религія Моисея, къ исповѣдникамъ которой сначала посылались пророки, а потомъ пришелъ по обѣтованію и Самъ Христосъ; и такъ какъ во время своей жизни на землѣ Христосъ исповѣдывалъ туже самую религію Моисея и самолично не вводилъ никакой новой религіи, то значитъ—всякому человѣку, желающему быть наслѣдникомъ Божіихъ обѣтованій и вѣрнымъ ученикомъ Христа, непремѣнно слѣдуетъ принимать іудейскую религію, потому что другой истинной религіи, кромѣ іудейской, очевидно, будто бы нѣтъ и не можетъ быть. Христіанствующіе іудеи не въ состояніи были понять, что религія Христа заключается въ Немъ Самомъ, что самое дѣло Его служитъ истиннымъ содержаніемъ единственно-истинной религіи, и что Самъ Онъ, какъ совершитель Божія спасенія людей, является истиннымъ предметомъ

религіознаго поклоненія и единственнымъ посредникомъ дѣйствительнаго религіознаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Они не въ состояніи были этого понять, потому что они неправильно думали о лицѣ І. Христа и существенно искажали все дѣло Его.

Христіанствующіе іудеи соглашались съ апостольской проповѣдію, что распятый Іисусъ Назорей есть обѣтованный Мессія-Христосъ. Но, слѣдуя общему іудейскому вѣрованію, что Мессія долженъ быть простымъ человѣкомъ изъ колѣна Іудина, изъ дома Давидова, они считали Христа естественнымъ сыномъ Іосифа и Маріи, который былъ удостоенъ сдѣлаться Христомъ только за свою высокую нравственную жизнь, за которую именно и возлюбилъ его Богъ, и за которую Онъ благоволилъ избрать его въ пріятную жертву себѣ за грѣхи іудейскаго народа. При такомъ взглядѣ на лице и на дѣло Христа, разумѣется, было совершенно нелѣпо говорить о новой христіанской религіи. Но вѣдь этотъ взглядъ не былъ взглядомъ самого Христа, какъ не былъ отъ взглядомъ и Его апостоловъ,— на самомъ дѣлѣ онъ былъ только іудейскимъ отвѣтомъ на апостольскую проповѣдь о Христѣ т. е. онъ былъ только убогимъ іудейскимъ толкованіемъ христіанства. Въ этомъ смыслѣ убогаго толкованія онъ только и можетъ заслуживать нашего особеннаго вниманія, потому что въ немъ одновременно выражается и дѣйствительный путь христіанской вѣры во Христа, и характерный типъ почти всѣхъ послѣдующихъ искаженій христіанскаго вѣроученія.

Іудеи приходили къ вѣрѣ во Христа въ силу сомнѣній въ истинѣ своего міровоззрѣнія, т. е., въ истинѣ тѣхъ вѣрованій, которыми они дѣйствительно жили и которыми имъ хотѣлось бы жить. Иначе, конечно, никто и никогда не можетъ обратиться къ какой бы то ни было вѣрѣ, потому что невозможно отыскивать истину при вѣрѣ въ дѣйствительное обладаніе ею. Но само по себѣ сомнѣніе въ вѣрѣ не есть еще прямое отрицаніе истины вѣры; психологически и логически оно выражается только мучительнымъ предположеніемъ на счетъ *возможной* ея неистины, и потому оно одинаково можетъ разрѣшиться какъ полнымъ крушеніемъ вѣры, такъ и рѣшительнымъ утвержденіемъ ея. Въ случаѣ полнаго крушенія вѣры создается несо-

мнѣнная возможность для построенія или для усвоенія новой живой вѣры,—той именно вѣры, о дѣйствительную или воображаемую силу которой разбивается старая вѣра. Въ случаѣ же рѣшительнаго утвержденія вѣры, она въ существѣ своемъ, разумѣется, нисколько не измѣняется, а только дополняется тѣмъ дѣйствительнымъ или воображаемымъ познаніемъ, которое служитъ ея утвержденіемъ. Для христіанствующихъ іудеевъ обращеніе къ вѣрѣ во Христа служило именно моментомъ утвержденія ихъ собственной вѣры. Они не обсуждали своего вѣроученія съ точки зрѣнія христіанства и не обсуждали самого христіанства съ точки зрѣнія какого нибудь объективнаго познанія по основному содержанію христіанской проповѣди. Они просто приспособляли апостольскую проповѣдь къ наличному содержанію своихъ вѣрованій и принимали христіанское вѣроученіе въ той именно мѣрѣ, въ какой оно приспособлялось ими къ вѣроученію іудейства. Поэтому вѣра у нихъ въ существѣ дѣла осталась прежняя. Новымъ для нихъ явилось только обоснованіе ими истины вѣры въ признаніи Іисуса отъ Назарета за обѣтованнаго Мессію-Христа, потому что до времени этого признанія они могли сомнѣваться въ истинѣ Божіихъ обѣтованій несчастному дому израилеву, послѣ же этого признанія сомнѣніе ихъ разрѣшалось полнымъ утвержденіемъ вѣры, потому что сомнѣніе у нихъ существовало не въ отношеніи іудейскихъ представленій о лицѣ Христа и о сущности дѣла Его, а только въ отношеніи самаго факта Его появленія въ мірѣ, придетъ Онъ или не придетъ, правду ли говорили пророки или неправду. Поэтому, съ признаніемъ І. Христа за обѣтованнаго Мессію, все ученіе о Немъ и о дѣлѣ Его цѣликомъ могло быть взято іудеями изъ готоваго содержанія ихъ прежнихъ національныхъ вѣрованій, и въ такомъ случаѣ апостольское ученіе о лицѣ и дѣлѣ Христа необходимо ужъ должно было повѣряться у нихъ съ точки зрѣнія этихъ вѣрованій.

Если бы христіанствующіе іудеи могли критически отнестись къ своимъ іудейскимъ вѣрованіямъ, то, при свѣтѣ апостольской проповѣди, они бы навѣрное пришли къ такому заключенію, что значеніе ветхозавѣтнаго іудей-

ства ими толковалось совершенно неправильно; потому что обѣтованный Мессія хотя и долженъ былъ явиться среди нихъ, однако же вовсе не для нихъ однихъ, такъ какъ первое обѣтованіе о Немъ было дано всему человѣчеству (Быт. 3, 14—15). Если же человѣчество раздѣлилось потомъ на множество отдѣльныхъ народовъ, и Мессія по своему рожденію, конечно, не могъ ужъ одновременно принадлежать ко всѣмъ національностямъ, то это обстоятельство вовсе не уничтожаетъ собою истины перваго обѣтованія,—оно только раскрываетъ истинный смыслъ всѣхъ послѣдующихъ обѣтованій, данныхъ еврейскому народу. По силѣ этихъ обѣтованій еврейскій народъ, очевидно, былъ избранъ не для фактическаго господства надъ всѣми другими народами, а для духовнаго служенія цѣлому человѣчеству. Это именно и показывалъ Богъ вѣковыми порабощеніями еврейскаго народа разнымъ народамъ земли, и особенно ясно показалъ это Богъ во время самаго пришествія Мессіи, потому что къ этому времени еврейскій народъ былъ сдѣланъ частію всесвѣтной римской имперіи. Если бы христіанствующіе іудеи захотѣли подумать о печальныхъ судьбахъ своего народа и захотѣли бы обсудить извѣстныя имъ обѣтованія и пророчества съ точки зрѣнія того перваго обѣтованія, о которомъ говоритъ первая же ихъ священная книга, то они бы существенно измѣнили свои вѣрованія и могли бы тогда усвоить себѣ апостольскую проповѣдь во всемъ объемѣ ея исключительнаго содержанія. Но они не обсудили истины своихъ вѣрованій и тѣмъ самымъ заранѣе обрекли себя на существенное искаженіе апостольской проповѣди. Совсѣмъ отказаться отъ христіанства они не могли, потому что, по живой силѣ апостольской проповѣди, Іисусъ Христосъ былъ для нихъ истинный Мессія, который говорилъ людямъ только чистую божественную истину и умеръ только въ показаніе Божіей правды. Но и принять христіанство въ духѣ и смыслѣ апостольской проповѣди они также не могли, потому что въ этомъ смыслѣ христіанское вѣроученіе очевидно и рѣзко противорѣчило воображаемой истинѣ ихъ собственныхъ вѣрованій.

Такимъ путемъ и въ силу такихъ именно умственныхъ условій создавались почти всѣ существенныя иска-

женія христіанскаго вѣроученія за все время существованія христіанской религіи. Въ начальный періодъ апостольской проповѣди язычники пожалуй еще съ бо́льшимъ вниманіемъ прислушивались къ голосу христіанскихъ учителей, нежели іудеи; и у язычниковъ совсѣмъ не было такихъ сѣтованій, которыя заставляли іудеевъ приходить къ искаженію христіанства, а между тѣмъ они такъ же существенно искажали христіанское вѣроученіе, какъ искажали его евіониты. Они не знали Божіихъ обѣтованій и не ожидали къ себѣ Божія посланника, но имъ казалось, что будто они доподлинно знали истинный путь спасенія, и они сомнѣвались только въ одномъ, можетъ ли человѣкъ идти по этому пути, можетъ ли онъ дѣйствительно спастись. Въ отвѣтъ на эти самыя недоумѣнія апостолы и возвѣстили имъ о чудной жизни І. Христа и возвѣстили о ней съ такою силой пламеннаго убѣжденія, что язычники какъ будто своими собственными глазами видѣли распятаго предъ ними Спасителя (Гал, 3, 1). Этотъ живой образъ Непорочнаго Мученика сильнѣе всякихъ ученій и всякихъ доказательствъ привлекалъ ка себѣ мысли и сердца людей, потому что онъ наглядно показывалъ людямъ истинный образъ божественныхъ совершенствъ и заставлялъ ихъ невольно повергаться къ святому подножію креста, потому что онъ ясно открывалъ имъ во Христѣ близость къ нимъ Бога и неба, и этимъ самымъ откровеніемъ онъ вдохновлялъ ихъ на подвигъ сообразоваться съ праведною жизнію и святыми завѣтами Христа. Одушевленная апостольская проповѣдь сначала заставляла язычниковъ полюбить Христа, а потомъ ужъ постепенно открывала имъ тайну Его, какъ Бога-Спасителя міра (1 Кор. 3,1-2; Евр. 5, 11—14). Въ силу этого пріема апостольской проповѣди, огромное большинство вѣрующихъ язычниковъ несомнѣнно принимало христіанство, какъ новую религію, и несомнѣнно правильно понимало апостольское ученіе, какъ откровенное ученіе религіозной вѣры. Но среди образованныхъ язычниковъ, которые въ теченіе многихъ вѣковъ привыкли смотрѣть на религію, какъ на философію, естественно нашлось не мало людей, которые и въ христіанствѣ желали видѣть только истинную философію.

Это желаніе, нисколько не предрѣшая вопроса о божественномъ или человѣческомъ происхожденіи христіанства, предрѣшало однако вопросъ о сущности его, потому что оно заранѣе опредѣляло собою необходимое приспособленіе христіанскаго вѣроученія къ общепринятой догмѣ языческой философіи. По этой догмѣ, спасеніе возможно для одной только духовной природы человѣка, и для достиженія спасенія требуется лишь познаніе человѣкомъ правды о Богѣ и правды о себѣ самомъ. Такъ именно и думали нѣкоторые изъ языческихъ поборниковъ апостольской проповѣди. Они думали, что „одна только душа получаетъ спасеніе, такъ какъ тѣло по природѣ тлѣнно“ [1]), и что для спасенія внутренняго человѣка достаточно только „познанія неизреченнаго величія“, т. е., познанія полноты божественнаго бытія, какъ истинной цѣли разумныхъ человѣческихъ душъ [2]). Поэтому вся сущность христіанской религіи у нихъ естественно сводилась къ идейной сущности всякой философской доктрины—къ достовѣрному познанію вѣчной тайны бытія. Вѣруя слову апостольскому, что въ христіанствѣ открыта людямъ Божія премудрость, тайная, сокровенная, о которой никто еще въ мірѣ никогда не вѣдалъ (Рим. 14, 25; Ефес. 1,9 ; Кол. 1, 26), они дѣятельно устремились отыскивать эту Божію премудрость и, путемъ перетолкованія апостольскихъ ученій, создали такія фантастическія доктрины, въ которыхъ одно лишь упоминаніе имени Христа съ именами Его апостоловъ можетъ указывать собою на историческое происхожденіе ихъ въ періодъ существованія христіанства.

Между тѣмъ, единственная цѣль этихъ фантастическихъ построеній несомнѣнно заключалась въ познаніи той самой тайны бытія, которую дѣйствительно явилъ своимъ дѣломъ Христосъ и о которой проповѣдывали Его апосто-

---

[1])У св. Иринея ліонскаго *adversus haereses* I, 24, 5, срав. 28, 3: „спасеніе принадлежитъ однимъ только душамъ, тѣло же не можетъ участвовать въ спасеніи, потому что оно взято отъ земли“ .

[2]) *Ibid.* 21, 4: „совершенное искупленіе есть самое познаніе неизреченнаго величія, потому что недостатокъ и страсть произошли отъ невѣдѣнія, а знаніемъ разрушается все, что составилось отъ невѣдѣнія; стало быть, знаніе именно и есть искупленіе внутренняго человѣка“.

лы. Языческая мысль, пораженная величественнымъ образомъ І. Христа, несомнѣнно и вполнѣ искренно желала принять и усвоить себѣ *апостольское* ученіе о Немъ; но, опираясь на мнимыя аксіомы языческой философіи, она въ дѣйствительности только переводила христіанство на язычество, или выражала свое язычество въ терминахъ христіанскаго богословія. Вѣрующіе языческіе философы, понимавшіе дѣло спасенія исключительно, какъ дѣло просвѣщенія людей свѣтомъ истиннаго знанія, естественно и необходимо должны были думать, что Богу-Спасителю не зачѣмъ было дѣлаться человѣкомъ и особенно не зачѣмъ Ему было страдать и умирать; а потому, вѣруя апостольскому ученію о божествѣ Христа, они естественно терялись при сопоставленіи этого ученія съ истиной евангельской исторіи Христа. По всѣмъ соображеніямъ языческаго разума, имъ казалось, что Христосъ не могъ и не долженъ былъ жить обыкновенною жизнію ограниченнаго человѣка. И въ тоже самое время, по чувству безусловнаго довѣрія къ авторитетному слову апостольской проповѣди, имъ хотѣлось точно держаться апостольскаго ученія, и они вовсе не желали отвергать историческую достовѣрность евангельскихъ сказаній о Христѣ. Въ виду этого, чтобы выйдти изъ мнимаго круга мнимыхъ несообразностей, они придумали такое соображеніе, которое позволяло имъ одновременно удерживать какъ апостольское ученіе о божественномъ происхожденіи Христа, такъ и евангельскую исторію Его человѣческой жизни. Они именно объявили, что Спаситель собственно не былъ истиннымъ человѣкомъ, а только казался имъ, что вочеловѣченіе Его было призрачно (φαντασία), тѣлесность Его была мнимая (putativa corpulentia), и вся Его человѣческая жизнь была только кажущася (phantasma). Іудеи, не зная о божественной природѣ Христа, хотѣли было убить Его, какъ обыкновеннаго человѣка, но на самомъ дѣлѣ Онъ страдалъ только повидимому,—только затѣмъ, чтобы призракомъ своихъ страданій и смерти закончить свою призрачную жизнь на землѣ и уйдти въ свое небесное жилище—въ божественную плирому [1]).

[1]) Докетизмъ былъ первымъ искаженіемъ христіанства среди вѣрующихъ изъ язычниковъ. Объ этомъ искаженіи говоритъ руко-

Благодаря такому представленію человѣческой исторіи І. Христа, гностическіе поборники христіанства надѣялись оставаться вѣрными учениками апостоловъ и считали себя истинными христіанами. Но такъ какъ это представленіе на самомъ дѣлѣ являлось совершеннымъ отрицаніемъ того дѣла, о которомъ возвѣщали апостолы, какъ объ истинномъ дѣлѣ Христа, то само собою разумѣется, что апостолы могли только осудить и отвергнуть это противухристіанское соображеніе гностическаго мышленія. И это апостольское осужденіе гностическихъ соображеній еще разъ показало древнему міру искреннее желаніе христіанствующихъ язычниковъ быть вѣрными учениками апостольской проповѣди.

Не смотря на то, что на почвѣ языческаго пониманія христіанства докетизмъ является единственно-возможнымъ способомъ къ примиренію вѣры и исторіи, многіе гностики всетаки сочли необходимымъ отказаться отъ докетизма и попытались усвоить себѣ христіанскую проповѣдь другимъ путемъ. Въ согласіе съ апостольскимъ ученіемъ они признали полную дѣйствительность человѣческой жизни І. Христа, и для того, чтобы примирить эту жизнь съ понятіемъ о божественной природѣ, придумали только отдѣлить небеснаго Христа отъ земного человѣка Іисуса. По

водительное наставленіе ап. Іоанна, какимъ образомъ слѣдуетъ отличать истиннаго христіанина отъ ложнаго: *всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога, а всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста* (1 Іоан 4, 2—3). Но еще гораздо раньше ап. Іоанна, въ началѣ 60-хъ годовъ I-го вѣка, противъ этого искаженія энергично боролся ап. Павелъ, когда онъ защищалъ воскресеніе умершихъ (1 Кор. 15, 12 - 23; 2 Тим. 2, 17—18) и осуждалъ людей, занимавшихся *баснями и родословіями безконечными* (1 Тим. 1, 4; 4, 7). Именно гностики-докеты, выходя изъ коренной догмы дуалистическаго міровоззрѣнія, отрицали воскресеніе умершихъ, объясняя апостольское ученіе о воскресеніи въ метафорическомъ смыслѣ,—въ смыслѣ выхода человѣка изъ мрака заблужденій къ свѣту истиннаго познанія (у Тертулліана *de resurrectione carnis* c. 19). И тѣже гностики-докеты, стараясь объяснить чудо явленія небеснаго Христа въ предѣлахъ матеріальнаго міра, руководились въ своихъ объясненіяхъ мистико-философскими ученіями и методами Платона и Пиѳагора и потому дѣйствительно создавали пустыя басни и сочиняли безконечныя родословія (у св. Иринея вся первая книга *противъ ересей*).

силѣ этого отдѣленія, все божественное въ дѣятельности Спасителя они могли относить къ божественной силѣ небеснаго Христа, всѣ же проявленія человѣческой ограниченности могли оставлять на долю человѣческой природы дѣйствительнаго человѣка Іисуса. При этомъ, ради полнаго согласія съ евангельской исторіей, они признавали человѣка Іисуса человѣкомъ необыкновеннымъ,—признавали, что онъ былъ рожденъ отъ Дѣвы силою Св. Духа, и что онъ затѣмъ именно и родился, чтобы сдѣлаться ему чистымъ сосудомъ небеснаго Христа, и что хотя во время своихъ страданій онъ былъ оставленъ небеснымъ Христомъ, однако же не былъ совершенно позабытъ имъ, такъ какъ божественная сила Христа воскресила его изъ мертвыхъ и взяла къ себѣ на небо [1]).

Ближе этого подойдти къ христіанству, оставаясь на почвѣ языческаго мышленія, конечно ужъ было невозможно. Если бы христіанствующіе язычники могли отказаться отъ своихъ понятій о спасеніи и о способѣ достиженія спасенія, они могли бы составить себѣ другое представленіе о дѣлѣ Христа и могли бы тогда усвоить себѣ христіанское вѣроученіе въ подлинномъ содержаніи апостольской проповѣди. Но они рѣшительно были не въ состояніи заподозрить истину своихъ понятій о спасеніи, потому что эти понятія составляютъ естественный продуктъ *общечеловѣческой мысли* и являются естественными положеніями *общечеловѣческой вѣры*. Люди всегда вѣрили и всегда будутъ вѣрить въ безсмертіе своего духа; на основаніи этой вѣры они всегда думали, какъ и теперь думаютъ, о посмертной жизни разумнаго духа; а на осно-

[1]) У св. Иринея I, 30, 12—13 ученіе гностиковъ офитовъ: „Іисусъ по дѣйствію Божію былъ рожденъ отъ Дѣвы,—былъ распятъ, но Христосъ не забылъ своего Іисуса и послалъ въ него силу, воскресившую его въ тѣлѣ, которое,—по замѣчанію св. Иринея,—они называютъ душевнымъ или духовнымъ тѣломъ". Но это названіе было введено ап. Павломъ (1 Кор. 15, 44), и оно нисколько не противорѣчитъ ученію о воскресеніи; ученіе же это стоитъ въ такомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ общепринятымъ ученіемъ древне-греческой философіи, что въ признаніи факта Христова воскресенія нельзя не видѣть искренняго желанія офитовъ строго придерживаться въ своемъ ученіи показаній евангельской исторіи и согласоваться съ ученіемъ апостольской проповѣди.

ваніи этихъ помышленій своихъ о посмертной жизни духа они всегда вѣрили, какъ и теперь вѣрятъ, въ естественную возможность загробнаго приближенія къ Богу угодившихъ Ему благочестивыхъ душъ. Изъ этихъ именно размышленій и вѣрованій и вытекаетъ съ логической необходимостію естественное-языческое положеніе общечеловѣческой мысли и вѣры, что будто для достиженія спасенія человѣку требуется только истинное познаніе о Богѣ и жизнь, сообразная съ этимъ познаніемъ. Между тѣмъ, всѣ помышленія о загробной жизни, какъ и о возможности загробнаго приближенія къ Богу, на самомъ дѣлѣ совершенно ложны; христіанствующіе язычники только не въ состояніи были разъяснить себѣ эту великую ложь, и потому именно никакимъ путемъ они не могли подойдти къ правильному познанію несомнѣнной истины христіанства. Они искренно вѣрили во Христа, какъ въ небеснаго *учителя* вѣчной истины, и поскольку религія отождествлялась у нихъ съ философіей, они искренно исповѣдывали Христа, какъ *основателя* единой истинной религіи,—и всетаки они совершенно не понимали христіанства и, вопреки своему собственному желанію, вовсе не были христіанами.

Но гностики желали быть христіанами и желали держаться апостольскаго ученія о Христѣ. Отвергаемые церковію, какъ несомнѣнные противники апостольскаго христіанства, они всетаки не думали отказываться отъ христіанства, а напротивъ усиленно старались доказывать, что они-то именно и являются истинными христіанами. Конечно, они хорошо понимали, что ихъ разногласіе съ церковнымъ пониманіемъ христіанства касается не толкованія какихъ нибудь философскихъ идей, а толкованія фактовъ евангельской исторіи и догматовъ апостольской проповѣди; и поэтому они вполнѣ признавали, что рѣшеніе вопроса о правильномъ пониманіи христіанства ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть достигнуто путемъ однихъ только разсудочныхъ соображеній о немъ, а непремѣнно требуетъ оправданія этихъ соображеній самими евангельскими фактами и апостольскими ученіями. Но это обстоятельство не особенно много смущало ихъ, такъ какъ въ содержаніи евангелій и апостольскихъ посланій несомнѣн-

Библиотек

но можно указать не мало такихъ ученій и фактовъ, которые одинаково могутъ быть истолкованы какъ въ духѣ церковнаго вѣроученія, такъ и въ духѣ гностическихъ соображеній о христіанствѣ. Поэтому, выбирая подходящіе для себя тексты, гностики безъ особаго труда могли оправдывать свои соображенія въ качествѣ истинно-апостольскихъ ученій,—и они дѣйствительно воспользовались этой возможностію и тщательно составили изъ новозавѣтныхъ книгъ особый гностическій кодексъ. Слѣдуя подлинному порядку священнаго текста, они съ буквальной точностію выписывали всѣ тѣ мѣста, которыя прямо толковались у нихъ въ качествѣ оправданій гностическаго вѣроученія. При встрѣчѣ же съ такими мѣстами, которыя не подходили къ гностическимъ соображеніямъ или даже стояли въ рѣшительномъ противорѣчіи съ ними, они или свободно излагали свящ. текстъ въ духѣ своихъ соображеній, или просто выпускали его, гдѣ, по самому существу евангельскихъ фактовъ и апостольскихъ ученій, онъ не могъ допускать никакихъ перетолкованій [1]).

Такимъ путемъ гностики составили измѣненный и сокращенный списокъ новозавѣтныхъ книгъ и, пользуясь этимъ спискомъ, оправдывали свое согласіе съ документальными первоисточниками хаистіанской вѣры и тѣмъ самымъ, конечно, убѣждали себя самихъ, что они и въ самомъ дѣлѣ истинные христіане. Однако, убѣдить другихъ въ истинѣ своего христіанства, при существованіи неповрежденныхъ списковъ евангелій и апостольскихъ посланій, для нихъ было по меньшей мѣрѣ весьма затруднительно. Всякому человѣку, понявшему истину Христова дѣла по буквально-точному смыслу апостольской проповѣди, было до очевидности ясно, что гностики, подъ ви-

---

[1]) Иринеи *op. cit.* I, *27*, *2* сообщаетъ о гностикѣ Маркіонѣ, что „онъ искажалъ евангеліе Луки, устраняя все, что написано тамъ о человѣческомъ происхожденіи Господа, а также многое изъ ученія и рѣчей Господнихъ... Подобнымъ же образомъ онъ урѣзывалъ и посланія апостола Павла, устраняя изъ нихъ все, что ясно сказано апостоломъ о Богѣ Творцѣ, что Онъ именно есть Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, а равно и все то, что апостолъ приводитъ изъ пророческихъ изреченій, предвозвѣщавшихъ пришествіе Господне.“ Срав. сообщеніе о гностикахъ валентиніанахъ III, 11, 9.

домъ разумной вѣры, просто лишь приспособляли христіанство къ религіозно-философскому содержанію языческихъ міровоззрѣній, и что, дѣлая христіанство религіей по общему образу и подобію всѣхъ другихъ религій, они совершенно искажали этимъ всю истину христіанства и потому всецѣло оставались на ступени языческаго самообольщенія. Да и сами гностики едва ли могли не задумываться надъ тѣмъ, что произвольнымъ подборомъ евангельскихъ и апостольскихъ текстовъ они не столько оправдывали, сколько осуждали себя. Но другой возможности придти къ христіанству они видимо не имѣли, и въ тоже самое время они не въ состояніи были оторваться отъ благотворныхъ лучей христіанскаго свѣта; и вотъ, печальный выходъ изъ этого трагическаго разлада мысли и чувства: они несомнѣнно перешли на путь сознательнаго искаженія христіанства, но они перешли на этотъ опасный путь единственно только въ силу искренняго желанія своего, во что бы то ни стало, быть христіанами [1]).

По силѣ этого желанія гностицизмъ долгое время просуществовалъ даже и въ тѣхъ фантастическихъ построеніяхъ, въ какихъ онъ первоначально явился еще въ вѣкъ апостольской проповѣди. Въ существѣ же своемъ, какъ вольное или невольное искаженіе христіанства, въ силу приспособленія его къ готовому содержанію нехристіанскихъ вѣрованій, онъ въ дѣйствительности никогда не исчезалъ изъ христіанской исторіи и благополучно существуетъ до настоящаго времени. Вѣдь на самомъ дѣлѣ не подлежитъ никакому сомнѣнію, что для огромнаго множества современныхъ образованныхъ людей принять христіанство въ духѣ и смыслѣ церковнаго вѣроученія представляется такъ же невозможнымъ, какъ это представлялось невозможнымъ и для древнихъ гностическихъ поборниковъ

---

[1]) Св. Ириней (III, 4, 3) сообщаетъ весьма замѣчательный фактъ: учитель Маркіона гностикъ Кердонъ часто приходилъ въ церковь и часто исповѣдывался въ своихъ заблужденіяхъ, и снова возвращался къ этимъ заблужденіямъ и снова исповѣдывался, пока наконецъ совсѣмъ не оставилъ собраніе братій. Этотъ фактъ довольно убѣдительно показываетъ, что разногласіе съ церковнымъ вѣроученіемъ самими гностиками переживалось, какъ *нежелательная для нихъ, печальная необходимость*.

христіанства; потому что церковное вѣроученіе несомнѣнно и существенно противорѣчитъ *духу и смыслу*, такъ называемаго, научнаго міровоззрѣнія, т. е., противорѣчитъ собственно не дѣйствительнымъ даннымъ науки и не точному содержанію научныхъ знаній, а той точкѣ зрѣнія, съ которой освѣщаются научныя данныя, и тому направленію мысли, въ которомъ истолковываются научныя познанія. Это направленіе научной мысли совершенно вѣрно характеризуется извѣстнымъ сужденіемъ Якоби: „интересъ науки заключается въ томъ, чтобы никакого Бога не существовало“ [1]); потому что для достиженія абсолютной цѣли науки дѣйствительно необходимо, чтобы въ мірѣ существовалъ только слѣпой механизмъ физико-химическихъ процессовъ и чтобы въ немъ царилъ только вѣчный законъ безусловной необходимости, потому что только подъ этимъ условіемъ можно надѣяться на математически точный разсчетъ всего распорядка міровой жизни и, значитъ, подъ этимъ только условіемъ можно надѣяться на дѣйствительное познаніе міра. Между тѣмъ, существованіе Бога подчиняетъ слѣпой механизмъ живому личному разуму и надъ закономъ физической необходимости ставитъ духовный законъ свободы, стало быть—существенно измѣняетъ тѣ условія, при которыхъ возможна абсолютная цѣль науки, а вмѣстѣ съ этимъ, конечно, измѣняетъ и самое значеніе науки. Поэтому, во имя интересовъ и цѣлей науки, человѣкъ дѣйствительно можетъ желать, чтобы никакого Бога не существовало, и даже прямо можетъ

---

[1]) *Jacobi, Von d. göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, S. *W. B. III*, *S.* 384. Срав. Паульсенъ, *Введеніе въ философію стр. 167—168:* „не надо обманываться на счетъ слѣдующаго: естествознаніе не можетъ допустить и не допуститъ, чтобы его опять отклонили съ его пути исканія *чисто физическаго* объясненія *всѣхъ* явленій природы. Пусть существуютъ тысячи вещей, которыхъ оно не можетъ объяснить въ настоящее время; но никогда не поступится оно своей принципіальной аксіомой, что и для этихъ вещей есть естественная причина, а слѣдовательно—и естественно-научное объясненіе. Поэтому, всякая философія, стоящая на томъ, что нѣкоторыя явленія природы не могутъ быть безъ остатка объяснены физически, а дѣлаютъ необходимымъ допущеніе дѣйствія какого нибудь метафизическаго начала или сверхъ естественнаго дѣятеля,—такая философія будетъ имѣть въ естествознаніи непримиримаго противника“.

утверждать, что будто на самомъ дѣлѣ Его и нѣтъ совсѣмъ. Но, помимо ложно понятыхъ интересовъ и цѣлей научнаго знанія, у человѣка есть еще не менѣе глубокіе и важные интересы его религіозно-нравственнаго сознанія. Эти интересы, понятно, также требуютъ удовлетворенія себѣ, и такъ какъ изъ этого требованія сама собою возникаетъ для человѣка психологическая необходимость примирить науку съ бытіемъ Божіимъ, то атеистическая въ принципѣ наука на практикѣ очень рѣдко поддерживаетъ атеизмъ. Обыкновенно, она уживается съ деизмомъ, т. е., съ признаніемъ Божія бытія, при отрицаніи живыхъ отношеній Бога къ міру и человѣку, и съ признаніемъ моральной обязанности человѣка служить Богу, при отрицаніи однако всякихъ помышленій о Божіей помощи человѣку.

Этимъ *компромиссомъ* науки и религіи выражается самая характерная особенность въ духѣ нашего времени. Та умственная атмосфера, примѣнительно къ которой мы философствуемъ и живемъ, несомнѣнно выражается кругомъ научныхъ идей, выросшихъ изъ постепеннаго развитія нашихъ внѣшнихъ познаній о мірѣ и ярко освѣщенныхъ такимъ общимъ взглядомъ на міръ, который принципіально, существенно враждебенъ всякой религіи. Но та нравственная атмосфера, примѣнительно къ которой мы представляемъ себѣ человѣка и его цѣль въ бытіи и подъ вліяніемъ которой мы даже невольно судимъ себя самихъ и свою жизнь въ мірѣ, несомнѣнно создалась подъ вѣковыми вліяніями христіанской проповѣди и въ существѣ своемъ выражается моральнымъ ученіемъ христіанства. Поэтому мы имѣемъ въ христіанствѣ очень много родного себѣ, родного своему духу, своему образованію, и это духовное родство съ христіанствомъ естественно даетъ возможность умственнымъ язычникамъ нашего времени глубже сознавать божественное величіе Христа и шире понимать міровое значеніе христіанства, чѣмъ какъ сознавали и думали объ этомъ язычники первыхъ вѣковъ. По живой силѣ евангельскаго образа І. Христа, міръ нравственнаго сознанія въ человѣкѣ является для насъ не просто лишь міромъ великихъ грезъ, а міромъ истины, міромъ дѣйствительности, хотя и недостижимой для обыкновеннаго человѣка, однако всетаки несомнѣнной, всетаки жи-

вой. Это именно воплощеніе во Христѣ идеальнаго міра сознанія и опредѣляетъ собою для нашего времени живое тяготѣніе къ Нему какъ среди вѣрующихъ, такъ и среди невѣрующихъ людей. Теперь стало почти заурядным явленіемъ, что какой нибудь гордый язычникъ въ сферѣ своихъ научныхъ вѣрованій неожиданно является такимъ же благоговѣйнымъ почитателемъ Христа, какъ и самый искренній членъ христіанской церкви. Кому приходилось, напримѣръ, читать Vie de Jésus Ренана, тотъ навѣрное составилъ себѣ понятіе о Ренанѣ, какъ о заклятомъ врагѣ христіанства, потому что въ его представленіи евангельской исторіи Спаситель ничѣмъ въ сущности не отличается отъ какого нибудь восточнаго мудреца въ родѣ Будды или Зороастра и, пожалуй, даже въ родѣ самообольщеннаго Магомета. А между тѣмъ этотъ самый авторъ этой печально-претенціозной книжки въ дѣйствительности былъ глубокимъ почитателемъ евангельскаго образа Христа, такъ какъ и для него этотъ чудодѣйственный образъ видимо являлъ собою Бога невидимаго: „евангельскій Христосъ,—по словамъ Ренана,—является самымъ прекраснымъ воплощеніемъ Бога и въ самой прекрасной формѣ—въ нравственномъ человѣкѣ, это—дѣйствительно Сынъ Божій и Сынъ Человѣческій, это—Богъ въ человѣкѣ“ [1]). Правда, *мысль* этихъ словъ весьма далеко расходится съ церковнымъ вѣроученіемъ христіанства, но всетаки и по мысли Ренана является возможнымъ религіозное поклоненіе Христу и представляется несомнѣннымъ вѣчное царство Христа [2]).

Въ виду этого совершенно понятны давнія стремленія философской мысли сдѣлать деистической религіей

---

[1]) Renan, *Etudes d'histoire religieuse, 6-me edit. Paris* 1863. *p.* 213: le Christ évangélique est la plus belle incarnation de Dieu dans la plus belle des formes, qui est l'homme moral; c'est réellement le fils de Dieu et le fils qe l'Homme, Dieu dans l'homme.

[2]) *Ibid p.* 214: „подъ защитою исторической критики, Іисусъ является по истинѣ удивительнымъ; Онъ имѣетъ престолъ свой въ совѣсти человѣческой, и Онъ не уступитъ своего мѣста иначе, какъ только болѣе высокому идеалу, такъ что Онъ еще царь на долгія времена; впрочемъ, что я говорю? красота Его вѣчна, и царству Его не будетъ конца“.

именно религію христіанскую, и вмѣстѣ съ этимъ, конечно, совершенно понятенъ и характеръ тѣхъ искаженій, какимъ въ теченіе трехъ послѣднихъ столѣтій почти непрерывно подвергается христіанское вѣроученіе въ разныхъ философскихъ представленіяхъ его подлинной сущности. Съ точки зрѣнія деизма, о сверхъестественномъ откровеніи вообще и тѣмъ болѣе о вочеловѣченіи Бога можетъ говорить только религіозное суевѣріе, для всякаго же разумнаго человѣка „истинная религія не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ законовъ т. е., такихъ *практическихъ принциповъ*, безусловную необходимость которыхъ мы сами можемъ сознать и признать, какъ открытую посредствомъ чистаго разума“ [1]). Совершенно естественно, что, обращаясь къ христіанству съ такимъ понятіемъ о религіи, деистъ и въ немъ находитъ лишь „идею такой религіи, которая должна быть основана на разумѣ и въ силу этого должна быть религіей естественной“, т. е., деистъ и въ христіанствѣ находитъ лишь сумму такихъ практическихъ принциповъ, которые могутъ быть открыты и признаны самимъ человѣческимъ разумомъ, какъ истинные законы нравственной воли [2]). Поэтому, вся сущность христіанской религіи, по деистической конструкціи христіанства, естественно и неизбѣжно должна сводиться только къ моральному содержанію нагорной бесѣды Христа [3]).

Само собою разумѣется, что, съ точки зрѣнія церковнаго вѣроученія, такое представленіе христіанства можетъ быть названо только совершеннымъ отрицаніемъ его. Но христіанствующіе философы деизма въ дѣйствительности вовсе не желаютъ отвергать христіанства и сами

---

[1]) Kant, *Religion.... S. 267.*

[2]) Kant, *Streit der Facultäten, Werke B. VII, S. 361.* Срав. Фихте *Staatslehre S* 524: „христіанство всецѣло есть дѣло разсудка, дѣло яснаго изслѣдованія, и именно дѣло индивидуальнаго разсудка каждаго отдѣльнаго христіанина, а не дѣло разсудка какого нибудь уполномоченнаго представителя; потому что каждый человѣкъ долженъ вполнѣ подчиняться волѣ Бога, признанной за таковую лишь имъ самимъ, потому что только подъ этимъ условіемъ Божія воля можетъ исполняться свободно, а она именно должна исполняться свободно“.

[3]) Kant, *Religion.. S.* 257 – 261.

себя считаютъ истинными христіанами. Въ этомъ случаѣ они обыкновенно обращаются къ тому же самому средству, къ какому обращались и ихъ древніе предшественники,— къ перетолкованію евангельскихъ и апостольскихъ ученій, къ урѣзыванію новозавѣтнаго текста и къ отрицанію подлинности цѣлыхъ священныхъ книгъ. Въ апостольскихъ посланіяхъ, напримѣръ, находится не мало такихъ выраженій, въ которыхъ Спаситель именуется Богомъ, но почти всѣ эти выраженія построены въ такой грамматической формѣ, которая допускаетъ возможность двоякаго истолкованія ихъ, какъ въ точномъ смыслѣ церковнаго вѣроученія, такъ и въ духѣ соображеній христіанствующаго деизма [1]). Очень понятно, что христіанствующій деистъ всегда истолкуетъ эти выраженія въ томъ смыслѣ, какой представляется желательнымъ для него, и потому очень понятно, что во всемъ содержаніи апостольскихъ посланій онъ найдетъ лишь ясное ученіе о божественномъ величіи Христа, но ничуть не о божествѣ Его; онъ найдетъ лишь, что Христосъ есть единородный Сынъ Божій, сіяніе славы Божіей, предметъ и причина любви Божіей къ міру и несокрушимая надежда людей на ихъ благодатное всыновленіе небесному Отцу [2]). Такъ какъ въ этомъ ученіи выражается дѣйствительное впечатлѣніе отъ евангельскаго образа І. Христа, то оно естественно принималось и принимается всѣми почитателями Его необыкновенной личности. А вслѣдствіе этого даже самые рѣзкіе противники церковнаго богословія могутъ всетаки вполнѣ искренно думать объ І. Христѣ, что Онъ явилъ собою истинное чудо въ мірѣ, что Онъ именно дѣйствительно осуществилъ вѣчный идеалъ человѣка и потому воистину достигъ божественнаго величія и достоинъ божественной славы; и что Его несомнѣнно можно исповѣдывать единороднымъ Сыномъ Бо-

---

[1]) Напр. 2 *Петр.* 1, 1 апостолъ обращается съ привѣтствіемъ къ принявшимъ „драгоцѣнную вѣру по правдѣ Бога нашего и Спасителя Іисуса Христа“. Въ этомъ текстѣ, благодаря соединительной частицѣ *и*, слова *Бога нашего* могутъ быть отнесены къ Богу Отцу, и въ такомъ случаѣ при имени І. Христа останется только наименованіе *Спасителя*. Срав. аналогичные тексты *Ефес.* 5, 5; 2 *Θессал.* 1, 12; Тит. 2, 13.

[2]) Kant *Religion*... *S.* 155.

жіимъ, такъ какъ Онъ одинъ только изъ всѣхъ людей осуществилъ подлинную цѣль человѣка; и что Его несомнѣнно можно исповѣдывать Спасителемъ людей, такъ какъ Онъ явилъ въ своей жизни вѣчный образъ того истиннаго пути, по которому слѣдуетъ идти каждому человѣку, чтобы достигнуть своего спасенія [1]).

Но апостольское ученіе о лицѣ и дѣлѣ І. Христа, конечно, имѣетъ не этотъ смыслъ. Апостолы утверждали не только *обожествленіе* человѣческой природы І. Христа (Ефес. 1, 20 21), но и *вочеловѣченіе* въ Немъ истиннаго Сына Божія, предвѣчнаго и равнаго своему божественному Отцу, въ опредѣленное время ставшаго человѣкомъ ради спасенія людей (Филип. 2, 6-7; Кол. 1, 15—17; 2, 9; 1 Кор. 8, 6). И потому апостолы не только указывали *естественный путь ко спасенію*, открытый въ моральномъ ученіи І. Христа (1 Іоан. 5, 3; 1 Ѳессал. 4, 2—7; Филип. 1, 27) и представленный въ живомъ примѣрѣ Его собственной жизни (1 Петра 2, 21; 1 Іоан. 2, 6; Ефес. 5, 2), но также говорили и о *Божіемъ спасеніи* людей, осуществленномъ въ воплощеніи и смерти Богочеловѣка-Христа, принесшаго Себя въ умилостивительную жертву за грѣхи людей (1 Іоан. 2, 2; 4, 10-11; Рим. 3, 24—25; 5, 8-10). Связать это апостольское ученіе съ основными предположеніями деистическаго міровоззрѣнія, разумѣется, никакимъ путемъ невозможно, и потому христіанствующіе философы нашего времени, обыкновенно, очень рѣдко обращаются къ перетолкованію апостольскихъ сужденій. Чаще всего они совершенно устраняютъ апостольское представленіе христіанства, считая его за несомнѣнное будто-бы искаженіе истинной христіанской религіи и думая создать себѣ истинное христіанство изъ подбора евангельскихъ ученій Самого Христа.

Между тѣмъ, евангельское ученіе всѣмъ содержаніемъ своимъ представляетъ собою въ сущности тоже самое церковно-апостольское ученіе о лицѣ и дѣлѣ Христа. Поэтому современно-научное отношеніе къ евангелію со стороны разныхъ ученыхъ искателей деистическаго христіан-

---

[1]) Fichte, *Staatslehre*, S. 539—550; *Anweisung zum seligen Leben*, S. 571—572.

ства на самомъ дѣлѣ является такимъ же отрицательнымъ, какъ и отношеніе ихъ къ апостольскимъ посланіямъ. Напримѣръ, въ евангеліи Іоанна сравнительно мало говорится о дѣлахъ І. Христа,—въ немъ главнымъ образомъ передаются рѣчи Его. Въ этихъ рѣчахъ своихъ Спаситель говоритъ о своемъ предвѣчномъ бытіи (8, 25—58), и о своемъ единствѣ съ Богомъ Отцемъ (10, 30; 12, 45; 14, 9), и о своемъ вочеловѣченіи ради спасенія людей своею добровольною смертію (10, 17—18),—и вотъ, по всѣмъ соображеніямъ какой-то особенной, капризно-своевольной науки, евангеліе Іоанна будто бы не можетъ заслуживать никакого довѣрія, потому что самое содержаніе этого евангелія будто бы ясно показываетъ, что оно „составлено изъ поэтическаго измышленія рѣчей и фактовъ“ [1]). Въ синоптическихъ евангеліяхъ сравнительно кратко излагается ученіе Спасителя о Себѣ Самомъ и о дѣлѣ своемъ, но за то въ нихъ довольно подробно сообщается о множествѣ чудотвореній Его,—и вотъ, по всѣмъ соображеніямъ той же самой удивительной науки, снова оказывается, что и синоптическимъ евангеліямъ слѣдуетъ не особенно много довѣрять, потому что и въ нихъ „кѣмъ-то внесены легендарные разсказы“ [2]). На основаніи такихъ соображеній современные искатели истиннаго христіанства, обыкновенно, выбрасываютъ изъ евангелія всѣ чудесные факты и всѣ таинства вѣры и самымъ тщательнымъ образомъ стираютъ съ него всякіе признаки божественности и христіанства. Не удивительно, конечно, что послѣ старательной работы въ этомъ направленіи у нихъ создается „новая вѣра“ и возникаетъ „новое христіанство“ [3]). По этой новой вѣрѣ, „соотвѣтствующимъ выраженіемъ для сущности христіанской религіи служитъ не Христосъ на крестѣ, а Христосъ на горѣ елеонской,—Христосъ, смиренно предающій Себя волѣ Отца въ виду наступающихъ страданій и смерти; потому что крестная смерть Іисуса не имѣетъ

---

[1]) Carriere, *Jesus Christus und die Wissenschaft d. Gegenwart, Lpz. 1888*, S. *84—85*.

[2]) Eroschammer, *Ueber Mysterium Magnum d. Daseins*, S. *44*.

[3]) Michelet, *Der historische Christus und d. neue Christenthum*. Froschammer, *Das neue Wissen und der neue Glaube*

къ религіи никакого отношенія, молитва же и смиреніе Его на горѣ елеонской служатъ истинной, существенной реализаціей религіознаго настроенія [1]). И эта новая вѣра, не смотря на то, что она является совершеннымъ отрицаніемъ всей сущности христіанской религіи, даетъ однако возможность современнымъ образованнымъ людямъ считать *своимъ* Христа и думать о себѣ, какъ объ *истинныхъ* христіанахъ.

5. Рядъ существенныхъ искаженій христіанскаго вѣроученія довольно ясно показываетъ, что даже и при искреннемъ желаніи вѣрить въ истину христіанской религіи, можно однако совсѣмъ не придти къ апостольской вѣрѣ во Христа. Это всецѣло зависитъ отъ тѣхъ познаній или убѣжденій, какими владѣетъ человѣкъ по основному вопросу христіанской вѣры,—по вопросу о спасеніи. Мы видѣли, что общечеловѣческое мышленіе по этому вопросу несомнѣнно является мышленіемъ языческимъ. И въ предѣлахъ религіи, и въ предѣлахъ философіи, значитъ—изъ разныхъ основаній и различными путями, люди всегда утверждали, какъ и теперь утверждаютъ, въ сущности одну и туже *естественную* возможность спасенія—путемъ приближенія къ Богу въ дѣйствительномъ развитіи нравственной жизни, или путемъ нѣкоторой выслуги предъ Богомъ въ исполненіи заповѣдей Его, или наконецъ путемъ умилостивленія Бога покаянными мольбами и разными жертвами. Съ точки зрѣнія такихъ убѣжденій христіанское ученіе о спасеніи естественно должно представляться ученіемъ невѣроятнымъ; и поскольку эти убѣжденія представляются человѣку несомнѣнными положеніями достовѣрнаго знанія, христіанство естественно должно отвергаться людьми, какъ несомнѣнное выраженіе чудовищнаго безумія. Но евангельскій образъ Спасителя свѣтитъ такими лучами истины и жизни, что, не смотря на полную естественность невѣрія и даже на полную естественность рѣшительнаго отрицанія христіанской вѣры, возможно всетаки могущественное вліяніе христіанской проповѣди и, въ силу этого вліянія, возможно глубокое нрав-

[1]) Froschammer, *op. cit.* S. *168.*

ственно-психологическое тяготѣніе человѣка къ религіозной вѣрѣ во Христа.

Конечно, по различію въ людяхъ нравственной чуткости, евангельскій образъ І. Христа естественно производилъ и производитъ на людей различное впечатлѣніе и вызываетъ въ нихъ различныя выраженія желаній и чувствъ. Одни просто могутъ находить въ Немъ *праведнаго человѣка* и могутъ съ уваженіемъ относиться къ нравственной личности Его; другіе могутъ находить въ Немъ *величайшаго праведника* и могутъ удивляться необыкновенному подвигу святой жизни Его; третьи могутъ видѣть въ Немъ *единственнаго праведника* и потому благоговѣйно могутъ преклоняться предъ Нимъ, какъ предъ истиннымъ чудомъ въ мірѣ. Первыя два отношенія къ лицу І. Христа хотя и возвышаютъ Его надъ общею массой людей, однако всетаки не исключаютъ Его изъ этой массы, и потому они совершенно свободно могутъ уживаться съ полнымъ отрицаніемъ апостольской вѣры во Христа. Но послѣднее отношеніе—благоговѣйное преклоненіе предъ *чудомъ* личности и жизни Христа—само по себѣ, очевидно, служитъ достаточнымъ основаніемъ *для желанія вѣрить* въ ту чудесную правду о Немъ, которая сообщается ученіемъ новозавѣтныхъ писаній. И мы видѣли, какъ язычники искажали христіанское вѣроученіе *по искреннему желанію быть христіанами*. Это именно были такіе язычники, для которыхъ основаніемъ вѣры могло служить только ясное познаніе дѣйствительной вѣроятности ея содержанія, т. е., основаніемъ вѣры могло служить только ясное опредѣленіе связи и согласія вѣроятныхъ ученій съ несомнѣнными положеніями достовѣрнаго знанія. Къ несчастію для себя, за такія несомнѣнныя положенія они принимали совершенно неосновательныя гипотезы, и эта невольная ошибка очевиднаго невѣдѣнія оказалась потомъ роковою причиной ихъ многочисленныхъ заблужденій. Въ этомъ случаѣ имъ ужъ лучше было бы идти къ христіанству другою дорогою вѣры, именно— слѣдовало бы принять за основаніе вѣры не *познаніе* связи и согласія христіанскихъ ученій съ общепринятыми положеніями мнимаго знанія, а

простой *фактъ* историческаго положенія апостоловъ, какъ непосредственныхъ учениковъ Христа.

Психологически такой путь вѣры несомнѣнно является возможнымъ и естественнымъ, потому что благоговѣйное преклоненіе предъ чуднымъ образомъ евангельскаго Христа само собою опредѣляетъ безусловное довѣріе къ собственному ученію Христа, а хотя Самъ Христосъ и не оставилъ послѣ Себя письменнаго изложенія своихъ ученій, однако Онъ всетаки оставилъ послѣ Себя живыхъ слушателей и свидѣтелей своихъ ученій и дѣлъ. Это именно положеніе апостоловъ, какъ непосредственныхъ слушателей и свидѣтелей Христа, и можетъ составлять основаніе вѣры въ истину ихъ проповѣди о Христѣ: такъ какъ они дѣйствительно были учениками Самого Христа, то значитъ—въ содержаніи ихъ ученія о Христѣ несомнѣнно излагается одна только чистая правда. Конечно, при такомъ обращеніи къ христіанству не можетъ быть даже и рѣчи о какомъ нибудь познаніи его истины. Въ этомъ случаѣ апостольское представленіе христіанства, очевидно, можетъ быть принято только на личную вѣру того человѣка, который *желаетъ вѣрить* Христу *по нравственной невозможности не вѣрить* Ему. Но за то въ этомъ случаѣ не можетъ возникнуть и никакихъ искаженій апостольскаго христіанства, потому что основаніемъ вѣры здѣсь опредѣляется одинаковое признаніе всѣхъ апостольскихъ ученій, какъ въ одинаковой мѣрѣ истинныхъ. Поэтому и сами апостолы, обыковенно, призывали іудеевъ и язычниковъ идти къ христіанству именно этимъ путемъ. Они указывали на свое отношеніе ко Христу, какъ на самое рѣшительное доказательство въ пользу исторической достовѣрности ихъ невѣроятныхъ показаній о Христѣ и въ пользу дѣйствительнаго происхожденія ихъ невѣроятнаго ученія изъ подлинныхъ бесѣдъ съ ними Самого Христа: *о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали, и что осязали руки наши,—о томъ возвѣщаемъ вамъ* (1 Іоан. 1, 1, 3,). Пусть нѣкоторыя изъ этихъ возвѣщеній кажутся людямъ прямо невѣроятными, это ни въ малѣйшей степени не подрываетъ собою ихъ исторической правдивости, потому что все, кажущееся невѣроятнымъ въ апостольской проповѣди, все-

таки было на самомъ дѣлѣ (Дѣян. 13, 41). Апостолы прямо утверждали, что они видѣли славу Христа, какъ славу единороднаго Сына Божія (Іоан. 1, 14, срав. 2 Петра 1, 16—18), и что они видѣли воскресшаго Христа и даже *ѣли и пили съ Нимъ по воскресеніи Его изъ мертвыхъ* (Дѣян. 10, 41, срав. Лук. 24, 42—43), и что они не сами собой выдумали чудную тайну Христа, а узнали объ этой тайнѣ отъ Самого Христа (1 Кор. 2, 13, срав. 15, 1—8, Дѣян. 1, 3, Галат. 1, 11—13), и что въ виду всего этого они безъ всякаго колебанія могутъ заявить о себѣ: *мы видѣли и свидѣтельствуемъ, что Отецъ послалъ Сына Спасителемъ міру* (1 Іоан. 4, 14).

По силѣ такихъ заявленій слушатели апостольской проповѣди, желавшіе вѣрить Христу и быть христіанами, совершенно свободно могли принимать христіанство, какъ религію *непостижимаго чуда*, о которомъ достовѣрно извѣстно, что оно дѣйствительно совершилось, но которое не допускаетъ и не можетъ допускать въ отношеніи себя никакихъ другихъ доказательствъ, кромѣ апостольскаго свидѣтельства. Такъ именно и принимали христіанство древніе церковные христіане. Для нихъ все содержаніе христіанскаго вѣроученія цѣликомъ выражалось апостольскимъ представленіемъ христіанства, такъ какъ апостольское свидѣтельство о Христѣ они признавали за единственную гарантію подлинной истины христіанства, и потому буквально-точное воспроизведеніе апостольскихъ ученій у нихъ являлось единственнымъ критеріемъ истины во всѣхъ сужденіяхъ богословскаго мышленія: что́ согласно съ апостольскимъ ученіемъ, то несомнѣнно истинно; что́ уклоняется отъ апостольскаго ученія, то по меньшей мѣрѣ сомнительно; а что́ явно противорѣчитъ апостольскому ученію, то ужъ во всякомъ случаѣ ложно. При такихъ размышленіяхъ отступить отъ апостольскаго вѣроученія или исказить его они ни въ какомъ случаѣ, разумѣется, не могли. Напротивъ, по самому существу логическихъ основаній и условій ихъ вѣры, весь интересъ ихъ вѣрующей мысли естественно выражался только однимъ стремленіемъ—въ точности и неизмѣнности сохранить апостольскую вѣру, чтобы имѣть основаніе и право сказать о себѣ:

„наша вѣра не вымышлена и проповѣдь церкви не подѣльна“ [1]).

Такое отношеніе къ апостольскому ученію въ существѣ дѣла совершенно правильно. Вѣдь христіанство на самомъ дѣлѣ явилось не въ качествѣ *ученія*, а въ качествѣ *чуднаго факта*. Слѣдовательно требовать отъ него или искать для него такихъ основаній, какихъ можно и необходимо искать и требовать отъ какой нибудь научной теоріи или философской доктрины, въ дѣйствительности совершенно невозможно,—не потому невозможно, что оно совершенно не имѣетъ такихъ доказательствъ, а потому невозможно, что оно совсѣмъ и *не должно* ихъ имѣть. Если бы христіанство требовало вѣры въ истину какого нибудь *предположенія* относительно *возможнаго* факта, какъ факта *дѣйствительнаго*, то въ изслѣдованіи самаго процесса тѣхъ соображеній, которыя привели къ составленію извѣстнаго предположенія, и можно и нужно было бы выяснить и опредѣлить извѣстную степень состоятельности христіанскаго вѣроученія. Но такъ какъ вся сущность христіанства въ дѣйствительности выражается простымъ изложеніемъ историческаго факта, то для научно-логической повѣрки христіанскаго вѣроученія, очевидно, нѣтъ и не можетъ быть мѣста, потому что наличность всякаго факта удостовѣряется и можетъ удостовѣряться не какими нибудь научными соображеніями, а только показаніями очевидцевъ-свидѣтелей. Слѣдовательно, если апостолы говорятъ намъ, что Христосъ училъ о Себѣ, какъ о Спасителѣ людей, и что дѣло Его жизни заключалось только въ осуществленіи Его ученія о Себѣ, какъ о Спасителѣ людей, и что это дѣло свое Онъ въ точности исполнилъ именно такъ, какъ Онъ Самъ училъ о совершеніи Имъ спасенія людей, т. е., что Онъ дѣйствительно призвалъ людей въ царство Божіе, и потомъ добровольно пошелъ на крестную смерть, и умеръ, и воскресъ, и въ теченіе многихъ дней являлся имъ и училъ ихъ, и наконецъ предъ ихъ собственными глазами скрылся изъ чувственныхъ условій нашего міропредставленія,—если апостолы

[1]) Выраженіе св. Иринея ліонскаго III, 21, 3.

все это говорятъ намъ, то съ нашей стороны возможно только одно изъ двухъ: или вѣрить, или не вѣрить имъ.

Мы можемъ имъ *вѣрить*, потому что они заявляютъ о себѣ, какъ о свидѣтеляхъ—очевидцахъ всѣхъ тѣхъ событій, о которыхъ они говорятъ намъ. Но мы можемъ и *не вѣрить* имъ, потому что они говорятъ намъ о такихъ необыкновенныхъ вещахъ, которыя могутъ превышать нашу способность вѣры [1]). Мы не можемъ только прямо *отвергать* ихъ свидѣтельскихъ показаній о Христѣ, потому что для этого намъ необходимо пришлось бы положительно доказать, что они, намѣренно или ненамѣренно, сами отъ себя выдумали всю чудесную тайну Христа и своею проповѣдію распространили въ мірѣ несомнѣнную ложь [2]). Но

---

[1]) Эту возможность *основательнаго невѣрія* вполнѣ признавали даже и древнѣйшіе защитники христіанства, какъ напр. даровитый апологетъ II вѣка философъ Аѳинагоръ, *О воскресеніи мертвыхъ гл.* 2: „не всякое невѣріе бываетъ безъ основанія, по одному только неразумному предубѣжденію, но иногда оно происходитъ и отъ основательной причины, какова напр. осторожность въ изысканіи истины; оно также имѣетъ для себя справедливое основаніе и въ томъ случаѣ, когда самый предметъ, которому не вѣруютъ, представляется невѣроятнымъ".

[2]) Невѣріе въ истину христіанства всегда почти соединяется съ рѣшительнымъ отрицаніемъ его истины, но психологически *невѣріе и отрицаніе вѣры* представляютъ собою два совершенно различныя состоянія мысли, и никакой связи между ними на самомъ дѣлѣ можетъ и не быть. Невѣріе собственно можетъ опредѣлять собою только *индифферентное* отношеніе къ христіанству, а ужъ вовсе не *отрицательное* отношеніе къ нему. Типическій примѣръ разумно-безпристрастнаго невѣра представляетъ собою іудейскій ученый Гамаліилъ. Когда іудейскій синедріонъ придумывалъ средства, какъ бы истребить въ народѣ память имени Іисуса, и остановился на жестокомъ рѣшеніи погубить ненавистное ему христіанство въ неповинной крови апостоловъ,—исповѣдниковъ Христа, то честный Гамаліилъ воспротивился этому дикому рѣшенію: „если,—говорилъ онъ о проповѣднической дѣятельности апостоловъ,—это предпріятіе и это дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится, а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вамъ не оказаться богопротивниками" (Дѣян. 5, 38–39). Очевидно, Гамаліилъ не былъ христіаниномъ, но зато онъ не былъ и врагомъ христіанства. По неимѣнію прямыхъ основаній за или противъ апостольской проповѣди, онъ одинаково допускалъ и такую возможность, что содержаніе апостольской проповѣди есть простая человѣческая выдумка, но вмѣстѣ съ тѣмъ допускалъ и такую возможность, что оно есть дѣйствительное открове-

такого положительнаго доказательства мы не въ состояніи дать. Всѣ тѣ соображенія, которыя мы можемъ сдѣлать въ этомъ направленіи, въ дѣйствительности окажутся только нашими предположеніями, а вовсе не доказательствами, и всѣ тѣ оправданія, какія мы можемъ дать нашимъ предположеніямъ, въ свою очередь опять таки окажутся только нашими предположеніями, а вовсе не фактами. Въ существѣ дѣла всѣ наши отрицательныя соображенія могутъ быть построены нами лишь въ двухъ, одинаково неудовлетворительныхъ, формахъ: мы можемъ утверждать, а) что въ предѣлахъ нашего міра нѣтъ и не можетъ быть ничего сверхъестественнаго, а потому, если апостолы утверждаютъ несомнѣнную дѣйствительность сверхъестественныхъ событій, то это именно и доказываетъ собою, что ихъ показанія несомнѣнно ложны; и мы можемъ утверждать, b) что христіанское ученіе о спасеніи виновныхъ людей кровію и смертію неповиннаго Христа заключаетъ въ себѣ такую массу крайнихъ несообразностей, разобраться въ которой мы рѣшительно не можемъ. Въ первомъ случаѣ мы, очевидно, скажемъ совершенную неправду о себѣ, что будто мы владѣемъ божественнымъ всевѣдѣніемъ; во второмъ случаѣ мы скажемъ, пожалуй, и сущую правду о себѣ, но только эта правда будетъ говорить лишь о нашемъ непониманіи того, какъ именно совершилъ Христосъ дѣло спасенія людей. Ссылаться же на свое воображаемое знаніе или указывать на свое дѣйствительное непониманіе, какъ на такія солидныя основанія, по силѣ которыхъ мы будто бы имѣемъ право рѣшительно утверждать, что апостолы не были свидѣтелями-очевидцами тѣхъ событій, о которыхъ они разсказываютъ намъ, это значитъ прямо уничтожать науку и разумъ введеніемъ въ процессъ познанія такихъ удивительныхъ кри-

---

ніе Бога и непреложное дѣло воли Его. Для *невѣрующаго* человѣка такое разсужденіе представляетъ собою высокій примѣръ научной добросовѣстности. Своимъ разсужденіемъ Гамаліилъ даетъ прекрасный урокъ современному невѣрію, что *положительныя основанія необходимы не только для того, чтобы исповѣдывать христіанство, но и для того, чтобы отрицать его*, такъ что человѣкъ, не имѣющій основаній вѣрить въ истинность христіанства, *этимъ самымъ* еще нисколько ни уполномочивается прямо отрицать его истинность.

теріевъ истины, которыми разрушается всякая мысль о наукѣ.

Во имя истины и въ интересахъ научной осторожности мы несомнѣнно можетъ *не удовлетворяться* простымъ заявленіемъ апостоловъ, что они были свидѣтелями-очевидцами необычайныхъ событій, и несомнѣнно можемъ желать и требовать, чтобы они представили намъ достаточно вѣское доказательство своей правдивости. Они удовлетворяютъ этому требованію и представляютъ намъ такое доказательство, указывая на возвѣщенное ими „евангеліе“, какъ на ученіе сверхчеловѣческое, полученное ими только черезъ откровеніе Христа. Если, при желаніи разобраться въ этомъ ученіи, мы не въ состояніи однако разобраться въ немъ, то намъ по необходимости, конечно, придется оставаться невѣрующими, потому что вѣрить, не зная во что, мы не можемъ. Но если бы мы въ состояніи были дать себѣ ясный разумный отчетъ въ содержаніи этого ученія и могли бы какимъ нибудь образомъ достовѣрно узнать, что оно дѣйствительно открываетъ намъ Божію истину, то въ этомъ самомъ познаніи для насъ несомнѣнно заключалось бы совершенно достаточное основаніе вѣрить, что апостолы дѣйствительно были свидѣтелями-очевидцами Божіихъ дѣлъ. Однако, такого познанія на самомъ дѣлѣ пока еще не существуетъ, и вотъ это обстоятельство дѣйствительно можетъ представлять собою огромное затрудненіе для вѣры. Оно не можетъ служить прямымъ опроверженіемъ христіанства, но оно несомнѣнно опредѣляетъ собою полную естественность невѣрія, и оно необходимо представляетъ собою вопіющій соблазнъ для вѣрующей мысли, такъ какъ на простодушную вѣру личнаго сердца оно налагаетъ непосильное бремя ученій, которыхъ невозможно понять.

Вѣдь на самомъ дѣлѣ мы не можемъ понять и, навѣрное, никогда не поймемъ такихъ напримѣръ основныхъ и существенно-важныхъ христіанскихъ ученій, какъ ученіе о троичности Лицъ въ Божествѣ при единствѣ божественной сущности, или ученіе о соединеніи во Христѣ двухъ совершенныхъ природъ при одномъ только божескомъ Лицѣ Его. По всѣмъ соображеніямъ человѣческой мысли необходимо должно выходить, что если одно суще-

ство, то значитъ—и одно лице, потому что лице—не свойство духовной сущности, а сама духовная сущность, какъ особый родъ живого бытія; и если двѣ совершенныхъ природы, то значитъ—и два совершенныхъ лица, потому что все совершенство человѣческой природы выражается только существованіемъ человѣка въ качествѣ личности. Между тѣмъ, христіанское ученіе о Богѣ и Спасителѣ явно разрушаетъ собою всѣ естественныя соображенія человѣческой мысли и требуетъ для своего мышленія такихъ соображеній, какихъ наша мысль не въ состояніи создать. Если бы напримѣръ ученіе о троичности Лицъ въ Божествѣ мы захотѣли выразить въ строго логическихъ формахъ нашего мышленія, то намъ необходимо пришлось бы сдѣлать одно изъ двухъ: или сохранить ученіе о божескихъ Лицахъ *путемъ отрицанія единства божественной сущности*, или же сохранить ученіе о единствѣ Бога *путемъ отрицанія божескихъ Лицъ*, какъ дѣйствительныхъ *Vпостасей* Бога=какъ *одновременно-различныхъ существованій одной и той же божественной сущности*. Въ первомъ случаѣ у насъ появился бы *тритеизмъ*, т. е., совершенно ложное представленіе христіанскаго догмата; во второмъ же случаѣ мы, очевидно, пришли бы къ *унитаризму*, т. е., къ рѣшительному отрицанію христіанскаго догмата. А между тѣмъ составить какое нибудь третье представленіе о троичности лицъ въ Божествѣ, по условіямъ нашего мышленія, для насъ дѣло совершенно невозможное.

Съ этой невозможностію мы встрѣчаемся и при логическомъ изложеніи догмата о Лицѣ Христа. Здѣсь прежде всего мы встрѣчаемся съ такимъ недоумѣніемъ, которое съ логической необходимостію возвращаетъ нашу мысль къ непостижимому догмату о Св. Троицѣ. Мы не можемъ понять и вѣроятно никогда не поймемъ, какимъ именно образомъ могла вочеловѣчиться божественная природа Сына Божія, когда эта природа у Него одна и таже со Отцемъ и Духомъ Святымъ? Вѣдь Сынъ Божій только *лично* является отдѣльнымъ въ отношеніи Отца и Духа Святого; вѣдь Онъ потому именно и есть совершенный Богъ, совѣчный и равный своему божественному Отцу, что Онъ существуетъ, какъ второе Лице *единой нераздѣльной сущности* Бога. Какимъ же собственно образомъ Онъ

одинъ только могъ вочеловѣчиться, не воплощая вмѣстѣ съ Собою и своего Отца и Духа Святого? Никакого отвѣта на этотъ вопросъ мы не можемъ дать, потому что въ предѣлахъ нашего мышленія мы можемъ допустить здѣсь только одно изъ двухъ, одинаково неправильныхъ, представленій: мы можемъ или направиться къ тритеизму, подмѣнивъ понятіе *единства* божественной сущности понятіемъ *тождества* ея въ отдѣльныхъ существахъ Отца и Сына и Святого Духа, или совсѣмъ отвергнуть вочеловѣченіе божественной природы, подмѣнивъ понятіе *вочеловѣченія* понятіемъ *обожествленія* человѣческой природы личною силою Сына Божія. Создать здѣсь какую нибудь третью возможность мысли, по самому существу мыслимыхъ положеній, для насъ дѣло совершенно невозможное. А между тѣмъ эта безпомощность человѣческой мысли здѣсь еще вовсе не ограничивается одною только невозможностію дать себѣ ясный логическій отчетъ въ ученіи *о вочеловѣченіи* истиннаго Сына Божія. Если мы попытаемся дать себѣ ясный отчетъ въ ученіи *о единомъ божескомъ лицѣ I. Христа*, то у насъ неизбѣжно возникнетъ другой рядъ неразрѣшимыхъ недоумѣній, и мы еще разъ должны будемъ оказаться съ тѣмъ же самымъ безпомощнымъ сознаніемъ невозможности мышленія. Если, въ самомъ дѣлѣ, при соединеніи двухъ совершенныхъ природъ—божеской и человѣческой, во Христѣ дѣйствительно существуетъ однако только божеское лице Сына Божія, то въ мышленіи этого единства Его лица мы снова можемъ допустить только одно изъ двухъ положеній: или Онъ воспринялъ только живой организмъ человѣка, замѣстивъ въ немъ человѣческій духъ своимъ божествомъ, или же полная человѣческая природа въ Немъ всецѣло поглощена Его божествомъ, такъ что въ собственномъ смыслѣ Онъ вовсе не существуетъ, какъ Сынъ Человѣческій, а именно только какъ Сынъ Божій. Какой нибудь третьей возможности мы и здѣсь придумать рѣшительно не въ состояніи.

Эта невозможность выразить христіанскія ученія въ точномъ содержаніи опредѣленныхъ понятій естественно должна опредѣлять собою и невозможность вѣры въ ихъ истину; потому что вѣра есть процессъ и положеніе мы-

сли, есть признаніе за истину сообщенія о такихъ фактахъ, которыхъ мы сами не наблюдали и не можемъ наблюдать, но вѣроятную дѣйствительность которыхъ мы все-таки можемъ утверждать, если только въ содержаніи нашего опыта и мышленія находятся такія основанія, которыя позволяютъ намъ мыслить ихъ несомнѣнную возможность и даютъ намъ право угверждать ихъ вѣроятную дѣйствительность. Поэтому, при желаніи вѣрить въ истину христіанскихъ ученій, мы по необходимости должны искать для себя этихъ достаточныхъ основаній вѣры, т. е., искать для себя такихъ достовѣрныхъ познаній, которыя бы прямо относились къ содержанію вѣры и въ такомъ случаѣ опредѣляли бы ее, какъ несомнѣнную увѣренность въ истинѣ ея содержанія, или которыя по меньшей мѣрѣ были бы аналогичны содержанію вѣры и въ такомъ случаѣ опредѣляли бы ее, какъ логически возможное предположеніе относительно возможной истинности ея содержанія. Но въ отношеніи христіанскаго вѣроученія, если взять это вѣроученіе въ отдѣльныхъ пунктахъ его содержанія, у насъ нѣтъ рѣшительно никакихъ познаній, которыя бы дали намъ хотя бы самую отдаленную аналогію къ мышленію его логической вѣроятности. А потому, при желаніи вѣрить въ истину христіанскихъ ученій, наша мысль сама собою, естественно и необходимо, должна поражаться глубокимъ противорѣчіемъ: она должна признавать истинными такія ученія, которыхъ на самомъ дѣлѣ она даже и мыслить не въ состояніи, потому что они совершенно не укладываются въ общія рамки логическаго мышленія.

При индифферентномъ отношеніи къ христіанству это противорѣчіе легче всего, да пожалуй и естественнѣе всего, можетъ разрѣшиться полнымъ отрицаніемъ вѣры, такъ какъ оно и на самомъ дѣлѣ выражаетъ собой дѣйствительную невозможность вѣры. Но, при желаніи вѣрить въ истину христіанства, человѣкъ не можетъ отказаться отъ мышленія христіанскихъ ученій и потому необходимо стремится привести эти ученія къ общимъ условіямъ реальнаго познанія и логическаго мышленія, т. е., необходимо стремится привести христіанскіе догматы къ ясной наглядности конкретнаго мышленія. Однако это

стремленіе въ дѣйствительности можетъ приводить его только на путь сочиненія ложныхъ понятій. Это—потому, что для вѣрующаго человѣка въ данномъ случаѣ весь интересъ мысли неизбѣжно сосредоточивается только на одномъ желаніи, во что бы то ни стало, выразить христіанское вѣроученіе въ точныхъ терминахъ мысли и такимъ образомъ сдѣлать его положительнымъ содержаніемъ ума. Въ виду этого желанія, всякое уклоненіе отъ подлиннаго содержанія христіанскихъ догматовъ здѣсь логически естественно можетъ считаться не искаженіемъ ихъ, а только вѣрнымъ раскрытіемъ ихъ подлиннаго смысла. Вѣдь на самомъ дѣлѣ человѣкъ здѣсь вовсе не думаетъ о какихъ нибудь искаженіяхъ и вовсе не желаетъ искажать христіанства; на самомъ дѣлѣ онъ думаетъ только понять христіанство, чтобы имѣть отчетливо-ясную вѣру въ его истину. Поэтому, составляя себѣ такое представленіе христіанскаго вѣроученія, которое дѣйствительно позволяетъ ему сохранить свою вѣру въ его истину, онъ ужъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ считать этого представленія за ложное истолкованіе апостольскаго христіанства, такъ какъ благодаря этому именно представленію онъ только и можетъ держаться вѣры въ истину христіанскихъ догматовъ, и независимо отъ этого представленія ему, стало быть, необходимо пришлось бы совсѣмъ отказаться отъ непостижимой христіанской догматики.

Кто изъ вѣрующихъ христіанъ не спасалъ свою вѣру путемъ этого невольнаго искаженія подлинныхъ догматовъ вѣры? Навѣрное, лишь тѣ немногіе люди, которые способны обманывать себя и могутъ считать себя вѣрующими христіанами за одно только желаніе свое не думать, а вѣрить. Въ дѣйствительности, конечно, и простодушная масса безотчетно вѣрующихъ людей, и ужъ тѣмъ болѣе люди, способные и привыкшіе давать себѣ строгій отчетъ во всѣхъ своихъ сужденіяхъ и убѣжденіяхъ, всегда и непремѣнно думаютъ о содержаніи своей вѣры и потому всегда и непремѣнно подчиняютъ христіанское вѣроученіе закону логическаго соотношенія понятій, а вмѣстѣ съ этимъ подчиненіемъ ужъ необходимо и подмѣняютъ дѣйствительное содержаніе христіанскихъ ученій своимъ собственнымъ толкованіемъ ихъ. Сами учители церковной

вѣры не всегда избѣгали этой подмѣны. Если не за себя самихъ, то за другихъ и ради другихъ людей они весьма часто вынуждались переводить христіанское вѣроученіе на естественную логику человѣческихъ понятій, и если кто знакомъ съ богословскими движеніями первыхъ шести вѣковъ христіанства, тотъ знаетъ, конечно, великую трагедію подневольной судьбы еретичества. Даже такое естественное желаніе, какъ желаніе выяснить христіанское вѣроученіе въ его существенномъ отличіи отъ языческихъ религіозныхъ ученій, большею частію приводило христіанскихъ мыслителей къ различнымъ построеніямъ доктрины унитаризма, и не смотря на то, что эта доктрина постоянно осуждалась и отвергалась христіанскою церковію, какъ совершенно неправильная, ея всетаки нерѣдко придерживались и сами охранители церковно-апостольской вѣры—христіанскіе епископы, такъ что въ періодъ IV вѣка многія сотни епископовъ, несомнѣнно, сильно колебались въ своемъ пониманіи христіанскаго богословія, а многія сотни ихъ даже прямо очутились въ рядахъ аріанъ. Эти послѣдніе оказались еретиками. Но дѣйствительное различіе между ними и православными заключалось собственно не въ томъ, что одни думали правильно, а другіе неправильно, а въ томъ, что одни принимали христіанское ученіе о Св. Троицѣ, какъ *предметъ непрерывныхъ усилій человѣческой мысли* выразить это непонятное ученіе въ ясно-опредѣленныхъ понятіяхъ ума, другіе же принимали его, какъ *наличный предметъ положительнаго мышленія*, и потому одни *могли* не отождествлять своихъ толкованій съ точнымъ изложеніемъ церковно-апостольской вѣры, другіе же *необходимо выдавали* свои соображенія за точное изложеніе вѣры. Первые именно и были православными, вторые же еретиками.

Аріане правильно понимали христіанство, какъ Божіе откровеніе людямъ и Божіе дѣло спасенія людей. Но они неправильно понимали христіанское ученіе о Св. Троицѣ, потому что въ отношеніи подлиннаго содержанія этого ученія они совсѣмъ не могли составить себѣ никакого понятія, а между тѣмъ вѣрить въ истину какого бы то ни было ученія значитъ не иное что, какъ мыслить и признавать его истину. Поэтому, чтобы держаться той вѣры,

въ истинѣ которой они нисколько не сомнѣвались, они и создавали себѣ это необходимое мышленіе и познаніе истины, и въ этихъ именно видахъ совершенно искажали непонятное для нихъ содержаніе христіанскаго догмата, чтобы только сдѣлать его понятнымъ содержаніемъ вѣры. Придти къ правильному понятію о бытіи тріединаго Бога они, разумѣется, не могли, потому что въ предѣлахъ разсудочнаго мышленія всякое понятіе объ этомъ бытіи непремѣнно должно оказаться неправильнымъ. И въ тоже самое время подавить въ себѣ живую работу вѣрующей мысли они также были не въ состояніи, потому что эта работа непосредственно возникаетъ изъ самой природы вѣры, какъ процесса мысли, и необходимо опредѣляется самымъ фактомъ принятія христіанскихъ ученій, какъ ученій истинныхъ. При такихъ обстоятельствахъ, если можно оказаться правомыслящимъ, то очевидно только подъ однимъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы ясно и точно былъ указанъ логически правильный путь къ мышленію истины непостижимаго. Но такого пути аріане не знали,— и въ этомъ заключается вся печальная разгадка ихъ еретичества, какъ и вообще разгадка всякаго неправомыслія отъ начала появленія христіанской вѣры и до настоящаго времени.

Было время, когда церковь по необходимости должна была принимать самыя энергичныя мѣры къ пресѣченію еретическихъ заблужденій и къ предупрежденію возможности ихъ появленія. Вселенскіе соборы осуждали и анаѳематствовали еретиковъ и въ противовѣсъ еретическимъ соображеніямъ указывали самыя точныя формулы для выраженія подлиннаго смысла христіанскихъ ученій. Но еретики оставались еретиками, и догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ на самомъ дѣлѣ нисколько не уничтожили собою возможности появленія еретическихъ заблужденій. Въ этихъ опредѣленіяхъ, конечно, съ полной точностію выражается истинное содержаніе апостольскаго вѣроученія, и потому изъ нихъ съ несомнѣнной достовѣрностію можно узнать, какъ именно слѣдуетъ думать христіанину по извѣстнымъ вопросамъ вѣры. Но вѣдь главное затрудненіе мысли заключается не въ томъ, что человѣкъ не знаетъ, *какъ ему слѣдуетъ думать*, а въ томъ,

что онъ совершенно не знаетъ, *какъ бы можно было ему думать такъ*, какъ ему слѣдуетъ думать. Такое же затрудненіе, конечно, не можетъ устраняться догматическими формулами, потому что въ нихъ излагается только объективное содержаніе христіанскаго вѣроученія и вовсе не указывается субъективно-логической возможности для человѣческой вѣры въ его истину. Поэтому, думать этими формулами, не зная о томъ, какъ именно можно думать ими, человѣкъ на самомъ дѣлѣ не можетъ, и поэтому же въ полной мѣрѣ возможно такое парадоксальное положеніе, что самое основательное изученіе христіанскаго катехизиса въ дѣйствительности можетъ сдѣлать человѣка только знающимъ учителемъ правой вѣры, а вовсе не правомыслящимъ христіаниномъ.

Однако, непостижимость христіанскихъ ученій нисколько не исключаетъ собою возможности разумнаго усвоенія ихъ, и потому ложныхъ представленій христіанскаго вѣроученія въ дѣйствительности можетъ и не быть. Всѣ ложныя представленія церковно-апостольской вѣры собственно всегда возникали и возникаютъ лишь въ силу крайне односторонняго отношенія къ догматамъ вѣры,— именно въ силу того, что весь интересъ богословскаго мышленія исключительно сосредоточивается только на рѣшеніи одного вопроса: *какъ собственно то или другое христіанское ученіе можетъ быть мыслимо человѣкомъ?* Такой вопросъ, конечно, прямо опредѣляетъ собою необходимость *логическаго раскрытія* догматовъ вѣры, и потому, разъ ужъ человѣкъ поставилъ себѣ этотъ вопросъ, догматы естественно и необходимо должны представляться у него въ такой формѣ, чтобы они, по самому существу своего непостижимаго содержанія, были понятны и мыслимы для личнаго ума человѣка. Въ этомъ случаѣ человѣкъ пытается собственно выяснить себѣ, какъ бы *онъ самъ* изложилъ напр. ученіе о Св. Троицѣ, если бы какимъ нибудь образомъ ему пришла на мысль идея тріединаго Бога, или какъ бы *онъ самъ* изложилъ ученіе о богочеловѣчествѣ Христа, если бы какимъ нибудь образомъ онъ додумался до идеи Его богочеловѣчества. Очень понятно, что въ результатѣ такой работы ничего другого и не можетъ получиться, кромѣ составленія собственной доктрины по поводу

тѣхъ или другихъ христіанскихъ ученій въ спекулятивно-философскомъ раскрытіи той или другой христіанской идеи. Для того, чтобы такая доктрина могла совпадать съ дѣйствительнымъ содержаніемъ христіанскаго вѣроученія и могла служить дѣйствительнымъ раскрытіемъ его, необходимо въ самый процессъ ея построенія ввести обязательное рѣшеніе еще другого вопроса: *почему именно то или другое ученіе утверждается самимъ христіанствомъ?* Необдимо это потому, что, при постановкѣ этого вопроса, субъективно-логическая конструкція христіанскихъ ученій, очевидно, будетъ зависѣть отъ объективнаго изслѣдованія ихъ положительныхъ основаній, и слѣдовательно, вмѣсто разъясненія условій ихъ мыслимости, здѣсь могло бы быть достигнуто прямое познаніе условій ихъ достовѣрности. Вѣдь если бы я узналъ, напримѣръ, почему именно христіанствомъ утверждается догматъ о Св. Троицѣ, я бы могъ обсудить основанія этого догмата, и если бы я увидѣлъ, что не принять этихъ основаній я не могу, то я ужъ не могъ бы думать о Богѣ иначе, какъ только о тріединомъ. Въ такомъ случаѣ немыслимость тріединаго Бога потеряла бы для меня значеніе отрицательной инстанціи въ моемъ сужденіи объ истинѣ христіанскаго догмата, потому что на самомъ-то дѣлѣ онъ оказался бы мыслимымъ для меня именно въ мышленіи тѣхъ самыхъ положительныхъ основаній, которыя заставляютъ меня утверждать его достовѣрность. Такимъ путемъ и всѣ вообще христіанскія ученія оказались бы для меня только *непостижимыми*, а вовсе *не противуразумными*, потому что я всѣ бы ихъ могъ сдѣлать положительнымъ содержаніемъ своей мысли въ мышленіи ихъ дѣйствительности.

При такомъ изложеніи христіанскаго вѣроученія, разумѣется, не можетъ существовать никакихъ разногласій въ его пониманіи и уклоненій отъ его подлиннаго содержанія. Все дѣло лишь въ томъ, что опредѣленіе пути къ этому изложенію пока еще составляетъ задачу будущаго.

6. Отъ самаго начала появленія христіанства и до настоящаго времени вопросъ о томъ, почему именно то или другое ученіе утверждается христіанствомъ, всегда и неизмѣнно рѣшался и рѣшается однимъ и тѣмъ же сте-

реотипнымъ отвѣтомъ: *потому что такъ именно учитъ объ этомъ священное писаніе.* Такъ всегда отвѣчали и поборники церковнаго вѣроученія и поборники еретическихъ мнѣній, при чемъ и тѣ и другіе весьма нерѣдко ссылались даже на одни и тѣже тексты свящ. писанія. Одинъ уже этотъ замѣчательный фактъ весьма убѣдительно показываетъ, что такимъ отвѣтомъ вопросъ не рѣшается. Вѣдь всегда можно спросить и православнаго и еретика: почему же одни изъ васъ такъ понимаютъ свящ. писаніе, а другіе по другому? почему же именно вы понимаете его такъ, а не иначе? Но въ отвѣтъ съ обѣихъ сторонъ всегда появлялось и непремѣнно появится только простое увѣреніе: потому что оно говоритъ именно такъ, а не иначе. Ясное дѣло, что здѣсь существуетъ простое недоразумѣніе. Ясное дѣло, что возможность догматическихъ разногласій опредѣляется несомнѣнной возможностію различнаго пониманія писаній, а потому вся суть вопроса несомнѣнно заключается въ томъ, что именно можетъ гарантировать собою правильное пониманіе писаній?

Эта гарантія и прежде всегда указывалась, и до сихъ поръ обыкновенно указывается въ священномъ авторитетѣ апостольскаго преданія. Конечно, ссылка на этотъ авторитетъ имѣетъ для себя совершенно разумное основаніе въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что устная апостольская проповѣдь въ изложеніи и объясненіи христіанскаго вѣроученія несомнѣнно была гораздо подробнѣе, чѣмъ тѣ наставленія и объясненія, которыя письменно были завѣщаны христіанскому міру въ апостольскихъ посланіяхъ. Но кто желаетъ знать, почему ему слѣдуетъ вѣрить именно такъ, какъ ему слѣдуетъ вѣрить, и при этомъ не знаетъ никакого другого пути къ разумному усвоенію вѣры, кромѣ логическаго раскрытія христіанскихъ ученій, того никакія ссылки на апостольское преданіе, разумѣется, ни въ какомъ случаѣ не могутъ убѣдить, что церковная вѣра служитъ дѣйствительнымъ выраженіемъ апостольскаго ученія. Вѣдь онъ непремѣнно будетъ аппеллировать къ природѣ человѣческаго разума и, въ силу этой аппелляціи, онъ непремѣнно будетъ утверждать, что апостолы *не могли* такъ учить, какъ учила и учитъ теперь христіанская церковь. При такихъ обстоятельствахъ, если мож-

но убѣдить его въ дѣйствительномъ тождествѣ церковнаго вѣроученія съ ученіемъ апостольскимъ, то ужъ, конечно, не путемъ историческихъ ссылокъ на преемственную передачу церковнаго вѣроученія отъ непосредственныхъ слушателей апостольской проповѣди, а исключительно только путемъ научно-философскаго объясненія и доказательства, что апостолы *могли* такъ учить, какъ излагается ихъ ученіе въ содержаніи церковной вѣры, и что они даже *не могли учить иначе*, чѣмъ какъ учила и учитъ теперь, по преданію отъ нихъ, христіанская церковь. Пока не составлено такого объясненія и доказательства, ложныя представленія христіанскихъ ученій всегда будутъ возможны и всегда будутъ существовать, потому что въ этомъ случаѣ неизбѣжно будетъ существовать постоянный вопросъ рокового недоумѣнія: какъ же апостолы могли преподавать людямъ такое ученіе, истины котораго человѣкъ совсѣмъ не можетъ утверждать, потому что онъ не въ состояніи его даже и мыслить? *какъ же сами-то апостолы могли убѣдиться въ дѣйствительной истинѣ непостижимыхъ христіанскихъ ученій?* Пока не составлено рѣшенія по этому капитальному вопросу, истина христіанскаго вѣроученія необходимо останется только великой проблемой мысли.

Если, въ цѣляхъ рѣшенія этой проблемы, мы скажемъ, что апостолы вѣрили въ истину Христова ученія по глубокому убѣжденію въ божескомъ достоинствѣ І. Христа и, слѣдовательно, въ божескомъ происхожденіи всѣхъ ученій Его, то этимъ сужденіемъ мы, разумѣется, ничего не скажемъ, потому что вѣдь изъ этого сужденія самъ собою возникаетъ вопросъ: на чемъ же именно покоилось апостольское убѣжденіе въ божескомъ достоинствѣ Христа? Если бы оно покоилось только на простомъ увлеченіи апостоловъ личностію и жизнію Христа, то никакой проблемы въ отношеніи *истины* христіанскаго вѣроученія, очевидно, совсѣмъ бы не существовало, потому что въ этомъ случаѣ мы съ полной точностію могли бы выяснить и опредѣлить весь процессъ составленія безотчетной вѣры со всѣми мотивами для слѣпого хотѣнія вѣрить, и вслѣдствіе этого мы могли бы говорить здѣсь не объ истинѣ христіанскаго вѣроученія, а только о психологической возможности религіознаго суевѣрія подъ формою церковнаго христіанства. Но этотъ слу-

чай хотя и возможенъ, однако въ дѣйствительности его всетаки не было. Мы уже говорили о томъ, что во время земной жизни І. Христа апостолы совершенно не понимали Его ученія о Себѣ, такъ что то ученіе, на проповѣданіе котораго ихъ послалъ Христосъ, имъ совсѣмъ даже и на умъ не приходило. И мы также говорили о томъ, что пока они находились въ состояніи невѣдѣнія, они находились и въ состояніи невѣрія, такъ что никакія видѣнія воскресшаго Христа никогда бы не заставили ихъ сдѣлаться проповѣдниками новой религіи, если бы они *не уразумѣли* тайны Христа, и если бы они *не узнали дѣйствительной истины* того исключительнаго дѣла, въ проповѣди о совершеніи котораго собственно и заключалась вся сущность ихъ необыкновеннаго вѣроученія. Значитъ, они выступили на свою проповѣдническую дѣятельность не въ состояніи религіознаго самообмана, а *съ яснымъ познаніемъ* истины христіанства и *съ ясно-отчетливой вѣрой* въ истину христіанскихъ ученій. Значитъ, есть такой путь, по которому человѣческая мысль дѣйствительно можетъ приходить къ вѣрѣ въ истину непостижимаго и на которомъ, поэтому, въ полной мѣрѣ возможенъ вопросъ объ истинѣ христіанской религіи—единственной въ мірѣ религіи, имѣющей непостижимую догматику.

Мы видѣли, какъ существованіе этого вопроса создавало непримиримыхъ враговъ христіанства, и какъ всегда оно мучило искреннихъ поборниковъ его. Кто совсѣмъ не умѣлъ даже и приступиться къ рѣшенію этого вопроса, тотъ прямо отвергалъ вопросъ, т. е., совсѣмъ не считалъ возможнымъ даже и разсуждать объ истинѣ христіанства, а только, указывая на крайнюю странность христіанскихъ ученій, старался объяснить эти ученія, какъ безотчетный продуктъ религіозной фантазіи, возбужденной обожаніемъ іудейскаго распятаго пророка. Кто же находилъ въ христіанствѣ нѣкоторый откликъ на тревожные вопросы своего собственнаго духа, тотъ въ этомъ самомъ находилъ для себя и твердую почву, чтобы допускать вопросъ объ истинѣ христіанства, но, умѣя поставить вопросъ и не умѣя рѣшить его, обыкновенно приходилъ или къ совершенному отрицанію всей сущности христіанства, или по крайней мѣрѣ къ ложному представленію непонятныхъ христіан-

скихъ ученій. Всѣ отрицанія христіанства и всѣ искаженія христіанскихъ ученій всегда выходили и всегда будутъ выходить именно изъ этого неумѣнія правильно поставить и научно рѣшить вопросъ о дѣйствительной истинѣ христіанства. Даже вѣрные послѣдователи духа и смысла апостольской проповѣди, хотя они и хорошо знали тотъ путь, по которому несомнѣнно шла въ своемъ разумѣніи христіанства апостольская мысль, всетаки не умѣли освѣтить этотъ путь, какъ *дѣйствительный путь достовѣрнаго знанія,* и потому во всѣхъ своихъ сужденіяхъ объ истинѣ христіанства постоянно приходили только къ положенію: вѣруй!

Апостолы указывали на христіанское ученіе о спасеніи, какъ на самое рѣшительное доказательство въ пользу истины христіанства. Стало быть, относительно этого ученія они достовѣрно знали, что оно заключаетъ въ себѣ несомнѣнную истину. А такъ какъ вся сущность этого ученія выражается только однимъ положеніемъ, что, вопреки всѣмъ соображеніямъ человѣческаго разума, спасеніе человѣка не можетъ совершиться иначе, какъ только воплощеніемъ и смертію Самого Бога, то значитъ—въ этомъ именно положеніи и заключается та безспорная истина, достовѣрнымъ познаніемъ которой опредѣляется и рѣшается вопросъ объ истинѣ христіанства. Изъ этого *достовѣрнаго познанія* мысль дѣйствительно съ полной логической закономѣрностію можетъ идти къ *разумной вѣрѣ* въ І. Христа, какъ въ истиннаго совершителя Божія спасенія людей, и стало быть—къ разумной вѣрѣ въ Него, какъ въ истиннаго Бога. Такая вѣра здѣсь потому именно разумна, что сообщеніе достовѣрнаго познанія о спасеніи въ ученіи І. Христа неразрывно связано съ ученіемъ Его о Себѣ Самомъ, какъ о Спасителѣ міра, и это Его ученіе о Себѣ, какъ о Спасителѣ міра, дѣйствительно было оправдано Имъ въ историческихъ событіяхъ Его добровольной смерти и славнаго воскресенія изъ мертвыхъ. Правда, апостолы сначала не вѣрили въ истину Его воскресенія изъ мертвыхъ, но вѣдь они сначала не знали всей истины о спасеніи и совершенно не понимали Христова ученія о спасительномъ значеніи Его смерти и воскресенія; такъ что событіе воскресенія для нихъ не только ничего собою не оправдывало, но еще и представлялось имъ *чу-*

домъ безъ всякаго смысла; а потому для нихъ въ полной мѣрѣ было естественно, что дѣйствительныя явленія воскресшаго Христа имъ представлялись за простые обманы чувствъ, за чистыя галлюцинаціи. Когда же они узнали дѣйствительную истину о спасеніи, они уразумѣли и божественную тайну Христа, и силою этого разумѣнія легко побѣдили въ себѣ прежнее упорство своего невѣрія. Стало быть, проповѣдниками христіанской религіи ихъ несомнѣнно сдѣлало только достовѣрное познаніе дѣйствительной истины о спасеніи, и стало быть—къ рѣшенію вопроса объ истинѣ христіанства несомнѣнно можно идти только путемъ раскрытія этого достовѣрнаго познанія.

Древніе христіанскіе учители въ своемъ изложеніи и доказательствѣ христіанскаго вѣроученія дѣйствительно старались придерживаться этого апостольскаго пути знающей вѣры. Во всѣхъ богословскихъ спорахъ о лицѣ І. Христа и о догматѣ св. Троицы они постоянно опирались на апостольское положеніе, что спасеніе человѣка не можетъ совершиться иначе, какъ только воплощеніемъ и смертію Самого Бога, а потому кто вѣруетъ во Христа, какъ въ истиннаго Спасителя людей, тотъ уже по этому самому долженъ признавать Его истиннымъ Богомъ, а кто признаетъ Его истиннымъ Богомъ, тотъ уже по логической необходимости долженъ признавать и церковное изложеніе христіанскаго ученія о троичности лицъ въ Божествѣ. Но хотя эта аргументація и выражаетъ собой дѣйствительный смыслъ апостольской проповѣди, изъ нея всетаки нельзя усмотрѣть самыхъ главныхъ и самыхъ существенныхъ положеній въ апостольскомъ познаніи объ истинѣ христіанства. Изъ нея совершенно не видно, почему же именно спасеніе человѣка не можетъ быть достигнуто никакимъ другимъ путемъ, а только воплощеніемъ и смертію Самого Бога? Вѣдь на основной вопросъ объ условіяхъ спасенія общечеловѣческое мышленіе отвѣчаетъ совсѣмъ не такъ, какъ отвѣчаетъ на него христіанское откровеніе,—оно прямо отрицаетъ христіанское рѣшеніе этого вопроса, и потому именно, что оно отрицаетъ это рѣшеніе, оно ужъ необходимо приходитъ или къ отрицанію, или къ искаженію всего христіанскаго вѣроученія. Слѣдовательно, въ цѣляхъ *дѣйствительнаго доказательства* истины христіанства, не-

обходимо прежде всего доказать истину христіанскаго ученія объ основаніяхъ возможности спасенія и объ условіяхъ его дѣйствительности,—необходимо сдѣлать это ученіе *дѣйствительнымъ положеніемъ достовѣрнаго знанія*, чтобы изъ этого знанія дѣйствительно можно было идти къ разумному оправданію церковно-апостольскаго ученія о лицѣ и дѣлѣ І. Христа.

Между тѣмъ, для доказательства христіанскаго ученія о спасеніи, обыкновенно, приводились такія соображенія, которыхъ ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать положеніями достовѣрнаго знанія, каковы напр. извѣстныя варіаціи юридической теоріи искупленія. Такія соображенія, разумѣется, могли не столько удовлетворять собою пытливую мысль, сколько приводить ее къ серьезнымъ недоумѣніямъ. А такъ какъ болѣе цѣнныхъ соображеній богословская мысль не въ состояніи была дать, то древніе благочестивые защитники христіанства, во избѣжаніе несчастныхъ послѣдствій отъ богословскихъ соображеній, старались даже совсѣмъ избѣгать всякихъ соображеній и, вмѣсто научнаго оправданія христіанства, усиленно указывали только на его непостижимость.

Въ этомъ положеніи вопросъ объ истинѣ христіанства находится и по настоящее время. Все дѣло *научнаго оправданія* христіанства у насъ, обыкновенно, сводится только къ *защитѣ* его, а вся защита христіанства, обыкновенно, полагается только въ *опроверженіи* разныхъ отрицаній и искаженій его. Такими опроверженіями настолько богата европейская богословская литература, что всякій, интересующійся богословскими вопросами, всегда и весьма обстоятельно можетъ узнать о томъ, какъ ему *не слѣдуетъ думать* по разнымъ вопросамъ христіанской вѣры. Что же касается положительнаго знанія о томъ, почему именно слѣдуетъ признавать истину христіанства и почему именно слѣдуетъ понимать христіанство по духу и смыслу церковно-апостольскаго представленія о немъ,—такого знанія и въ настоящее время крайне трудно найдти, потому что его и на самомъ дѣлѣ, пожалуй, не имѣется у насъ. За грѣхъ подозрительнаго отношенія къ наукѣ и разуму мы теперь пробавляемся только созерцаніемъ жизни невѣрія и довольствуемся такими убогими результатами, какъ доказательство въ сущ-

ности весьма ничтожнаго положенія, что противники церковной вѣры несомнѣнно думаютъ неправильно, а потому церковная вѣра *пока еще*—слава Богу—нисколько не разрушена. Вѣдь всѣ соображенія невѣрія въ дѣйствительности служатъ не обоснованіемъ невѣрія, а только оправданіемъ его отрицательныхъ отношеній къ вѣрѣ. Стало быть, въ случаѣ опроверженія извѣстныхъ отрицательныхъ соображеній, невѣріе всетаки не перестанетъ существовать, а если оно будетъ существовать, то значитъ—всегда можно ожидать и даже необходимо ожидать все новыхъ и новыхъ отрицательныхъ сужденій о христіанствѣ. Пусть всѣ эти сужденія непрерывно будутъ оказываться ложными, въ нихъ всетаки будетъ жить и будетъ распространяться невѣріе *въ силу одной только невозможности убѣдиться въ истинѣ вѣры.* Ну что изъ того, что какой нибудь Штраусъ неправъ, или Толстой неправъ? Вѣдь я желаю знать не о томъ, кто и почему неправъ; я желаю знать только о томъ, почему же именно я-то самъ правъ? Ну, что какъ и они неправы, да и я тоже неправъ? Вѣдь одного только этого подозрѣнія совершенно достаточно для того, чтобы человѣкъ поколебался въ вѣрѣ. А если онъ дѣйствительно поколеблется въ ней, то что же можетъ дать ему современная богословская наука? Да пока еще одинъ только добрый совѣтъ обратиться къ молитвѣ: *помоги моему невѣрію и не введи меня во искушеніе,*—и больше ничего.

Необходимо избавиться отъ этого невозможнаго положенія. Слѣдуетъ, конечно, задерживать волны невѣрія, слѣдуетъ опровергать ложныя сужденія о христіанствѣ. Но прежде всего и главнымъ образомъ необходимо указать дѣйствительный путь къ христіанству, необходимо научно обосновать разумную вѣру въ его истину. Для этого нужно подвергнуть научно-критическому изслѣдованію самый основной вопросъ христіанской вѣры—христіанское ученіе о спасеніи человѣка. Необходимо точно выяснить и опредѣлить, *какое собственно значеніе имѣетъ идея спасенія?* Если эта идея возникаетъ только изъ субъективно-практическихъ потребностей человѣка, то значитъ—проблема истины христіанства безусловно неразрѣшима, потому что никакими соображеніями о Богѣ и о моральномъ достоинствѣ человѣка никогда и ни въ какомъ случаѣ нельзя доказать

возможности объективнаго осуществленія этой идеи. Слѣдовательно, принятіе или непринятіе христіанскаго вѣроученія въ этомъ случаѣ придется предоставить личнымъ желаніямъ и склонностямъ каждаго отдѣльнаго человѣка, постановку же вопроса объ истинѣ христіанства необходимо будетъ разъ и навсегда признать невозможной. Если же идея спасенія имѣетъ онтологическое значеніе, какъ дѣйствительное выраженіе объективныхъ цѣлей бытія, то значитъ—проблема истины христіанства несомнѣнно можетъ подлежать научному изслѣдованію, и въ такомъ случаѣ нужно только умѣть поставить эту проблему, чтобы она допускала возможность ея положительнаго рѣшенія. Для этого нужно достовѣрно узнать и точно опредѣлить, *какимъ путемъ и при какихъ именно условіяхъ возможно объективное осуществленіе идеи спасенія?* Рѣшеніе этого вопроса необходимо потому, что въ зависимости отъ него можно будетъ поставить и рѣшить самый важный вопросъ въ научно-критическомъ изслѣдованіи христіанства: *насколько именно христіанское ученіе о совершеніи спасенія отвѣчаетъ тѣмъ необходимымъ условіямъ, при которыхъ дѣйствительно можетъ осуществиться идея спасенія міра?*

Съ рѣшеніемъ этихъ вопросовъ получится несомнѣнная возможность раскрыть путь апостольскаго разумѣнія христіанства, установить объективную точку зрѣнія для правильнаго пониманія христіанства и наконецъ или совсѣмъ отвергнуть христіанство, или указать дѣйствительное основаніе для разумной вѣры въ его истину.

II. Онтологическое основаніе и смыслъ идеи спасенія.

1. Постановка вопроса о конечной основѣ религіи. 2. Опытъ матеріалистическаго представленія мірового бытія и очевидные недостатки этого опыта. 3. Опытъ дуалистическаго представленія мірового бытія съ критическимъ обоснованіемъ этого опыта. 4. Представленіе мірового бытія, какъ откровенія безусловнаго бытія. 5. Міровое значеніе религіи и міровой смыслъ идеи спасенія.

1. Въ наукѣ о религіи можно твердо установить одно капитальное положеніе: по своей психологической сущности религія представляетъ собою форму самосознанія и самоопредѣленія человѣка. Она не можетъ быть сообщена человѣку отвнѣ, а можетъ возникнуть только въ самомъ человѣкѣ, какъ живое сознаніе нѣкоторой связи между ограниченнымъ бытіемъ человѣка и безусловнымъ бытіемъ Божества, и потому она можетъ выражаться только жизнію человѣка въ установленіи и развитіи имъ живыхъ отношеній къ сознанному бытію Божества. Конечно, содержаніе этихъ отношеній прямо не опредѣляется самосознаніемъ человѣка, но оно раскрывается всетаки въ неразрывной связи съ жизнію самосознанія, потому что оно всецѣло зависитъ отъ познанія человѣкомъ себя самого и своей цѣли въ мірѣ именно подъ угломъ сознанія той самой невѣдомой связи, которая заставляетъ человѣка чувствовать себя, какъ будто онъ находится въ постоянномъ присутствіи Бога. Подъ угломъ этого живого сознанія человѣкъ, разумѣется, не можетъ думать о себѣ иначе, какъ только въ направленіи религіознаго мышленія. Вслѣдствіе же этого въ своемъ мышленіи о себѣ самомъ онъ

ужъ естественно долженъ приходить къ построенію такого философскаго міровоззрѣнія, систематическое изложеніе котораго становится потомъ догматическимъ ученіемъ его религіи и, въ качествѣ религіозной догмы, необходимо опредѣляетъ для него извѣстную практику религіознаго культа. Можно съ полной очевидностію доказать, что всякая догматика всякой религіи, въ своемъ основномъ содержаніи, всегда и непремѣнно является выраженіемъ извѣстнаго познанія о человѣкѣ, и всякая практика всякаго религіознаго культа, въ своихъ основныхъ задачахъ, всегда и непремѣнно является дѣятельнымъ выраженіемъ мыслящей воли человѣка къ достиженію имъ познанной цѣли жизни. Этимъ именно обстоятельствомъ и опредѣляется живая сила религіозныхъ идей и жизненное значеніе религіозныхъ вѣрованій. Эти идеи и вѣрованія не создаются человѣкомъ, они *наживаются* имъ: въ основаніи ихъ лежитъ собственное самосознаніе человѣка, и возникаютъ они изъ живыхъ стремленій разумнаго духа къ точному опредѣленію себя въ мірѣ бытія, и выражаютъ они собой лишь конечные результаты этихъ стремленій—тѣ именно живыя опредѣленія, въ которыхъ раскрывается человѣку вся тайна его бытія и которыми обусловливается, поэтому, вся его жизнь.

Но что наживается человѣкомъ, то можетъ быть и пережито имъ. Пока въ содержаніи своей религіозной вѣры человѣкъ находитъ *истинное познаніе* о себѣ самомъ и о своей цѣли въ мірѣ, онъ безусловно не можетъ отказаться отъ своей религіи, потому что въ этомъ случаѣ онъ ужъ необходимо живетъ религіозной вѣрой и не можетъ не жить ею [1]). Но если его религіозная вѣра составляетъ только ошибочный шагъ въ развитіи человѣческаго самопознанія, то, по мѣрѣ переживанія этой ошибки, онъ естественно будетъ переживать и свои вѣрованія. Въ этомъ случаѣ *религіозныя вѣрованія* постепенно будутъ

---

[1]) Конечно, и при самой глубокой вѣрѣ въ истину своей религіи человѣкъ можетъ *поступать* вопреки ей, но *судить свои поступки* вопреки ей онъ не можетъ; а въ такомъ случаѣ онъ, очевидно, будетъ *жить* не совершеніемъ тѣхъ поступковъ, которые противорѣчатъ его религіозной вѣрѣ, а именно осужденіемъ этихъ поступковъ, какъ явленій своего паденія, какъ фактовъ своей вины.

терять для него свое жизненное значеніе и переходить въ простыя *богословскія мнѣнія*, пока въ рангѣ этихъ мнѣній они совсѣмъ наконецъ не будутъ отвергнуты имъ, какъ *явныя заблужденія*. Тогда, въ зависимости отъ новаго познанія о себѣ, человѣкъ можетъ отыскивать себѣ новую вѣру, но можетъ и совсѣмъ отказаться отъ всякой религіи. Это опять таки въ полной мѣрѣ будетъ зависѣть отъ того, какъ именно человѣкъ опредѣлитъ себя и свою конечную цѣль въ бытіи. Если напр. онъ найдетъ въ себѣ лишь механически-необходимый продуктъ физической природы, то само собою разумѣется, что и конечнымъ опредѣленіемъ жизни для него можетъ служить только разъясненіе дѣйствительнаго круга его необходимыхъ отношеній къ окружающей природѣ. Стало быть, для религіи здѣсь нѣтъ и не можетъ быть мѣста, и потому всякая религіозная вѣра, при такихъ обстоятельствахъ, принципіально ужъ должна осуждаться, какъ несомнѣнное суевѣріе. Но если онъ найдетъ въ себѣ болѣе, чѣмъ только необходимую вещь матеріальной природы, то это самое познаніе необходимо выразится у него подъ формою религіознаго самоопредѣленія, потому что оно тождественно съ содержаніемъ этого самоопредѣленія и, стало быть, выразиться иначе оно не можетъ. Въ силу же этого обстоятельства, переживаніе человѣкомъ старыхъ вѣрованій здѣсь, очевидно, можетъ выразиться не отрицаніемъ религіи, а только исканіемъ другого выраженія религіи, т. е., исканіемъ другой вѣры и другого культа, чтобы вѣра соотвѣтствовала дѣйствительному самопознанію человѣка, и практика религіознаго культа служила бы дѣйствительнымъ осуществленіемъ его подлинной цѣли.

Вся исторія религіи служитъ доказательствомъ этого положенія. Вся эта исторія выражается процессомъ духовнаго развитія людей подъ угломъ религіознаго сознанія и самоопредѣленія. На почвѣ сравнительнаго изученія религій мы съ полной достовѣрностію можемъ опредѣлить какъ то основное ядро, которое составляетъ живую сущность всякой религіи, такъ и внутреннюю связь съ этимъ ядромъ отдѣльныхъ религіозныхъ вѣрованій. Мы можемъ съ полной точностію указать, почему именно возникали извѣстныя вѣрованія, и какъ они исправлялись и дополня-

лись, и какъ они переживались, и какъ они замѣнялись новыми вѣрованіями; и мы можемъ съ полной точностію опредѣлить тѣ умственныя причины, которыми вызывалось преобразованіе самаго ядра той или другой религіи, почему именно переживалась извѣстная религія, и какъ въ самомъ процессѣ ея переживанія возникали новые элементы для необходимой замѣны ея новой религіей. Словомъ, на основаніи изученія бывшихъ и существующихъ религій мы съ полной очевидностію можемъ установить, что религіи дѣйствительно не падали съ неба, что онѣ наживались самими людьми. И если только не поднимать вопроса о загадочномъ *появленіи* христіанства, а имѣть въ виду лишь *распространеніе* его въ качествѣ религіи людей, то и относительно христіанства нужно будетъ сказать, что въ этомъ отношеніи оно не составляетъ какого нибудь исключенія, потому что и оно также находится въ естественныхъ условіяхъ религіознаго развитія людей.

Кто принимаетъ христіанство, тотъ, очевидно, находитъ въ христіанскомъ ученіи такое познаніе, которое представляется ему истиннымъ; и кто не просто лишь принимаетъ христіанство, какъ вѣрную философскую доктрину, а дѣлаетъ его своей религіей, тотъ, очевидно, находитъ въ христіанствѣ такое истинное познаніе, которое непосредственно относится именно къ существу его религіознаго сознанія, которое раскрываетъ ему тайну этого сознанія, какъ объективную истину бытія. Только въ этомъ единственномъ случаѣ человѣкъ дѣйствительно можетъ принять христіанство и можетъ сдѣлать его своей религіей, потому что въ той своей части, въ которой христіанство окажется живымъ содержаніемъ человѣческаго самосознанія, оно ужъ необходимо окажется и дѣйствительнымъ опредѣленіемъ человѣческой жизни, т. е., оно именно окажется живою религіей. Но вѣдь такихъ людей, которые бы совсѣмъ не имѣли никакого рѣшенія тайны бытія, и которые, поэтому, могли бы обращаться къ христіанству съ одной лишь тайной своего религіознаго сознанія, въ дѣйствительности навѣрное не существуетъ. Каждый человѣкъ уже по тому одному, что онъ—духъ отъ духа своего народа и плоть отъ плоти его, пріобрѣтаетъ это рѣшеніе гораздо раньше, чѣмъ онъ

пріучится самостоятельно мыслить; и если впослѣдствіи это рѣшеніе окажется для него совершенно неудовлетворительнымъ, то тѣ же самыя вліянія, которыя разрушатъ въ немъ живую вѣру его дѣтства, помогутъ ему создать и новое рѣшеніе тайны бытія, или по крайней мѣрѣ укажутъ ему то направленіе, въ которомъ онъ будетъ искать для себя этого рѣшенія. Поэтому всякій человѣкъ въ дѣйствительности обращается и можетъ обратиться къ христіанству только съ готовымъ рѣшеніемъ тайны бытія, или по крайней мѣрѣ съ готовымъ представленіемъ того пути, на которомъ ему слѣдуетъ рѣшать эту тайну, а эти готовыя познанія, очевидно, должны заранѣе предрѣшать собою какъ пониманіе христіанства, такъ и отношеніе къ нему. Кто найдетъ въ христіанствѣ прямое отрицаніе своихъ познаній, тотъ никогда и не приметъ христіанства, потому что въ такомъ случаѣ христіанство необходимо будетъ представляться ему выраженіемъ пустого суевѣрія. А кто найдетъ въ христіанствѣ оправданіе и разъясненіе своихъ познаній, тотъ необходимо и приметъ христіанство, потому что въ такомъ случаѣ содержаніе христіанскаго вѣроученія собственно окажется содержаніемъ тѣхъ самыхъ познаній, которыми уже владѣетъ человѣкъ и въ истинѣ которыхъ онъ нисколько не сомнѣвается.

Такимъ образомъ, единственное основаніе для признанія или для отрицанія христіанства заключается только въ согласіи или несогласіи христіанскаго вѣроученія съ различными рѣшеніями той тайны бытія, которая создается фактомъ религіознаго сознанія людей. Но эти рѣшенія, могутъ быть совершенно ложными,—не только тѣ рѣшенія, на основаніи которыхъ отрицается христіанство, но и тѣ рѣшенія, на основаніи которыхъ оно утверждается, въ дѣйствительности всегда могутъ оказаться совершенно ложными. Многіе милліоны людей напр. думаютъ о себѣ, что они не волею слѣпого рока появились на землѣ, а что ихъ создалъ Богъ, и что Онъ несомнѣнно ихъ создалъ затѣмъ, чтобы они угождали Богу и за это угожденіе наслаждались бы на землѣ всѣми благами жизни; но, къ величайшему своему несчастію, они оказываются такими плохими угодниками Богу, что совсѣмъ не заслуживаютъ Божіихъ благодѣяній и могутъ ожидать себѣ только страшнаго возмездія.

отъ Бога за свое грѣховное нерадѣніе къ исполненію воли Его. Какъ ни наивно такое познаніе о человѣкѣ, оно все-таки можетъ прямо опираться на живыя данныя человѣческаго самосознанія, и потому оно является почти общечеловѣческимъ выраженіемъ религіознаго самосознанія и весьма легко можетъ быть связано со всѣми религіями, какія только существуютъ на бѣломъ свѣтѣ. А такъ какъ въ содержаніи христіанскаго вѣроученія также находятся элементы, которые вполнѣ отвѣчаютъ этому познанію, именно—ученіе о происхожденіи человѣка, ученіе о виновности его предъ Богомъ и ученіе о невозможности для него оправдать свою жизнь и спастись отъ погибели, то въ суммѣ этихъ ученій христіанство, разумѣется, легко можетъ быть усвоено языческимъ умомъ человѣка, какъ несомнѣнное познаніе дѣйствительной истины; и стало быть, при органической связи съ этимъ познаніемъ всего содержанія христіанской догматики, все это содержаніе даже и въ языческомъ умѣ человѣка легко можетъ организоваться въ сумму живыхъ вѣрованій. Но эти вѣрованія не будутъ христіанскими. Вся суть христіанства здѣсь, очевидно, окажется въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Сына Своего, чтобы Онъ въ человѣческой природѣ и человѣческой жизнію *угодилъ* Богу за всѣхъ людей и *заслужилъ бы* отъ Бога прощеніе людскихъ грѣховъ и богатыя милости всему роду человѣческому; и что Сынъ Божій дѣйствительно совершилъ это угожденіе Богу послушнымъ исполненіемъ Божіей воли даже до принятія крестной смерти и дѣйствительно заслужилъ предъ Богомъ райскую жизнь для людей. Это, конечно, не христіанство, а только языческое пониманіе христіанства.

Всѣ ложныя пониманія христіанства могутъ быть пережиты людьми и несомнѣнно будутъ пережиты ими, но пережиты лишь послѣ того, какъ люди достигнутъ истиннаго познанія о своей природѣ и цѣли. Пока не существуетъ такого познанія, христіанство необходимо будетъ существовать подъ формою многихъ и при томъ существенно разныхъ религій,—необходимо будутъ существовать христіане—фетишисты, и христіане-политеисты, и христіане-деисты, и христіане-пантеисты; и необходимо будутъ существовать также рѣшительные отрицатели христіанства, какъ

и вообще отрицатели всякой религіи. Пытаться устранить это отрицаніе путемъ какихъ нибудь философскихъ соображеній о мыслимости и разумности христіанской догматики—дѣло совершенно невозможное, потому что религіозная вѣра никогда не возникаетъ и не можетъ возникать изъ діалектической обработки богословскихъ понятій. И пытаться устранить многоразличныя искаженія христіанства ссылками на священные первоисточники христіанскаго вѣроученія—дѣло также совершенно невозможное, потому что писаніе получаетъ свой священный авторитетъ только въ силу предварительной вѣры въ истину христіанства, и значитъ—оно само-то необходимо понимается и судится лишь съ точки зрѣнія дѣйствительныхъ основаній вѣры. Поэтому единственный путь къ будущему всеобщему соглашенію людей заключается въ научномъ рѣшеніи проблемы о человѣкѣ. Изъ рѣшенія этой проблемы возникаетъ всякая религіозная вѣра, изъ рѣшенія этой проблемы возникаетъ всякое религіозное заблужденіе, и наконецъ изъ рѣшенія этой проблемы возникаетъ и всякое отрицаніе религіи, потому что на различныхъ основаніяхъ эта проблема рѣшается совершенно различно.

2. Первымъ основаніемъ для рѣшенія проблемы о человѣкѣ служитъ непосредственное сознаніе каждаго человѣка, что онъ представляетъ собою болѣе, нежели простую вещь природы. По существу этого сознанія проблема о человѣкѣ естественно рѣшается въ направленіи спиритуализма. Но такъ какъ это сознаніе находится въ рѣшительномъ противорѣчіи съ дѣйствительнымъ положеніемъ человѣка въ мірѣ, то, опираясь на это положеніе, конечно, будетъ такъ же естественно объяснять человѣка и въ направленіи матеріализма. Неотразимые факты дѣйствительности вполнѣ убѣдительно говорятъ, что *участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ—участь одна; какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти, и одно дыханіе у всѣхъ, и нѣтъ у человѣка преимущества предъ скотомъ*. Имѣя въ виду эту животную судьбу человѣка, можно указать въ ней достаточное основаніе, чтобы утверждать извѣстную догму матеріализма: *все идетъ въ одно мѣсто, все произошло изъ праха, и все возвратится въ прахъ* (Екклез. 3, 19 20),—тѣмъ болѣе

можно утверждать эту догму, что говорить о дѣйствительной природѣ человѣка значитъ именно говорить о томъ, что̀ дѣйствительно есть человѣкъ, а дѣйствительное бытіе человѣка несомнѣнно опредѣляется границами его физическаго существованія. Стало быть, фактъ самосознанія самъ по себѣ, очевидно, весьма недостаточенъ для того, чтобы на основаніи его можно было строить какія нибудь спиритуалистическія соображенія. Правда, самосознаніе существуетъ, и показанія самосознанія безусловно вѣрны, такъ что если человѣкъ сознаетъ, что онъ болѣе, чѣмъ прахъ, то безусловно вѣрно, что онъ и дѣйствительно болѣе, чѣмъ прахъ; но вѣдь это можетъ быть вѣрно не въ томъ отношеніи, что будто человѣкъ имѣетъ болѣе, чѣмъ матеріальную природу, а лишь въ томъ отношеніи, что онъ есть *прахъ сознающій и мыслящій.*

Въ этомъ положеніи матеріализма нѣтъ рѣшительно ничего страннаго и тѣмъ болѣе ничего нелѣпаго. Человѣкъ дѣйствительно не духъ; онъ дѣйствительно существуетъ, какъ физическій организмъ, и тѣмъ не менѣе онъ сознаетъ и мыслитъ. Какъ именно возможенъ несомнѣнный фактъ человѣческаго мышленія при несомнѣнномъ же фактѣ физическаго существованія человѣка,—этого мы достовѣрно не знаемъ, но во всякомъ случаѣ при объясненіи этой возможности мы не имѣемъ права выходить за точное содержаніе данныхъ намъ фактовъ. Поэтому все наше объясненіе по вопросу о возможности сознанія и мышленія естественно должно сводиться лишь къ простому указанію такого соотношенія между данными фактами, которое согласовалось бы съ дѣйствительной природой фактовъ и вполнѣ бы отвѣчало требованіямъ строго научнаго мышленія. Намъ даны, или точнѣе—мы сами имѣемъ въ виду, лишь два капитальныхъ факта, что человѣкъ—физическій организмъ, и что онъ сознаетъ и мыслитъ. Слѣдовательно, все наше объясненіе въ данномъ случаѣ по необходимости должно сводиться лишь къ рѣшенію такого вопроса: въ какомъ именно отношеніи явленія сознанія и мышленія находятся къ физическому организму?

Многіе матеріалисты отвѣчали и отвѣчаютъ на этотъ вопросъ построеніемъ гипотезы, что будто психическая дѣятельность составляетъ одну изъ функцій физическаго орга-

низма. Но эта гипотеза не отвѣчаетъ основнымъ условіямъ научнаго мышленія и скорѣе представляетъ собою курьезъ въ наукѣ. На самомъ дѣлѣ, конечно, всякая дѣятельность физическаго организма можетъ быть только физической, и всякій результатъ физической дѣятельности можетъ быть только физическимъ. Слѣдовательно, міръ сознанія и мысли въ дѣйствительности представляетъ собою какой-то *особый придатокъ* къ физической жизни организма, а въ такомъ случаѣ въ отношеніи этого міра, при дѣйствительномъ стремленіи къ научному объясненію его, необходимо еще предварительно рѣшить два другихъ вопроса: какимъ именно образомъ съ появленіемъ органической жизни появился удивительный придатокъ къ матеріальному міру подъ формою міра сознанія? и почему именно органическая жизнь представляетъ собою необходимое условіе *для появленія изъ ничего* міра сознанія?

Достаточно только продумать эти вопросы, чтобы ясно представилась вся несостоятельность матеріалистическихъ гипотезъ, объясняющихъ душевную дѣятельность, какъ функцію физическаго организма [1]). Но эти гипотезы не выражаютъ собою сущности матеріализма, и потому опроверженіе ихъ вовсе не влечетъ за собою непремѣннаго исчезновенія матеріалистическихъ ученій. Вѣдь можно думать, и многіе дѣйствительно думаютъ такъ, что сознаніе принадлежитъ веществу, какъ одно изъ коренныхъ его свойствъ. Въ такомъ случаѣ можно рѣшительно утверждать дѣйствительную несводимость психическихъ явленій на физическія движенія и при этомъ всетаки оставаться на почвѣ матеріализма; потому что въ этомъ случаѣ душевныя явленія *по своей природѣ*, конечно, окажутся

---

[1]) Фактъ несводимости психическихъ явленій на явленія физическія утверждается не одними только защитниками спиритуализма, но и многими противниками спиритуалистической доктрины. Для примѣра можно указать здѣсь на принципіальную критику матеріализма у Паульсена, *Введеніе въ философію, по 2-му изд. русск. перев. стр. 84*: „положеніе,—говоритъ Паульсенъ,—что мысли суть собственно не иное что̀, какъ движенія въ мозгѣ, и чувства не иное что̀, какъ тѣлесныя явленія въ сосудодвигательной системѣ, это положеніе вполнѣ неопровержимо, *не потому, конечно, что оно истинно, а потому, что оно абсолютно безсмысленно*“.—Между тѣмъ, Паульсенъ не защитникъ спиритуализма, а одинъ изъ рѣшительныхъ противниковъ его.

не продуктами мозговой дѣятельности, а самостоятельными отраженіями въ сферѣ сознанія всякой вообще дѣятельности вещества, но въ силу этого именно все *содержаніе* душевной жизни, очевидно, цѣликомъ будетъ сводиться на опредѣленную сумму матеріальныхъ движеній, и весь *строй* душевной жизни цѣликомъ же будетъ опредѣляться физическими основами жизни. Значитъ, вся тайна духа здѣсь собственно будетъ лишь тайной особой композиціи вещества,—той именно композиціи, въ силу которой многочисленные милліарды физическихъ атомовъ образуютъ собой одинъ организмъ=*соборную единицу матеріи*; такъ какъ вмѣстѣ съ организаціей физическихъ атомовъ необходимо должна осуществляться и такая координація атомныхъ сознаній, въ силу которой многочисленные милліарды ихъ должны образовать собою связное психическое отраженіе матеріальнаго организма въ *соборной единицѣ индивидуальнаго сознанія*. Эта именно соборная единица сознанія и будетъ тѣмъ, что́ бы можно было назвать душой организма.

Понятно, что при такомъ объясненіи души нельзя говорить о духовной субстанціи. И не менѣе понятно, что если все объясненіе человѣка заключается только въ объясненіи возможности *душевныхъ явленій* въ человѣкѣ, то по существу представленной конструкціи матеріалистическаго объясненія нельзя сдѣлать ни одного серьезнаго возраженія. Но проблема о человѣкѣ заключается вовсе не въ этомъ. На самомъ дѣлѣ вся суть этой проблемы заключается въ объясненіи возможности *душевной жизни* человѣка,—въ объясненіи того именно обстоятельства, что человѣческое самосознаніе является не просто лишь *идеальнымъ пунктомъ соотношенія* психическихъ явленій, но и *творческой энергіей* разумной жизни сознанія, и вслѣдствіе этого оно является не просто лишь *постояннымъ субъектомъ* всѣхъ сознательныхъ дѣйствій человѣка, но и *реальной причиной* всѣхъ разумныхъ дѣйствій его. Въ этомъ отношеніи, если строго держаться границъ матеріалистическаго міровоззрѣнія, человѣкъ представляетъ собою несомнѣнное чудо для міра.

Для того, чтобы яснѣе понять это чудо, нужно имѣть въ виду одинъ достовѣрный фактъ, который вполнѣ призна-

ется всѣми матеріалистами и по какому-то недоразумѣнію отвергается ихъ противниками. Этотъ фактъ заключается въ томъ, что процессъ самосознанія лежитъ въ условіяхъ механической причинности, и что онъ не заключаетъ въ себѣ ни малѣйшаго основанія къ тому, чтобы устранить или измѣнить эти условія въ отношеніи міра сознанія. Для составленія процесса самосознанія достаточно простого различенія между явленіями внутренняго самочувствія и показаніями внѣшняго чувства. А такъ какъ условія этого различенія даны самымъ фактомъ существованія чувствующаго индивидуума въ нѣкоторой средѣ, то, стало быть, процессъ самосознанія съ механической необходимостію долженъ возникать въ каждомъ живомъ существѣ, которое способно ощущать свои состоянія, главнымъ образомъ конечно—состоянія боли и удовольствія, и которое поэтому можетъ стремиться къ устраненію или задержанію своихъ состояній путемъ измѣненія своихъ отношеній къ средѣ. Въ такомъ случаѣ, разумѣется, все, что *живетъ* на землѣ, то необходимо имѣетъ и свое самосознаніе, свое *животное я*. Но это *я*, какъ выраженіе необходимыхъ отношеній между необходимо данными рядами психическихъ состояній, несомнѣнно служитъ только централизующимъ пунктомъ чисто механической связи психическихъ явленій, и потому въ *этомъ я* животное несомнѣнно является только пассивнымъ субъектомъ всѣхъ своихъ хотѣній и дѣйствій. Животное всегда хочетъ того, чего оно не можетъ не хотѣть по состояніямъ своего организма, и оно всегда поступаетъ такъ, какъ его заставляетъ поступать характеръ и содержаніе его необходимыхъ отношеній къ міру; такъ что въ сферѣ животной мысли и жизни, при большемъ или меньшемъ свѣтѣ самосознанія, въ сущности повторяется только бездушная механика міра.

Въ этомъ царствѣ всеобщаго механизма существуетъ и человѣкъ. Онъ также имѣетъ свое животное я, которое физически страдаетъ и наслаждается, въ которомъ выражается физическое самочувствіе организма, и которое поэтому необходимо обращается въ сторону физическихъ отношеній жизни и необходимо же повторяетъ во свѣтѣ сознанія бездушную механику міра. Но интересы человѣче-

ской жизни во всякомъ случаѣ не исчерпываются интересами физическаго существованія. Человѣкъ можетъ желать не только того, что́ представляется ему полезнымъ или выгоднымъ, пріятнымъ или необходимымъ, но и того еще, что́ онъ самъ признаетъ для себя достойнымъ предметомъ своего хотѣнія; и вслѣдствіе этого онъ можетъ стремиться не только къ тому, къ чему вынуждаютъ его стремиться физическія потребности жизни, но и къ тому еще, относительно чего онъ самъ полагаетъ, что оно обязательно должно быть осуществлено имъ, хотя бы этимъ осуществленіемъ завѣдомо нарушались интересы его благосостоянія и даже подвергалась бы опасности самая жизнь его. Эта оцѣнка хотѣній, какъ достойныхъ и недостойныхъ, обнаруживаетъ въ человѣкѣ *разумную мысль*, а стремленіе къ дѣятельности по мотивамъ такой оцѣнки обнаруживаетъ въ немъ *свободную волю*, въ свойствахъ же свободы и разума открывается не *животное самосознаніе* человѣка, а чудо его *личности*.

Личность, обыкновенно, отождествляется съ сознаніемъ я, но это отождествленіе не отвѣчаетъ дѣйствительному существу психологическихъ данныхъ и, какъ всякая ошибка, порождаетъ только разныя недоразумѣнія [1]). На самомъ дѣлѣ бытіе личности опирается не на физическое самочувствіе организма, а на сознаніе ея собственной цѣнности, и потому оно выражается не самоотдѣленіемъ животнаго индивидуума отъ всѣхъ другихъ вещей окружающей его среды, а свободнымъ самоопредѣленіемъ

---

[1]) Въ этомъ отождествленіи заключается самое главное основаніе для мнимо-научныхъ опроверженій спиритуалистической метафизики, и въ немъ же заключается самое главное препятствіе къ положительному оправданію спиритуалистической доктрины. Если въ самомъ дѣлѣ *быть личностію* значитъ тоже самое, что и *сознавать свое я*, то отрицаніе личности, какъ духовной субстанціи, дѣйствительно становится въ полной мѣрѣ возможнымъ, признаніе же ея субстанціальнаго существованія является по меньшей мѣрѣ неосновательнымъ; потому что *я* служитъ только *формою связи* психическихъ явленій и о какой нибудь *субстанціи* оно вовсе не говоритъ.

личнаго существа къ разумной дѣятельности въ мірѣ. Такое бытіе въ предѣлахъ физической природы дѣйствительно представляетъ собою истинное чудо для міра, такъ какъ въ мірѣ ничто не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ въ немъ все опредѣляется всѣмъ, и ничто не опредѣляется само изъ себя. Вѣдь міръ не знаетъ разума и не ставитъ для себя никакихъ цѣлей. Онъ одинаково слѣпо и создаетъ и разрушаетъ, и разрушеніе въ немъ также естественно, какъ и созиданіе, потому что жизнь и смерть для него составляютъ лишь необходимые моменты въ механическомъ движеніи его силъ и, значитъ, одинаково не имѣютъ для него никакого значенія. Равнымъ образомъ, міръ не знаетъ свободы и не стремится къ чему нибудь наилучшему. Въ немъ все опредѣляется соотношеніемъ мѣры и вѣса, и все необходимо происходитъ именно такъ, чему и какъ суждено въ немъ быть по роковой механикѣ физическихъ движеній. Въ условіяхъ этой маханики, разумѣется, нѣтъ мѣста оцѣнкѣ и не можетъ быть мѣста выбору. Здѣсь все должно появляться и исчезать только по власти неумолимой судьбы. Здѣсь всякая мысль о томъ, что будто какое нибудь явленіе въ мірѣ можетъ осуществиться не потому, что оно необходимо должно осуществиться по роковому ходу міровой жизни, а потому, что оно *заслуживаетъ* того, чтобы ему существовать, и вслѣдствіе этого оно *обязательно должно быть осуществлено* въ бытіи,—здѣсь самая мысль объ этомъ, очевидно, совсѣмъ невозможна, такъ какъ она явно противорѣчитъ дѣйствительному порядку міровой жизни, противорѣчитъ и самой природѣ физическихъ отношеній. И однако же въ сферѣ человѣческой жизни такія мысли не только возможны и существуютъ, но и сопровождаются еще дѣятельнымъ стремленіемъ человѣка къ дѣйствительному осуществленію такихъ явленій, которыя признаются заслуживающими осуществленія не по силѣ внѣшнихъ условій жизни, а по ихъ собственной внутренней цѣнности.

Въ этихъ размышленіяхъ и стремленіяхъ человѣка міръ сознанія, очевидно, представляется не только міромъ особыхъ явленій, но и самостоятельнымъ міромъ особыхъ дѣятельностей. Человѣческая личность изъ сознанія себя самой строитъ познаніе объ истинномъ бытіи чело-

вѣка, и это познаніе дѣлаетъ верховнымъ критеріемъ человѣческой жизни и достаточнымъ мотивомъ своей дѣятельности. Изъ этого именно познанія возникаетъ разумная оцѣнка человѣческихъ хотѣній, какъ достойныхъ или недостойныхъ того, чтобы человѣкъ рѣшился на ихъ осуществленіе; и этимъ же самымъ познаніемъ опредѣляется основной законъ духовной жизни человѣка—законъ свободы. Всякое дѣйствіе, которое въ какомъ нибудь отношеніи можетъ выразить собою истинное бытіе человѣка, заслуживаетъ дѣйствительнаго осуществленія въ бытіи. и человѣкъ уже по тому одному, что оно—дѣйствіе истинно человѣческое, обязанъ осуществить его. Наоборотъ, всякое дѣйствіе, которое показываетъ человѣка въ его неистинномъ бытіи и тѣмъ самымъ отрицаетъ его истинное бытіе, не заслуживаетъ осуществленія, и человѣкъ обязанъ удерживать себя отъ такихъ дѣйствій, потому что они показываютъ человѣка ниже его дѣйствительнаго достоинства, они обнаруживаютъ въ немъ только животное [1]). Изъ этого сознанія двойной обязанности—жить почеловѣчески и удерживаться отъ жизни, недостойной человѣка,—возникаетъ исключительный законъ человѣческой дѣятельности, такъ называемый, нравственный законъ, одно только появленіе котораго въ человѣческомъ сознаніи преобразуетъ собою всю душевную жизнь человѣка. Этотъ законъ возвышаетъ человѣка надъ тѣми мотивами, которые создаются разными условіями жизни или разными потребностями физической природы, и если прямо не заставляетъ его жить по истинѣ, то по крайней мѣрѣ заставляетъ его судить свою жизнь на основаніи идеи истинной жизни. А такимъ путемъ въ сферу человѣческой жизни вносится особый нравственный элементъ, и душевная жизнь человѣка превращается въ особый сложный процессъ духовнаго развитія самой человѣческой личности.

---

[1]) По невозможности для человѣка дѣйствій *сверхчеловѣческихъ*, всякое отрицаніе истиннаго бытія человѣка, разумѣется, возможно только въ низшую сторону. Стало быть, для человѣка возможно только одно изъ двухъ: или быть человѣкомъ, или же спуститься на ступень животнаго.

Кто имѣетъ въ виду міровой процессъ этого развитія и его положительные результаты, для того не нужно доказывать очевидную самобытность міра сознанія. Въ этомъ мірѣ все самобытно: и форма его явленій, и содержаніе ихъ, и законъ его существованія, и самая основа его. Если въ мірѣ матеріальнаго бытія все существующее *слагается изъ предсуществующихъ элементовъ матеріи*, то въ мірѣ сознанія и самые элементы его *творятся самимъ же сознаніемъ*; и если матеріальный процессъ мірового бытія выражается *механически опредѣленнымъ соотношеніемъ причинъ и слѣдствій*, то психическій процессъ жизни сознанія выражается *логически установленнымъ соотношеніемъ цѣлей и средствъ*; и если матеріальные результаты міровой дѣятельности выражаются *закономъ сохраненія матеріи и силы*, то результаты психической работы выражаются *закономъ возрастанія психической энергіи въ развитіи и реализаціи ею духовныхъ цѣнностей*. Кто имѣетъ въ виду эти существенныя различія между психическими и физическими дѣятельностями въ міровомъ бытіи, у того не можетъ появиться даже и мысли о томъ, чтобы свести духовное на матеріальное. Вѣдь слишкомъ ясно, что въ мірѣ на самомъ дѣлѣ существуютъ два ряда совершенно разнородныхъ дѣятельностей, и потому, если въ отношеніи ряда физическихъ дѣятельностей мы имѣемъ основаніе утверждать субстанціальную основу этихъ дѣятельностей въ бытіи матеріи, то въ виду несомнѣннаго существованія духовныхъ дѣятельностей, мы, очевидно, имѣемъ такое же основаніе утверждать и субстанціальное существованіе духа. Отрицать это существованіе можно лишь при одностороннемъ представленіи міра сознанія, какъ міра *явленій*, т. е., значитъ— какъ міра психическихъ отраженій въ формѣ сознанія матеріальныхъ дѣятельностей. Если же міръ сознанія взять во всей полнотѣ его дѣйствительнаго существованія—и какъ міръ психическихъ явленій, и какъ міръ духовныхъ *дѣятельностей*,—то отрицаніе духа становится по меньшей мѣрѣ такъ же невозможнымъ, какъ невозможно и отрицаніе матеріи. Поэтому, въ научномъ смыслѣ матеріализмъ не можетъ существовать; его настоящій удѣлъ—быть легкомысленной вѣрой людей, все философ-

ское образованіе которыхъ создается лишь темнымъ повѣтріемъ разныхъ модныхъ взглядовъ и словъ [1]).

3. Дѣйствительному содержанію мірового бытія вполнѣ отвѣчаетъ только дуалистическое представленіе міра. Хотя это представленіе, въ его обычныхъ конструкціяхъ, и не вполнѣ отвѣчаетъ всѣмъ требованіямъ научнаго мышленія, однако отъ него всетаки никакимъ путемъ не можетъ отдѣлаться научная мысль, именно въ виду его точнаго согласія со всѣми данными опытной дѣйствительности. Существенный недостатокъ его заключается не въ томъ, что оно противорѣчитъ какимъ нибудь фактамъ, а въ томъ, что всѣ философскія попытки обработать его въ строго научную доктрину постоянно оказывались неудовлетворительными, и дуализмъ даже по настоящее время все еще продолжаетъ оставаться на ступени ненаучнаго представленія. Дѣло все въ томъ, что, при научной обработкѣ дуалистическаго міровоззрѣнія, сами собой возникаютъ два капитальныхъ вопроса: a) вопросъ о формѣ связи духа и тѣла и b) вопросъ о возможности ихъ взаимодѣйствія, —и оба эти вопроса остаются безотвѣтными. Если духъ дѣйствительно разнороденъ съ тѣломъ, то его нельзя, разумѣется, мыслить въ терминахъ тѣла, а между тѣмъ, въ силу несомнѣнной связи его съ тѣломъ, о немъ неизбѣжно приходится спрашивать, *гдѣ же* именно онъ находится въ тѣлѣ, т. е., приходится мыслить его въ терминахъ протяженія. И если духъ дѣйствительно разнороденъ съ тѣломъ, то онъ не можетъ дѣйствовать на тѣло,

---

[1]) Въ этомъ духѣ обсуждаютъ научное положеніе матеріализма даже и нѣкоторые изъ ученыхъ противниковъ спиритуалистической доктрины, напр. Виндельбандъ, *Исторія философіи, по русск. перев. Рудина, Спб. 1898, стр. 597*: „матеріализмъ въ научномъ смыслѣ болѣе не существуетъ; онъ живетъ лишь въ популярныхъ изложеніяхъ, вродѣ бюхнеровской *Силы и Матеріи* или, въ болѣе утонченной формѣ, въ *Новой и старой вѣрѣ* Д. Штрауса; онъ живетъ также, въ видѣ жизненнаго взгляда, въ тѣхъ слояхъ общества, которые имѣютъ обыкновеніе судить о результатахъ науки по послѣднимъ сочиненіямъ“. Онъ живетъ еще, прибавимъ отъ себя, благодаря неудачной защитѣ спиритуализма, потому что эта защита и до сихъ поръ еще ведется съ такихъ позицій, которыя всегда были спорны и, конечно, навсегда останутся спорными, такъ какъ съ нихъ ровно ничего не видно.

какъ и тѣло не можетъ дѣйствовать на духъ, потому что въ противномъ случаѣ разнородныя дѣятельности, очевидно, могли бы переходить другъ въ друга, а вѣдь это такъ же немыслимо, какъ немыслимо и превращеніе одной субстанціи въ разнородную другую. Подъ тяжестію этихъ недоумѣній дуализмъ находится и по настоящее время, и тяжесть этихъ недоумѣній естественно представляетъ его невозможнымъ въ наукѣ.

Если въ самомъ дѣлѣ остановиться на такомъ соображеніи, что будто непосредственныхъ взаимодѣйствій между духомъ и тѣломъ въ дѣйствительности не можетъ существовать, то ясное дѣло, что дуализмъ окажется мыслимымъ только подъ формою окказіонализма, т. е., подъ условіемъ признанія взаимныхъ отношеній духа и тѣла за *чудо* внѣшняго совпаденія ихъ разнородныхъ дѣйствій при отсутствіи между ними всякой естественной связи. Въ такомъ случаѣ весь интересъ логическаго мышленія, конечно, можетъ сосредоточиваться только на условіяхъ возможности этого чуда, какъ именно *по случаю* тѣлесныхъ движеній могутъ возникать такія состоянія духа, которыя отвѣчаютъ содержанію физическихъ движеній, и наоборотъ, —какъ именно *по случаю* различныхъ дѣятельностей духа могутъ возникать такія тѣлесныя движенія, которыя вполнѣ отвѣчаютъ содержанію духовныхъ дѣятельностей? Но разъ ужъ признано *чудо* постояннаго совпаденія, формальная логика здѣсь, очевидно, не можетъ болѣе встрѣчать никакихъ затрудненій. Само собою разумѣется, что возможность чудеснаго совпаденія разнородныхъ дѣятельностей несомнѣнно должна опираться на единственный источникъ всякаго чуда въ мірѣ—на Божію волю. Такъ именно и создалась логическая обработка дуалистической доктрины въ извѣстныхъ соображеніяхъ Гейлинкса. Но если при такомъ представленіи дуализма взаимныя отношенія между духомъ и тѣломъ дѣйствительно становятся какъ будто понятными, то самый фактъ существованія духа въ тѣлѣ является прямо безсмысленнымъ. Если духъ не можетъ дѣйствовать на тѣло, то не зачѣмъ было его и связывать съ тѣломъ, потому что при такомъ условіи онъ, очевидно, совсѣмъ не можетъ исполнять какой нибудь миссіи въ отношеніи матеріальнаго міра, и въ тоже са-

мое время онъ, очевидно, совсѣмъ не нуждается въ тѣлѣ, какъ въ необходимомъ условіи для развитія своей собственной жизни. Въ такомъ случаѣ его соединеніе съ тѣломъ, какъ не имѣющее никакого значенія ни для міра, ни для него самого, является совершенно безцѣльнымъ и совершенно безсмысленнымъ. Но этой безсмыслицы, разумѣется, нѣтъ въ бытіи. Она, какъ и всякая вообще безсмыслица, возникаетъ лишь изъ логической потребности связи между безсвязными частями доктрины, и потому она неизбѣжно требуетъ необходимаго преобразованія доктрины окказіонализма въ какую нибудь другую, болѣе удовлетворительную, доктрину.

По смыслу окказіонализма, единственной причиной въ міровомъ бытіи является Богъ. Онъ именно создаетъ одни дѣйствія по поводу другихъ; Онъ, стало быть, и развиваетъ оба ряда міровой дѣятельности, такъ что о духѣ и матеріи логически правильнѣе будетъ вовсе не говорить. Если они—не причины, то значитъ—и не субстанціи; значитъ, они только разныя формы божественной дѣятельности. Поэтому, хотя дуализмъ и отвѣчаетъ дѣйствительному содержанію мірового бытія, однако онъ все-таки не имѣетъ другого смысла, кромѣ обозначенія *разнородныхъ процессовъ*, создаваемыхъ дѣятельностію *одной и той же субстанціи*. Такое представленіе дуализма было выработано Спинозой. Въ этомъ представленіи дѣйствительно разрѣшается и устраняется та безсмыслица, которая необходимо возникаетъ изъ доктрины окказіонализма. Но и представленіе Спинозы все-таки не вполнѣ удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ научнаго мышленія, такъ какъ при немъ остается совершенно непонятнымъ, какъ же и мен но возможна разнородная дѣятельность въ единой міровой субстанціи. Эта непонятность естественно вызываетъ необходимость преобразовать и толкованіе Спинозы, и оно дѣйствительно было снова преобразовано въ критической философіи Канта.

Благодаря раздѣленію міра бытія, какъ сущаго въ себѣ и являемаго въ познаніи, Кантъ указалъ на возможность свести *разнородность* міровыхъ процессовъ къ простому *различію въ способѣ ихъ воспріятія*. Можетъ быть, все различіе между *духовнымъ и тѣлеснымъ* сводится толь-

ко къ различію *внѣшняго и внутренняго*, а такъ какъ это послѣднее различіе несомнѣнно указываетъ не на природу явленій, а именно только на способъ ихъ воспріятія субъектомъ, то, можетъ быть, духовное и тѣлесное въ существѣ своемъ вовсе не различны, а напротивъ совершенно тождественны [1]). Въ такомъ случаѣ, разумѣется, дуализмъ не можетъ имѣть онтологическаго значенія, и потому всѣ тѣ недоумѣнія, которыя необходимо являются при немъ, когда его принимаютъ въ онтологическомъ смыслѣ, необходимо должны исчезнуть сами собой, какъ чистыя недоразумѣнія.

Въ этой рѣшительной развязкѣ со всѣми трудностями дуалистическаго міровоззрѣнія можно указать единственное основаніе, которое до нѣкоторой степени можетъ, пожалуй, располагать научную мысль къ принятію соображеній Канта. По существу же дѣла эти соображенія скорѣе увеличиваютъ собою рядъ серьезныхъ недоумѣній, чѣмъ устраняютъ ихъ, потому что они объясняютъ дуализмъ совсѣмъ не изъ тѣхъ основаній, изъ которыхъ онъ дѣйствительно возникаетъ и которыми онъ дѣйствительно поддерживается. По соображеніямъ Канта, вся сущность дуализма выражается фактомъ двоякаго воспріятія явленій. Такъ бы это, навѣрное, и было, если бы различныя формы воспріятія не имѣли мѣста въ отношеніи самого воспринимающаго субъекта, т. е., если бы я только другимъ людямъ представлялся матеріальною вещію міра, а самъ бы себя воспринималъ лишь въ качествѣ мыслящаго субъекта извѣстныхъ переживаній. Тогда бы дѣйствительно было понятно и ясно, что какъ во мнѣ самомъ, такъ и во всемъ мірѣ бытія, матеріальное—только субъективный призракъ, возникающій изъ чувственной формы внѣшняго воспріятія, и что истинный міръ бытія есть лишь міръ духовныхъ дѣятельностей и силъ. Но все дѣло въ томъ, что я и себя-то самого также воспринимаю двоякимъ образомъ: какъ матеріальную вещь и какъ субъекта извѣстныхъ переживаній; а въ силу этого фактъ двоякаго воспріятія бытія, очевидно ужъ, не такъ понятенъ и простъ,

[1]) Кантъ, *Критика чистаго разума*, по русск. переводу Н. М. Соколова, Спб. 1897, стр. 635—636.

чтобы на немъ можно было обосновывать Кантовское объясненіе дуализма. Для возможности этого объясненія на самомъ дѣлѣ требуется такое условіе, котораго въ дѣйствительности вовсе не существуетъ,—именно требуется, чтобы я *только въ представленіи казался себѣ* матеріальной вещію міра. При такомъ условіи было бы дѣйствительно понятно и ясно, что я представляю себя матеріальной вещію міра, потому что я *созерцаю* себя, т. е., воспринимаю себя съ такой точки зрѣнія, съ которой всякая мысль о бытіи необходимо должна выражаться подъ формою представленія. Но на самомъ дѣлѣ я не просто лишь *смотрю* на себя, какъ на матеріальную вещь, а я воспринимаю себя, какъ *дѣятельную* матеріальную вещь; и въ тоже самое время я еще воспринимаю себя, какъ дѣятельную причину такихъ явленій въ бытіи, на которыя, при всемъ моемъ желаніи, я не могу однако посмотрѣть съ точки зрѣнія внѣшняго воспріятія. Значитъ, *двоякая точка зрѣнія* на бытіе связана съ фактомъ переживанія *двоякаго рода дѣятельностей*, а въ такомъ случаѣ дуализмъ, очевидно, имѣетъ не психологическое значеніе, а прежде всего онтологическое.

Воспріятіе говоритъ намъ о двухъ различныхъ порядкахъ міровыхъ явленій и о двухъ различныхъ видахъ міровой дѣятельности. Научное изученіе міра въ тѣхъ и другихъ явленіяхъ и дѣятельностяхъ приводитъ къ утвержденію ихъ разнородности, а это утвержденіе необходимо разрушаетъ собою всякую попытку отдѣлаться отъ дуализма на почвѣ гносеологическихъ соображеній Канта. Поэтому очень понятно, что научные мыслители нашего времени довольно рѣдко обращаются къ этимъ неудачнымъ попыткамъ и большею частію пытаются осмыслить дуализмъ съ точки зрѣнія метафизическихъ соображеній Спинозы. Въ виду того, что факты жизни говорятъ о несомнѣнномъ взаимодѣйствіи между психическимъ и физическимъ, а данныя психологическаго анализа и выводы научной теоріи познанія утверждаютъ невозможность превращенія психическихъ процессовъ въ физическіе или наоборотъ, современная научная мысль естественно и послѣдовательно приходитъ къ извѣстной *теоріи психофизическаго параллелизма*, т. е., къ представленію міровой дѣй-

ствительности „въ видѣ параллельнаго хода двухъ причинныхъ рядовъ, существующихъ рядомъ, но никогда прямо не входящихъ другъ въ друга, вслѣдствіе различія ихъ членовъ“ [1]). Это представленіе по существу дуалистично, а потому, если выйдти изъ него къ объясненію самой возможности психофизическаго параллелизма, почему именно ряду психическихъ дѣятельностей закономѣрно отвѣчаетъ рядъ физическихъ дѣятельностей и наоборотъ, то самымъ логичнымъ и фактически основательнымъ отвѣтомъ здѣсь, очевидно, можетъ служить только утвержденіе дуализма, т. е., утвержденіе бытія двухъ разнородныхъ субстанцій духа и матеріи. Но такъ какъ на пути къ этому утвержденію стоитъ роковой вопросъ о формѣ связи духа и тѣла, то, во избѣжаніе необходимой постановки этого безотвѣтнаго вопроса, философія нашего времени, обыкновенно, избѣгаетъ и того утвержденія, которое на самомъ дѣлѣ одно только вполнѣ отвѣчаетъ фактическому содержанію міровой дѣйствительности.

Философія стремится къ идеалистическому монизму и пытается объяснить закономѣрную связь міровыхъ противоположностей изъ дѣятельности единой міровой субстанціи. Для характеристики этихъ попытокъ достаточно будетъ указать здѣсь на объясненіе Фр. Паульсена. Онъ не маскируетъ трудной задачи; напротивъ, онъ прямо и рѣшительно выставляетъ дѣйствительную сущность міровой тайны, что „противоположность между духомъ и плотью является однимъ изъ самыхъ всеобщихъ и глубочайшихъ опытовъ человѣческаго рода“ [2]).Но, опираясь на положеніе, что „Богъ есть субстанція, и помимо Его нѣтъ никакой субстанціи *въ послѣднемъ и абсолютномъ смыслѣ*, нѣтъ ничего, что можетъ *существовать и быть понимаемымъ само по себѣ*“,—онъ всетаки отрицаетъ субстанціальность духа и матеріи и данную въ опытѣ противоположность ихъ переводитъ на внутреннюю исторію самой божественной жизни: „мы можемъ думать,—говоритъ онъ,—что *и*

---

[1]) Вундтъ, *Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ*, по русск. перев. со 2-го нѣм. изд. стр. 453.

[2]) Введеніе въ философію стр. 253

въ жизни Божества есть внутреннія противоположности, только здѣсь всѣ противоположности и всѣ дисгармоніи дѣйствительности разрѣшаются въ концѣ концовъ въ одну великую гармонію, *не достигавшую конечно до слуха ни одного смертнаго человѣка*“ [1]). Изъ совокупности этихъ соображеній, мы полагаемъ, не трудно увидѣть настоящую цѣнность монизма. Вмѣсто того, чтобы опираться на *факты*, онъ опирается на *логику понятій*, и вмѣсто того, чтобы дѣйствительно давать объясненіе фактовъ, онъ отбрасываетъ ихъ объясненіе въ непроглядный туманъ мистицизма. Кажется слишкомъ понятно, что если субстанція *по понятію* должна быть только одна, факты же говорятъ намъ о разнородныхъ дѣятельностяхъ въ мірѣ, то необходимо отбросить метафизическое понятіе, такъ какъ оно явно не соотвѣтствуетъ дѣйствительной истинѣ бытія. Между тѣмъ интересы монизма требуютъ обратнаго хода сужденій: ради того, чтобы сохранилось понятіе о субстанціи, факты непремѣнно должны подгоняться къ содержанію готоваго понятія, и міръ дѣйствительности долженъ уступить свое мѣсто міру умозрительныхъ фикцій. Но вѣдь если бы даже и можно было понять фикцію разнородной дѣятельности абсолютнаго, всетаки никакимъ усиліемъ мысли было бы невозможно объяснить изъ этой фикціи дѣйствительнаго міра вещей и особенно міра психическихъ индивидуальностей. По теоріи монизма слѣдуетъ мыслить эти индивидуальности, какъ отдѣльные моменты божественной жизни, или какъ особыя проявленія абсолютной сущности міра, а на самомъ дѣлѣ онѣ существуютъ, какъ реальные центры силъ и какъ самостоятельныя причины реальныхъ дѣйствій. Какъ возможна опытная дата этого существованія,—съ точки зрѣнія монизма это составляетъ такую же непроницаемую тайну бытія, какъ и тайна жизни самого Божества. Поэтому можно говорить о монистическихъ тенденціяхъ философской мысли, говорить же о монистическомъ міропониманіи будетъ явно невѣрно, такъ какъ въ условіяхъ монистическаго мышленія никакое объясненіе міра въ дѣйствительности совсѣмъ невозможно. Если мы попытаемся выйдти изъ понятія абсолютной сущности міра, для насъ окажется

[1]) Ibid стр. 137, 253.

совершенно непонятнымъ дѣйствительно существующій міръ, какъ міръ разнородныхъ дѣятельностей и особенно какъ міръ психическихъ индивидуальностей; если же мы выйдемъ изъ опытно данной дѣйствительности существующаго міра, то для насъ окажется совершенно непонятной его единая сущность, потому что она совершенно исчезнетъ для мысли во мракѣ *разнороднаго тождества*.

Представленіе міра, какимъ онъ дѣйствительно данъ въ совокупности его разнородныхъ явленій, и какимъ онъ дѣйствительно существуетъ въ совокупности его разнородныхъ дѣятельностей, само по себѣ служитъ утвержденіемъ дуализма. Мы не можемъ даже и спрашивать о томъ, возможенъ или невозможенъ дуализмъ въ дѣйствительности. Такой вопросъ былъ бы равносиленъ вопросу о томъ, возможна или невозможна разнородная двойственность въ міровомъ бытіи, а вѣдь эта двойственность намъ несомнѣнно дана, и она дѣйствительно существуетъ въ мірѣ. Поэтому мы можемъ спрашивать только о *возможности мыслить* дѣйствительный дуализмъ бытія,—такой вопросъ съ нашей стороны дѣйствительно будетъ правильнымъ и совершенно естественнымъ. Мы вынуждены ставить этотъ вопросъ, потому что, въ силу разнородной двойственности мірового бытія, наша мысль естественно раздѣляетъ міръ на двѣ отдѣльныя области, и вслѣдствіе этого, на основаніи законовъ нашего мышленія, мы необходимо составляемъ свои понятія о духѣ и матеріи, имѣя въ виду лишь разнородное содержаніе мірового бытія и совсѣмъ не принимая въ разсчетъ связнаго единства міра. Вслѣдствіе этого наши понятія о духѣ и матеріи естественно оказываются взаимно исключающими другъ друга, и потому связать ихъ такъ, чтобы въ нихъ мыслить міръ, какъ единое цѣлое, на самомъ дѣлѣ совсѣмъ невозможно. По одностороннимъ понятіямъ мысли, напротивъ, необходимо выходитъ, что міръ вовсе не одинъ, а ихъ два: одинъ—матеріальный, а другой—духовный: такъ что духъ является не постояннымъ членомъ матеріальнаго міра, а только временнымъ гостемъ въ этомъ мірѣ; онъ, невѣдомо какъ, приходитъ въ нашъ міръ, поживетъ и снова уходитъ изъ него въ родную сферу своего особаго міра.

Такимъ именно путемъ создается господствующій типъ наивнаго мышленія о бытіи. Логически отдѣльныя области

мірового бытія превращаются въ фактически отдѣльные и независимые міры, и въ силу этого дѣйствительно существующій міръ становится прямо немыслимымъ. Намъ приходится *философски продумывать* міровое бытіе въ дѣтски наивномъ представленіи духа, какъ искуснаго музыканта на нервныхъ клавишахъ тѣлеснаго механизма; и намъ приходится *научно раскрывать* тайну мірового бытія въ еще болѣе наивныхъ поискахъ за дѣйствительнымъ *средалищемъ* духа по разнымъ уголкамъ того самаго тѣлеснаго механизма, на клавишахъ котораго будто бы разыгрывается духомъ вся сложная исторія его жизни. При такомъ направленіи мышленія ни форма связи между духомъ и организмомъ, ни возможность ихъ взаимодѣйствія другъ съ другомъ для насъ не только совершенно непонятны, но и совершенно немыслимы и, какъ немыслимыя, должны быть признаны совершенно невозможными. А между тѣмъ мы знаемъ о духѣ только въ условіяхъ его физическаго существованія, и мы достовѣрно знаемъ, что невозможное въ мысли взаимодѣйствіе духовнаго и матеріальнаго въ дѣйствительности всетаки существуетъ. Послѣ этого, разумѣется, вовсе не мудрено придти къ такому заключенію, что или наше понятіе о духѣ невѣрно, или наше понятіе о матеріи невѣрно, или же наконецъ оба наши понятія невѣрны; и въ такомъ случаѣ намъ необходимо, конечно, исправить эти понятія, чтобы привести ихъ въ полное согласіе съ нашимъ же собственнымъ достовѣрнымъ познаніемъ о существующей дѣйствительности.

Мы можемъ пересмотрѣть всѣ основанія дуализма и прежде всего можемъ предположить, что невѣрно наше понятіе о духѣ, что духъ—не субстанція, а только явленіе бытія. Въ такомъ случаѣ мы можемъ построить доктрину матеріализма. Но такъ какъ эта доктрина не можетъ объяснить намъ духовной дѣятельности въ мірѣ, то она, стало быть, не удовлетворяетъ условіямъ истинной доктрины, и потому строить ее въ качествѣ научной теоріи міробытія было бы простымъ недоразумѣніемъ. Поэтому мы можемъ предположить, что невѣрно наше понятіе о матеріи, что матерія—не субстанція, а только представленіе духа, и въ такомъ случаѣ мы можемъ построить

доктрину спиритуалистическаго монизма. Но такъ какъ эта доктрина не можетъ объяснить намъ матеріальной дѣятельности въ мірѣ, то и она, стало быть, также неудовлетворительна, какъ и доктрина матеріализма. Въ виду этого мы можемъ допустить наконецъ, что оба наши понятія не вѣрны, и можемъ попытаться построить доктрину идеалистическаго монизма; но такъ какъ эта доктрина не только не объясняетъ намъ нашего міра, но и покрываетъ еще туманомъ непостижимости даже и то, что̀ намъ ясно въ немъ, то въ научномъ отношеніи она еще болѣе неудовлетворительна, чѣмъ односторонніе доктрины матеріализма и спиритуализма. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ у насъ всетаки остается одно только дуалистическое представленіе мірового бытія. Значитъ, это именно представленіе и нужно обработать въ научную доктрину о мірѣ, а въ такомъ случаѣ наши понятія о духѣ и матеріи, очевидно, нужно оставить неприкосновенными и только попытаться дополнить ихъ тѣми элементами, которые были отброшены при ихъ образованіи по закону логической абстракціи.

Мы опытно знаемъ, что міръ разнороденъ, и опытно знаемъ, что онъ одинъ; потому что та разнородность, о которой мы знаемъ, непосредственно дана въ насъ же самихъ, а мы вѣдь не такъ существуемъ, чтобы наше тѣло находилось въ одномъ мірѣ, а нашъ духъ существовалъ бы въ другомъ. Съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ мы появились на свѣтѣ, мы и тѣломъ и духомъ своимъ принадлежимъ одному и тому же міру, и у насъ нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній думать, чтобы міръ когда нибудь потерялъ насъ. Такая потеря могла бы случиться только подъ условіемъ двухъ обстоятельствъ. Міръ могъ бы насъ потерять, если бы мы по смерти своей перестали существовать, т. е., превратились въ ничто, въ небытіе; и онъ также могъ бы насъ потерять, если бы нашъ духъ, по смерти нашего тѣла, ушелъ изъ него въ какой нибудь особый міръ. Но первое изъ этихъ условій совсѣмъ невозможно, потому что все, что есть, то вѣчно есть,—смерть измѣняетъ только условія существованія, уничтожить же самое бытіе существующаго она не можетъ. Второе же изъ этихъ условій весьма невѣроятно, потому что если

нашъ духъ сейчасъ можетъ существовать въ этомъ мірѣ, то зачѣмъ же ему оставлять этотъ міръ послѣ нашей смерти? Мнимую необходимость этого переселенія можно утверждать лишь въ силу наивнаго представленія о формѣ связи духа и тѣла. Кто наивно смотритъ на тѣло, какъ на матеріальную квартирку духа, для того неизбѣжно, конечно, возникаетъ недоумѣнный вопросъ: гдѣ же будетъ существовать нашъ духъ, когда будетъ разрушена его тѣлесная квартира? неужели во гробѣ, если человѣкъ похороненъ? и неужели въ желудкѣ хищнаго звѣря, если человѣкъ будетъ съѣденъ звѣремъ? и неужели онъ сгоритъ вмѣстѣ съ тѣломъ, если человѣкъ погибнетъ въ огнѣ? Наивная мысль неизбѣжно встрѣчаетъ цѣлую массу такихъ вопросовъ, на которые она не въ состояніи дать никакого отвѣта, и вотъ всѣ эти безотвѣтные вопросы сразу уничтожаются однимъ соображеніемъ: безсмертный духъ, по разрушеніи его бренной квартиры, порветъ всякую связь съ нашимъ матеріальнымъ міромъ и уйдетъ въ свой особый духовный міръ.

Но всѣ эти недоумѣнные вопросы могутъ быть устранены и другимъ путемъ. Ихъ можно вполнѣ удовлетворительно разрѣшить на основаніи тѣхъ опытныхъ данныхъ, которыя мы имѣемъ о физической жизни духа. Мы знаемъ, что предѣлы одушевленія въ мірѣ необходимо раздвинуть, по крайней мѣрѣ, на всѣ ступени животнаго царства Если на основаніи этого знанія мы поставимъ вопросъ: откуда появляются души животныхъ?—то ни одинъ спиритуалистъ, вѣроятно, никогда даже и не подумаетъ опровергать такого отвѣта на вопросъ: онѣ являются оттуда же, откуда являются и тѣла животныхъ,—онѣ *рождаются*, т. е., значитъ—не приходятъ въ нашъ міръ изъ какого нибудь другого міра, а прямо возникаютъ въ нашемъ мірѣ вмѣстѣ и одновременно съ тѣломъ своимъ. Мы знаемъ, что между человѣкомъ и животными существуетъ неизмѣримая духовная разница, но въ отношеніи способа происхожденія между ними никакого различія нѣтъ. Человѣкъ, какъ и всякое животное, первоначально данъ въ зародышевомъ сѣмени. Это сѣмя планомѣрно развивается и въ его развитіи постепенно осуществляется духовно-тѣлесный организмъ человѣка. Вѣдь самый фактъ *плано-*

мѣрнаго развитія ясно показываетъ, что зародышъ *живетъ*. Вѣдь если бы онъ былъ сначала безжизненнымъ, то никакія внѣшнія силы и никакія благопріятныя условія никогда бы не заставили его развиваться и никогда бы не сдѣлали его живымъ. А на этомъ основаніи и можно и нужно сказать, что человѣческій духъ появляется въ мірѣ не послѣ того, какъ матеріальная природа физико-химическимъ путемъ приготовитъ ему тѣлесное помѣщеніе, а напротивъ онъ самъ-то именно и создаетъ для себя свое тѣло. Возможность для него этого физическаго творчества теперь совершенно понятна. Эта возможность опредѣляется именно тѣмъ обстоятельствомъ, что ни въ одинъ моментъ своего существованія въ мірѣ онъ не бываетъ безтѣлеснымъ. Онъ появляется въ бытіи съ тѣломъ матеріальнаго сѣмени и въ теченіе всей своей жизни необходимо находится въ дѣятельныхъ отношеніяхъ къ матеріальному міру.

По силѣ своего тѣлеснаго существованія человѣческій духъ естественно оказывается доступнымъ для разныхъ физическихъ воздѣйствій на него со стороны матеріальнаго міра, а эти физическія воздѣйствія естественно же вызываютъ и его самого на физическую дѣятельность въ мірѣ. Первымъ дѣломъ его, подъ вліяніемъ этого вызова, и является именно созданіе матеріальнаго организма, какъ необходимаго орудія для развитія дѣятельной жизни въ мірѣ. Конечно, въ дѣлѣ этого созданія духъ—не свободный художникъ. Мы знаемъ, что въ мірѣ существуютъ опредѣленные типы органическаго развитія, и что образованіе каждаго индивидуальнаго организма всегда совершается лишь въ общихъ предѣлахъ извѣстнаго органическаго типа [1]). Но есть основаніе думать, что разные типы

[1]) Относительно простѣйшихъ видовъ органической жизни въ біологіи извѣстны наблюденія и установлены факты, что зародышевое ядро, находясь въ состояніи обнаруженной жизни, бываетъ устойчиво *только въ протоплазмѣ своего вида;* что, въ случаѣ перемѣщенія ядра изъ протоплазмы одного вида въ протоплазму другого вида, оно всегда вырождается; и что наконецъ въ протоплазмѣ своего вида даже отдѣльныя части искусственно раздѣленнаго ядра болѣе или менѣе скоро возрождаются въ самостоятельныя живыя ядра, но всегда *только съ специфической формой своего вида.* Въ виду этихъ опытовъ и

органическаго развитія опредѣляются типическими особенностями въ строеніи той самой зародышевой плазмы, которая составляетъ первоначальное тѣло духа, и потому необходимое созданіе организма по заранѣе опредѣленному плану всетаки естественно должно соотвѣтствовать типическимъ особенностямъ и природнымъ силамъ духа. Мы знаемъ, что у многихъ видовъ животнаго царства организмъ служитъ только удобной *средой* для пассивнаго воспріятія внѣшнихъ воздѣйствій и для такой же пассивной реакціи на нихъ; и у многихъ видовъ онъ является *орудіемъ* произвольной дѣятельности въ мірѣ, при чемъ у животныхъ онъ является орудіемъ познанія міра и приспособленія къ нему, а у человѣка—даже орудіемъ изученія міра и господства надъ нимъ. Съ извѣстной точки зрѣнія это различіе живыхъ отношеній къ міру, разумѣется, легко можно объяснить, какъ на самомъ дѣлѣ часто и объясняютъ его, однимъ только различіемъ въ физической организаціи видовъ. Но кто имѣетъ въ виду, что эта самая извѣстная точка зрѣнія давно уже уничтожила всякую грань между человѣкомъ и животными въ анатомо-физіологическомъ отношеніи, для того именно съ этой самой точки зрѣнія можно сдѣлать весьма яснымъ и весьма убѣдительнымъ, что физическій организмъ—не причина интеллектуальнаго развитія, а только орудіе его, т. е., другими словами—онъ не причина духа, а собственное произведеніе его. Духъ создаетъ себѣ такой организмъ,

---

наблюденій, даже біологу съ явно матеріалистической тенденціей приходится утверждать такое положеніе: „мы не можемъ сдѣлать вывода о *единствѣ* элементарной жизни; наоборотъ, мы констатируемъ, что элементарная жизнь амебы, напримѣръ, весьма отлична отъ жизни громіи; поэтому, когда мы говоримъ о живыхъ веществахъ, т. е., о такихъ веществахъ, совокупность реакцій которыхъ, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, выражаетъ элементарную жизнь той или иной пластиды, то естественно должны признать существованіе *большого числа такихъ веществъ, но отнюдь не одного* ... Жизненныя проявленія у различныхъ видовъ пластидъ существенно отличаются другъ отъ друга; поэтому мы принуждены допустить *столько химически различныхъ протоплазмъ, сколько имѣется различныхъ видовъ пластидъ*“. Ле-Дантекъ, *Живое вещество*, по русск. перев. Агафонова, Москва 1898, стр. 20, 21, срав. 110, 111. По поводу этихъ сужденій невольно можно припомнить здѣсь библейское ученіе о твореніи, *Бытія* 1, 11. 21, 24.

которымъ онъ въ состояніи пользоваться, и онъ такъ именно пользуется своимъ организмомъ, какъ по своей природѣ онъ можетъ имъ пользоваться. Поэтому именно и возможно такое явленіе, что, не смотря на существенную близость между физической организаціей человѣка и физической организаціей нѣкоторыхъ обезьянъ, между человѣкомъ и обезьяной въ интеллектуальномъ отношеніи всетаки существуетъ неизмѣримая пропасть. Въ этомъ случаѣ, очевидно, сказывается неодинаковая возможность пользоваться одинаковой организаціей, т. е., сказывается несомнѣнное различіе самихъ психическихъ энергій [1]).

---

[1])Это положеніе представляется очевиднымъ даже и для нѣкоторыхъ поборниковъ извѣстной гипотезы Дарвина. На вопросъ о томъ, можно ли допустить, чтобы человѣкъ постепенно развился изъ низшихъ типовъ животнаго царства, Вундтъ рѣшительно отвѣчаетъ: *да*; а на вопросъ о томъ, можно-ли допустить, чтобы какіе нибудь виды или даже только отдѣльныя особи изъ настоящаго животнаго царства перешли когда нибудь границу, отдѣляющую ихъ отъ человѣка, онъ такъ же рѣшительно отвѣчаетъ: *нѣтъ*. Но рѣшительное *да* у Вундта обосновывается болѣе, чѣмъ странно: „безъ сомнѣнія,—говоритъ онъ,—шагъ отъ ассоціаціи къ дѣйствительному мышленію больше, чѣмъ какой либо другой шагъ во всемъ духовномъ развитіи; но коль скоро достигнута ступень логическаго мышленія и свободнаго творчества фантазіи, открывается путь и къ тому безграничному умственному прогрессу, который рано или поздно по необходимости долженъ привести къ культурѣ и исторической жизни“,- *Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ стр. 374*. Но вѣдь въ этомъ собственно и заключается вся суть вопроса, какъ и почему именно человѣкъ достигъ до исходной ступени безграничнаго прогресса,—до ступени логическаго мышленія и свободнаго творчества фантазіи, и почему же не могутъ достигнуть этой ступени какіе нибудь виды животныхъ? Причина этого заключается не въ условіяхъ жизни, потому что они совершенно одинаковы и для человѣка и для животныхъ; причина этого заключается и не въ различіи физической организаціи, потому что въ этомъ отношеніи разница между человѣкомъ и животными настолько ничтожна, что она никакимъ путемъ не можетъ объяснять собою неизмѣримой духовной пропасти между ними; причина этого заключается въ томъ, что *у животныхъ не достаетъ духовныхъ функцій человѣка*,—и это соображеніе Вундта совершенно вѣрно. Онъ совершенно справедливо говоритъ: „не физическія препятствія мѣшаютъ животному говорить, какъ иногда полагали; способность артикуляціи рѣчи у многихъ животныхъ была бы достаточно велика, чтобы дать мысли внѣшнюю форму, если бы только не было недостатка въ самой мысли; поэтому *на вопросъ, отчего животныя не говорятъ, вѣрнѣйшимъ*

При этомъ взглядѣ на организмъ, какъ на произведеніе духа, само собой устраняется то недоумѣніе, которое неизбѣжно возникаетъ при наивномъ представленіи дуализма. Если только вѣрно, что организмъ связанъ съ духомъ не *пространственными*, а *динамическими* отношеніями, то въ немъ, значитъ, нельзя отыскивать какого нибудь сѣдалища духа. А если только по отношенію къ духу устранить вопросъ, *гдѣ* онъ помѣщается въ организмѣ, то форма связи между духомъ и тѣломъ окажется настолько же ясной, насколько вообще можетъ быть ясной для мысли закономѣрная связь какой бы то ни было дѣятельной причины съ постояннымъ условіемъ ея дѣятельности. Духъ несомнѣнно является самостоятельной причиной своеобразныхъ дѣятельностей въ мірѣ, тѣло же несомнѣнно составляетъ постоянное условіе его дѣятельности; оно—не носитель духа и не форма его существованія, оно именно только данное условіе его дѣятельности. Поскольку это условіе дано, какъ постоянное и необходимое, духъ находится, конечно, въ необходимой зависимости отъ него; но поскольку онъ, въ качествѣ дѣятельной причины, можетъ дѣйствовать и на самыя условія своей жизни, онъ, по самой необходимости своего существованія при данномъ условіи, необходимо приспособляетъ это условіе къ цѣли развитія своей жизни въ мірѣ. Отсюда естественно становятся возможными двѣ различныя точки зрѣнія на тѣло: какъ *данное условіе существованія* человѣческаго духа, тѣло является *внѣшнимъ* по отношенію къ духу, а какъ *созданное самимъ же духомъ орудіе* его произвольной дѣятельности, оно является *своимъ* духу и составляетъ *собственное* тѣло духа. Дана духу тѣлесность, создается же духомъ тѣлесный организмъ.

будетъ извѣстный отпоръ: потому что имъ нечего сказать". (*Лекціи* стр. 371). Значитъ, коренное различіе между человѣкомъ и животнымъ несомнѣнно заключается въ томъ, что они не одинаково пользуются своими физическими организмами, какъ орудіями духа, а вѣдь это различіе гораздо болѣе глубокой природы, чѣмъ различіе между *высшей и низшей ступенями* развитія, такъ какъ и самыя-то эти ступени въ концѣ концовъ, очевидно, сводятся все къ тому же коренному различію.

Въ этомъ положеніи заключается все, что можно и нужно сказать о взаимныхъ отношеніяхъ между духомъ и тѣломъ. Если намъ трудно удовлетвориться этимъ положеніемъ, то лишь въ силу традиціонной привычки нашей къ извѣстному способу мышленія. Мы настолько сжились съ представленіемъ тѣла, какъ помѣщенія для духа, что намъ непремѣнно хочется мыслить взаимныя отношенія между духомъ и тѣломъ подъ формою пространственнаго воззрѣнія. А такъ какъ это желаніе въ дѣйствительности неисполнимо, то намъ ужъ естественно приходится только недоумѣвать о томъ, гдѣ же въ самомъ дѣлѣ находится духъ, если онъ не занимаетъ опредѣленнаго мѣста въ какомъ нибудь уголкѣ физическаго организма? Между тѣмъ, преодолѣть это недоумѣніе намъ было бы очень не трудно, если бы мы поближе стояли къ дѣйствительнымъ фактамъ и умѣли бы поглубже продумывать ихъ. Въ этомъ случаѣ достаточно подумать даже о самомъ извѣстномъ фактѣ: гдѣ напр. находится моя мысль, мое чувство, мое желаніе? Въ тотъ моментъ, когда я мыслю, моя мысль *несомнѣнно существуетъ*, и въ тоже самое время несомнѣнно, что она *нигдѣ не находится*. Вѣдь ея нѣтъ въ моей головѣ,—тамъ только вещество мозга; ея нѣтъ и во всемъ моемъ организмѣ,—тамъ кости и жилы, мускулы и нервы, а мысли тамъ нѣтъ; ея вообще не можетъ быть ни въ одномъ пунктѣ пространственнаго міра, и тѣмъ не менѣе она всетаки несомнѣнно есть, она несомнѣнно существуетъ. Достаточно только подумать объ этомъ существованіи, чтобы съ очевидной ясностію можно было понять, что въ міровомъ бытіи не все можетъ быть мыслимо подъ категоріей пространства, что въ мірѣ существуютъ такіе факты, относительно которыхъ совершенно невозможно спрашивать, *гдѣ* они находятся. И всетаки эти непространственные факты неразрывно связаны съ пространственными организмами, такъ какъ они или возникаютъ по поводу физическихъ движеній, или вызываютъ собою рядъ физическихъ движеній. Если только продумать эту взаимную связь разнородныхъ фактовъ, то можно сдѣлать очень понятной и взаимную связь между духомъ и тѣломъ. Можетъ быть и не привычно для мысли, но страннаго или непонятнаго нѣтъ рѣшительно ничего въ томъ, что

духъ не помѣщается въ организмѣ и не занимаетъ какого нибудь мѣста въ пространствѣ, что дѣйствительная связь его съ тѣломъ—не связь пространственныхъ отношеній, а только связь взаимодѣйствія.

4. Мы знаемъ духовную жизнь въ физическихъ условіяхъ ея развитія и можемъ говорить о духѣ, какъ о постоянной составной части налично даннаго міра. Но въ жизни человѣческаго духа развиваются такія формы духовной дѣятельности, которыя несомнѣнно не принадлежатъ нашему міру. Эти исключительныя формы выражаются фактами свободы и разумности. Обыкновенно, мы свыкаемся съ этими фактами и совсѣмъ не пытаемся продумывать ихъ. Намъ кажется, что если человѣкъ имѣетъ цѣльное разумѣніе бытія съ точки зрѣнія его основаній и цѣлей, то этому такъ и слѣдуетъ быть, потому что человѣкъ разуменъ; и если у человѣка существуетъ мотивація воли по идейному принципу смысла жизни, то и этому такъ же слѣдуетъ быть, потому что человѣкъ свободенъ. Между тѣмъ, представлять бытіе съ точки зрѣнія его основаній и цѣлей значитъ тоже самое, что̀ и творить идею бытія, а мотивировать дѣятельность принципомъ смысла жизни значитъ тоже самое, что̀ и творить само бытіе по содержанію своей идеи о немъ. Поэтому быть свободнымъ и разумнымъ значитъ быть такимъ существомъ, которое всѣ условія своей дѣятельности имѣетъ *въ себѣ же самомъ*—въ глубинѣ собственнаго вѣдѣнія и въ полнотѣ собственной силы, значитъ быть такимъ существомъ, которое имѣетъ силу и власть *изъ себя самого* ставить и осуществлять всѣ свои цѣли, это значитъ—*быть существомъ безусловнымъ*. А вѣдь человѣкъ вовсе не такое существо. Онъ подчиненъ міру внѣшнихъ условій и связанъ закономъ необходимыхъ отношеній, онъ ограниченъ и въ мысли и въ жизни, и тѣмъ не менѣе онъ всетаки дѣйствительно вводитъ въ міровое бытіе творческія силы свободы и разума. Правда, что онъ не творитъ идей бытія, но въ стремленіи постигнуть эти идеи онъ всетаки творитъ познаніе о нихъ, и правда, что онъ не творитъ бытія изъ небытія, но, по мѣрѣ своего познанія истины о бытіи, онъ всетаки стремится осуществить эту истину, какъ свое собственное дѣло. Въ этомъ творчествѣ познанія

истины и жизни по истинѣ онъ, очевидно, является живымъ и истиннымъ образомъ безусловнаго бытія, т. е., того именно бытія, которое одно только и можетъ имѣть свободу и разумъ, какъ дѣйствительныя свойства своей природы. Человѣкъ, понятно, только *образъ* безусловнаго бытія, потому что онъ только ищетъ истину и только стремится къ свободѣ; но онъ всетаки живой и истинный образъ безусловнаго бытія, потому что, въ условныхъ предѣлахъ своей ограниченной природы, онъ вѣдь дѣйствительно осуществляетъ въ мірѣ подлинныя свойства этого бытія.

Это особенное положеніе человѣка въ мірѣ, въ качествѣ истиннаго образа безусловнаго бытія, имѣетъ огромное значеніе для философскаго разъясненія всей тайны бытія. Но такъ какъ идея безусловнаго бытія, обыкновенно, принимается лишь за простую логическую фикцію, то мысль о человѣкѣ, какъ о дѣйствительномъ образѣ такого бытія, естественно должна представляться до невозможности странной. Кто находитъ въ идеѣ безусловнаго бытія одно лишь логическое отрицаніе тѣхъ условій, въ которыхъ бытіе дано для мысли и въ которыхъ оно дѣйствительно существуетъ, тотъ ужъ, понятно, долженъ воображать, что въ своемъ утвержденіи мысли о человѣкѣ, какъ объ истинномъ образѣ безусловнаго бытія, мы совершенно оставляемъ реальную почву опытной дѣйствительности и забираемся въ такія дебри умопомрачающаго тумана, гдѣ, какъ говорится, умъ за разумъ заходитъ, гдѣ совершенно исчезаетъ всякая логика и теряется всякая мысль, откуда нельзя даже и возвратиться къ дѣйствительному міру иначе, какъ только благодаря случайному вспоминанію объ извѣстномъ библейскомъ ученіи. Вѣроятно найдутся даже и такіе мыслители, которые въ этомъ случаѣ могутъ серьезно опираться на такой пренаивный методъ повѣрки, какъ опросъ достовѣрныхъ свидѣтелей: а что, молъ, въ самомъ дѣлѣ, не сознаетъ ли себя кто нибудь изъ людей дѣйствительнымъ образомъ безусловнаго бытія—образомъ Божіимъ? И разъ положительно дознано, что не только обыкновенные люди, но даже и сами святые подвижники не имѣли такого сознанія, то значитъ — самое очевидное дѣло, что такого сознанія и нѣтъ совсѣмъ, и потому говорить о человѣкѣ, какъ объ истинномъ образѣ безусловнаго бытія, не въ

смыслѣ простого повторенія библейскаго извѣстія, а въ смыслѣ опытно-даннаго наличнаго факта, значитъ говорить лишь вздорную выдумку.

Тѣмъ не менѣе мы всетаки говоримъ объ этомъ. Мы имѣемъ въ виду не отдѣльныя явленія человѣческаго самосознанія, а самую природу самосознанія, природу человѣческой личности, природу тѣхъ дѣятельностей, которыми создается и развивается въ мірѣ духовная жизнь человѣка. Поэтому для насъ совершенно безразличенъ вопросъ о томъ, сознаетъ или не сознаетъ себя человѣкъ образомъ безусловнаго бытія. Мы утверждаемъ гораздо больше; мы утверждаемъ, что онъ *есть* образъ безусловнаго бытія, потому что онъ не въ сознаніи только своемъ, но и на самомъ дѣлѣ существуетъ, какъ свободно-разумная личность.

Мы уже достаточно говорили о томъ, что личность— не пассивный субъектъ извѣстныхъ переживаній, а творческая причина разумныхъ дѣятельностей. Значитъ, выяснить ея дѣйствительную природу можно только путемъ опредѣленнаго указанія тѣхъ реальныхъ основаній, по силѣ которыхъ оказывается возможной въ мірѣ свободно-разумная дѣятельность. Попытаемся же теперь дать себѣ ясный и точный отчетъ въ мышленіи этой возможности.

Мы опытно знаемъ бытіе лишь въ реальности существующаго міра, а міръ мы опытно знаемъ лишь въ связной совокупности отдѣльныхъ существованій. Эти существованія именно потому, что они связаны между собою и взаимно обусловливаютъ другъ друга, всѣ необходимо находятся въ границахъ внѣшнихъ условій. Стало быть, ни одно изъ этихъ существованій не можетъ развивать свободно-разумной дѣятельности, т. е., не можетъ опредѣляться само изъ себя, а необходимо должно дѣйствовать только по силѣ внѣшнихъ опредѣленій. Этого неизбѣжнаго механизма въ міровой дѣятельности, конечно, не можетъ устранить извѣстная разнородность мірового бытія, потому что всѣ составныя части міра, хотя бы и совершенно различныя по своей природѣ, находятся въ однихъ и тѣхъ же условіяхъ мірового существованія, а вслѣдствіе этого они могутъ дѣйствовать только въ различныхъ формахъ или различнымъ образомъ, но ужъ ни въ какомъ случаѣ не по

различнымъ законамъ. И мы дѣйствительно знаемъ, что душевная жизнь животныхъ всецѣло стоитъ подъ закономъ механической причинности. Животное—только пассивный субъектъ своихъ переживаній; оно лишь необходимо повторяетъ въ сознаніи, что дано въ его организмѣ, и потому все различіе между міромъ сознанія и міромъ физическимъ здѣсь исключительно сводится лишь къ разнороднымъ выраженіямъ одного и того же механическаго процесса жизни.

Такимъ образомъ, все наше знаніе о природѣ міра принципіально отрицаетъ самую возможность свободы, и все наше знаніе о ходѣ міровой жизни положительно утверждаетъ законъ механической причинности въ качествѣ дѣйствительнаго закона бытія. Однако, невозможная въ мірѣ свобода въ дѣйствительности всетаки существуетъ въ немъ, и это обстоятельство неизбѣжно создаетъ въ нашемъ мышленіи міра самое глубокое противорѣчіе. Вѣдь если дѣйствительно существуютъ въ мірѣ факты свободной дѣятельности, то мы ужъ никакимъ путемъ не можемъ утверждать, что будто свобода не возможна въ мірѣ; а между тѣмъ это безспорно вѣрно, что она дѣйствительно невозможна въ мірѣ, такъ какъ міръ есть связная совокупность условныхъ существованій, и стало быть, по самой природѣ міра, въ немъ можетъ исключительно царить лишь законъ механической необходимости. Но если вѣрно, что свобода невозможна въ мірѣ, то какимъ же образомъ она существуетъ на самомъ дѣлѣ, и какъ же можно связать признаніе ея невозможности съ признаніемъ ея существованія? Рѣшеніе этого вопроса, по самому существу его элементовъ, прежде всего и естественнѣе всего можно свести къ рѣшенію дилеммы: или свобода дѣйствительно невозможна въ мірѣ, и въ такомъ случаѣ ея нѣтъ совсѣмъ; или же, напротивъ, она дѣйствительно существуетъ въ человѣческой дѣятельности, и въ такомъ случаѣ, значитъ, не правда то, что будто она невозможна въ мірѣ. При такой постановкѣ вопроса логически точное обсужденіе и рѣшеніе его, очевидно, не можетъ представлять собою никакихъ затрудненій. Мы рѣшительно не можемъ отказаться отъ своего теоретическаго признанія невозможности свободы, такъ какъ мы не можемъ имѣть другого познанія о мірѣ, кромѣ того, которымъ принципіально отрицается свобода.

Поэтому намъ остается только рѣшительно отрицать свободу. Такъ обыкновенно и поступаютъ строго-логическіе умы въ своемъ рѣшеніи поставленной дилеммы.

Многіе считаютъ за очевидную истину, что если разсматривать человѣческую дѣятельность въ связи съ тѣми условіями, въ которыхъ она совершается, то по существу своему она будто бы нисколько не отличается отъ дѣятельности животнаго. Дѣло въ томъ, что вмѣстѣ со всѣми другими животными человѣкъ несомнѣнно находится подъ властію однихъ и тѣхъ же всемогущихъ чувствованій—боли и удовольствія, и что эти чувствованія, дѣйствительно съ механической силой внѣшняго принужденія, заставляютъ его и думать, и хотѣть, и дѣйствовать. На этомъ именно основаніи будто бы и можно сказать, что человѣкъ по необходимости изучаетъ окружающій міръ, такъ какъ въ различныхъ отношеніяхъ къ міру заключается постоянный источникъ его страданій и наслажденій; и что, въ мѣру своего познанія объ этомъ источникѣ, онъ по необходимости строитъ различные идеалы жизни, такъ какъ въ принудительной смѣнѣ противоположныхъ чувствованій сама собою осуществляется противоположность идеи и дѣйствительности; и что наконецъ онъ по необходимости стремится къ достиженію намѣченныхъ идеаловъ жизни, такъ какъ властное чувство страданія неизбѣжно заставляетъ его искать себѣ желаннаго счастія въ мірѣ. Съ этой точки зрѣнія, разумѣется, всѣ грандіозные продукты культуры, и всѣ произведенія искусства, и даже самая наука представляютъ изъ себя лишь особыя средства для наилучшаго приспособленія къ міру. Благодаря своему умѣнію создавать эти средства, человѣкъ несомнѣнно отдѣляется отъ міра животныхъ неизмѣримой пропастію. Онъ дѣйствительно—не пассивный автоматъ; онъ не повторяетъ изъ вѣка въ вѣкъ одну и туже опредѣленную схему жизни, а послѣдовательно развиваетъ свою жизнь, поэтому онъ создаетъ и имѣетъ свою исторію. Но поскольку его дѣятельность опредѣляется условіями его существованія, онъ не можетъ не дѣйствовать и не можетъ не развивать свою дѣятельность примѣнительно къ совокупности данныхъ условій. А вслѣдствіе этого весь прогрессъ его жизни все-таки представляетъ изъ себя лишь особую нить въ общей

ткани міровой жизни, такъ что вся его произвольная дѣятельность ни въ малѣйшей степени не выходитъ и не можетъ выходить изъ общихъ границъ мірового механизма.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что эта точка зрѣнія на человѣческую дѣятельность въ полной мѣрѣ логична. Въ самомъ признаніи свободы, какъ невозможной въ мірѣ, заключается *очевидная логическая необходимость* признавать свободу за иллюзорную идею, возникающую только путемъ логическаго отрицанія того условнаго бытія, которое существуетъ на самомъ дѣлѣ; а въ этомъ отрицаніи свободы заключается *очевидная логическая необходимость* подвести человѣческую дѣятельность подъ общій законъ механической причинности. Но какъ ни очевидна эта логическая необходимость детерминизма, факты дѣйствительности все-таки еще болѣе очевидны и болѣе принудительны, чѣмъ самая ясная логика нашихъ понятій о нихъ.

Капитальный фактъ дѣйствительности заключается не въ томъ, что мы *имѣемъ идею свободы*, а въ томъ, что мы *сознаемъ себя свободными*,—въ томъ, что сознаніемъ свободы выражается дѣйствительная природа человѣческой личности, и что это сознаніе въ отношеніи человѣка дѣйствительно основополагаетъ собою законъ дѣятельности, которая на самомъ дѣлѣ можетъ осуществляться человѣкомъ, какъ дѣятельность свободная. Изъ сознанія себя, какъ личности, человѣкъ выноситъ такой мотивъ своей дѣятельности, который въ условіяхъ космическаго механизма рѣшительно не имѣетъ для себя никакого основанія и никакого смысла. Этотъ мотивъ заключается въ сознаніи человѣкомъ своей нравственной обязанности. Основаніемъ этого мотива служитъ идея бытія, *долженствующаго быть*, а эта идея возникаетъ изъ оцѣнки человѣческой дѣятельности, какъ *истинной* или *ложной*, а эта оцѣнка опредѣляется сознаніемъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія между природой человѣческой личности и фактическимъ содержаніемъ человѣческой жизни. Вѣдь дѣйствительность сама по себѣ, конечно, не можетъ быть ни истинной ни ложной, она—просто дѣйствительность, и о ней можно сказать только, что она существуетъ. Даже если разсматривать ее въ отношеніи къ человѣку, она все-таки можетъ допускать не разумную, а только чувственно-разсудочную оцѣнку ея, т. е., о ней можно говорить, какъ

о пріятной или непріятной, какъ о полезной или вредной, но ужъ ни въ какомъ случаѣ нельзя обсуждать ее, какъ истинную или ложную. Стало быть, оцѣнка дѣйствительности съ точки зрѣнія истины имѣетъ значеніе не вообще по отношенію къ міровой дѣйствительности, а только по отношенію къ дѣйствительности, создаваемой самимъ человѣкомъ, и потому именно положительнымъ основаніемъ этой оцѣнки, очевидно, можетъ служить только двоякая дѣйствительность самого человѣка. Такая двоякая дѣйствительность, конечно, существуетъ въ отношеніи каждой вещи. Она выражается дѣйствительностію того, что́ *есть* данная вещь, и дѣйствительностію того, что она *дѣлаетъ*. Но если бы дѣйствительность человѣческихъ поступковъ стояла въ полномъ соотвѣтствіи съ дѣйствительной природой человѣческой личности, и если бы при этомъ для человѣка совсѣмъ не существовало бы даже и *возможности* поступковъ, не соотвѣтствующихъ его дѣйствительной природѣ, то двоякая дѣйствительность человѣка, конечно, не могла бы давать никакого основанія для противоположной оцѣнки его поступковъ, какъ истинныхъ или ложныхъ. Поэтому существованіе такой оцѣнки, очевидно, указываетъ если ужъ не прямо на фактическое несоотвѣтствіе между тѣмъ, что́ дѣйствительно есть человѣкъ, и тѣмъ, что̀ онъ дѣйствительно дѣлаетъ, то по крайней мѣрѣ на возможность такого несоотвѣтствія. Только подъ условіемъ мысли объ этомъ несоотвѣтствіи отдѣльные факты человѣческой дѣятельности могутъ представлять собою истинную или ложную дѣйствительность и такимъ образомъ могутъ давать положительное основаніе для мысли о долженствующемъ быть, и эта мысль наконецъ можетъ вводить въ міровое бытіе законъ нравственной обязанности. Слѣдовательно, мотивъ нравственной обязанности исключительно опредѣляется только разумнымъ самосознаніемъ человѣка, т. е., собственной природой человѣческой личности; и потому въ каждомъ дѣйствіи, которое совершается человѣкомъ по сознанію нравственной обязанности совершить его, человѣкъ дѣйствуетъ *изъ себя самого*, какъ *первая* причина своего поступка, и слѣдовательно—какъ причина *свободная* [1]).

[1]) Детерминизмъ допускаетъ двѣ капитальныхъ ошибки: а) онъ несправедливо утверждаетъ, что будто всѣ мотивы человѣческой дѣя-

Но если для человѣка дѣйствительно возможенъ такой мотивъ дѣятельности, который опредѣляется не условіями существованія, а только собственной природой человѣческой личности, то ужъ никакія условія существованія, очевидно, не могутъ быть опредѣляющими условіями человѣческой дѣятельности, а ихъ дѣлаетъ такими условіями только собственная воля самого человѣка. Этимъ мы не хотимъ, разумѣется, сказать, что будто дѣятельность человѣка совсѣмъ не зависитъ отъ физическихъ условій его существованія. Она несомнѣнно зависитъ отъ этихъ условій, но только эта зависимость не мѣшаетъ человѣческому сознанію свободы и не исключаетъ дѣйствительной свободы человѣка. Свободы нѣтъ лишь тамъ, гдѣ нѣтъ сознанія свободы. Въ томъ напр., что необходимо переживается человѣкомъ, какъ физической вещію міра, или въ томъ, что необходимо случается съ нимъ по механической силѣ физическихъ причинъ, разумѣется, нѣтъ свободы. Всѣ такія явленія человѣческой жизни несомнѣнно связываютъ чело-

---

тельности возникаютъ изъ внѣшнихъ условій существованія человѣка, и b) онъ неправильно опредѣляетъ отношеніе мотива къ дѣйствію, какъ отношеніе механической причины къ своему слѣдствію. По сужденію Шопенгауэра, *Свобода воли и основы морали*, по 2-му изд. русск. перев. Черниговца стр. 50–51, „*отвлеченный*, состоящій изъ одной голой *мысли* мотивъ есть такая же опредѣляющая волю *внѣшняя причина*, какъ и мотивъ, заключающійся въ одномъ реальномъ, наличномъ объектѣ; слѣдовательно, онъ есть *такая же* причина, какъ и всякая другая, и даже такъ же, какъ остальныя, постоянно реаленъ, *матеріаленъ, такъ какъ всякій разъ въ концѣ концовъ основывается на идеѣ либо и когда либо полученномъ извнѣ впечатлѣніи*“. Въ текстѣ мы разъясняемъ и устраняемъ обѣ эти ошибки. Среди тѣхъ мотивовъ, по которымъ человѣкъ можетъ дѣйствовать, несомнѣнно находится одинъ мотивъ, *совершенно независимый отъ какихъ бы то ни было условій жизни*; слѣдовательно, эти условія не могутъ усиливать его и не могутъ заставить человѣка дѣйствовать по нему. Поэтому, если человѣкъ принимаетъ его, какъ дѣйствительное основаніе своего поступка, то онъ совершенно свободенъ въ своемъ принятіи его, какъ свободенъ и въ своемъ дѣйствіи по нему А если онъ дѣйствительно свободенъ въ принятіи мотива нравственной обязанности, то ужъ, конечно, свободенъ и въ томъ, что можетъ не принимать его, т. е, значитъ—свободенъ и въ томъ, что можетъ дѣйствовать по всякимъ другимъ мотивамъ хотя бы даже въ видахъ достиженія условныхъ цѣлей жизни.

вѣка общей цѣпью міровой необходимости и несомнѣнно заставляютъ его дѣйствовать по общему закону механической причинности. Но, переживая все, что необходимо случается съ нимъ, онъ въ тоже самое время и дѣлаетъ все, чтобы устранить эту необходимую зависимость. Эта его дѣятельность организуется въ особый видъ сознательно-произвольной работы по логически-установленнымъ мотивамъ и съ разсудочно-творческимъ построеніемъ цѣлесообразныхъ средствъ, она—дѣятельность несомнѣнно свободная. Мы можемъ взять даже такой, повидимому подневольный, трудъ человѣка, какимъ является напр. трудъ земледѣлія, но даже и въ этомъ трудѣ мы никогда не найдемъ *механическаго слѣдствія физическихъ причинъ*, а найдемъ лишь творческое дѣло человѣческой мысли, т. е., найдемъ лишь несомнѣнный продуктъ человѣческой свободы. Вѣдь на самомъ дѣлѣ физическое ощущеніе голода можетъ съ необходимостію вызывать только одно явленіе: оно можетъ заставить человѣка не землю пахать, а немедленно же и скать себѣ пищи, т.е., искать съѣдобныхъ плодовъ и кореньевъ, чтобы по утоленіи голода человѣкъ могъ мирно отдыхать, пока не появится у него новая нужда въ питаніи. Если же человѣкъ не удовлетворился такимъ круговоротомъ жизни и взялся за обработку земли, то *причиной* этого было не физическое ощущеніе голода, а собственное желаніе человѣка устранить возможныя голодовки и его же собственная творческая мысль, открывшая способъ къ дѣйствительному осуществленію этого желанія; такъ что не міръ собственно *принудилъ* человѣка къ этой работѣ, а самъ человѣкъ *придумалъ* для себя эту работу, *чтобы сдѣлать себя независимымъ отъ міра*. Слѣдовательно, эта работа на самомъ дѣлѣ вовсе не подневольный трудъ; она опирается на сознаніе и желаніе свободы, и въ ней фактически обнаруживается дѣйствительная свобода человѣка.

Конечно, эта работа несомнѣнно зависитъ отъ данныхъ условій существованія человѣка, но дѣло-то вѣдь вовсе не въ томъ, что она зависитъ отъ этихъ условій, а въ томъ, что эти условія опредѣляютъ собою не происхожденіе работы, а только ея содержаніе. Если бы напр. человѣкъ не жилъ на землѣ, то онъ ужъ, понятно, не

могъ бы обработывать землю, но изъ того обстоятельства, что онъ живетъ на землѣ, никакимъ путемъ не слѣдуетъ того, что будто онъ не можетъ не обработывать землю, т. е., никакимъ путемъ не слѣдуетъ того, что будто существованіе на землѣ и обработка земли находятся между собою въ соотношеніи механической причины и ея необходимаго слѣдствія. Для сознательно произвольной дѣятельности человѣка міръ представляетъ собою только внѣшнюю область, онъ именно даетъ только реальные *поводы* для фактическаго обнаруженія человѣческой свободы; потому что всякая сознательно-произвольная дѣятельность человѣка строится не по закону механической связи причинъ и слѣдствій, а по закону логически установленнаго соотношенія цѣлей и средствъ, логикой же этого построенія совершенно исключается принципъ механической необходимости. Вѣдь по силѣ этого принципа человѣкъ могъ бы только воспроизводить въ своей мысли существующую дѣйствительность и могъ бы только повторять въ своей дѣятельности цѣлесообразный порядокъ механическихъ приспособленій къ средѣ. Между тѣмъ, изъ элементовъ существующей дѣйствительности онъ проэктируетъ новую дѣйствительность и самъ же находитъ необходимыя средства для осуществленія творческихъ проэктовъ мысли. Можно ли объяснить эту творческую дѣятельность человѣка, какъ необходимое слѣдствіе внѣшнихъ условій жизни? Можно, пожалуй, если можно признать за несомнѣнное, что данныя условія существованія принуждаютъ человѣка не къ тому, чтобы онъ подчинялся имъ, а къ тому, чтобы онъ стремился къ измѣненію ихъ. Но признать за несомнѣнное это положеніе въ сущности значитъ не иное что́, какъ признать за безспорную истину такую немыслимость, что будто міровыя условія механической необходимости *принуждаютъ человѣка къ тому, чтобы онъ сознавалъ себя свободнымъ и дѣйствовалъ по сознанію свободы*[1]).

[1]) Въ мышленіи этой немыслимости и дѣйствительно иногда полагается мнимо-научная задача философіи въ отношеніи проблемы свободы. Фулье, *Свобода и необходимость*, по русск. перев. Николаева, Москва 1900, стр. 1, объясняетъ: „проблема состоитъ въ слѣдующемъ: найти въ самихъ законахъ нашей зависимости то, что практически дѣлаетъ насъ независимыми, что порождаетъ въ насъ практическое чувство

Вся вообще культурная дѣятельность человѣка ближайшимъ образомъ опирается на умственное творчество его, а это творчество опредѣляется его стремленіемъ къ свободѣ, а это стремленіе возникаетъ изъ его сознанія свободы. Тамъ, гдѣ условія существованія имѣютъ значеніе причинъ, человѣкъ и дѣйствуетъ съ пассивнымъ сознаніемъ необходимости, и всѣ его дѣйствія несомнѣнно являются слѣдствіями независящихъ отъ него условій—причинъ. Тамъ же, гдѣ онъ по собственнымъ планамъ преобразуетъ окружающую его дѣйствительность, онъ всегда дѣйствуетъ съ активнымъ сознаніемъ свободы, и всѣ его дѣйствія въ этомъ случаѣ являются не слѣдствіями физическихъ причинъ, а творческими произведеніями его собственной мысли и воли, т. е., являются несомнѣнно свободными. Мы можемъ нарочито выбирать самыя необходимыя дѣйствія изъ области культурныхъ работъ человѣка, и всетаки, при анализѣ отношенія ихъ къ условіямъ физическаго существованія, мы не получимъ ни малѣйшаго основанія къ тому, чтобы считать ихъ на самомъ дѣлѣ необходимыми по физической силѣ данныхъ условій. По этой силѣ они собственно являются только возможными, и если человѣкъ осуществляетъ ихъ въ дѣйствительности, то не въ силу какой нибудь внѣшней необходимости, а лишь въ силу его собственнаго признанія ихъ нужными, потребными для него по его собственнымъ соображеніямъ. Природа, напр., заставляетъ человѣка защищаться отъ нападенія дикихъ звѣрей, и она же даетъ ему необходимыя средства защиты—камни и палки, но она вовсе не принуждаетъ его создавать себѣ луки и стрѣлы, или каменные топоры и ножи, какъ она не принуждаетъ его дѣлать се-

---

нашей независимости и такимъ образомъ *найти переходъ къ свободѣ въ самыхъ нѣдрахъ необходимости*". Свобода и необходимость взаимно исключаютъ другъ друга. Поэтому *примиреніе* существованія свободы съ закономъ міровой необходимости является настоятельной потребностью философской мысли и дѣйствительно составляетъ великую задачу философіи. Но такая постановка проблемы, по которой вся суть ея будто бы заключается въ томъ, чтобы *объяснить* свободу изъ необходимости, не имѣетъ для себя рѣшительно никакого основанія; и трудно даже понять, какъ могла появится въ мысли такая *логически-невозможная* постановка вопроса?

бѣ сабли и пушки, или строить пароходы и желѣзныя дороги, и вообще не принуждаетъ его дѣлать больше того, чѣмъ сколько можетъ создаваться самою природой. Всѣ культурныя пріобрѣтенія человѣка—дѣло его собственнаго творчества. Онъ творитъ, конечно, въ рамкахъ опредѣленныхъ условій и примѣнительно къ даннымъ условіямъ жизни, но эти условія только указываютъ ему, гдѣ онъ можетъ проявить свое творчество. Онъ творитъ, потому что можетъ творить, и потому въ каждомъ фактѣ своего творчества онъ самъ является первой и единственной причиной всего, что онъ дѣлаетъ.

Такимъ образомъ, не одна только моральная дѣятельность человѣка по закону нравственной обязанности, но и всякая вообще сознательно-произвольная дѣятельность его, изъ какихъ бы побужденій она ни выходила, и къ какимъ бы цѣлямъ она ни направлялась, въ дѣйствительности является свободною. Значитъ, свобода—не просто лишь отрицательная идея ума, а живой фактъ человѣческаго сознанія и реальный законъ человѣческой дѣятельности. А въ такомъ случаѣ наше мышленіе о бытіи, очевидно, является незаконченнымъ. Мы знаемъ бытіе лишь въ качествѣ міра условныхъ существованій, т. е., мы знаемъ его такимъ, что оно можетъ только отрицать свободу. Между тѣмъ свобода въ дѣйствительности существуетъ. Ясное дѣло, что фактомъ ея существованія намъ данъ элементъ *другого* бытія,—такого именно бытія, которое не входитъ въ составъ міровыхъ вещей, потому что этимъ составомъ только отрицается свобода; значитъ, фактомъ ея существованія намъ дѣйствительно данъ элементъ *безусловнаго* бытія. Но такъ какъ мы знаемъ о существованіи этого элемента лишь благодаря сознанію и дѣятельности одной изъ вещей міра, то, утверждая существованіе другого бытія, мы этимъ самымъ утверждаемъ и другое значеніе нашего міра: *онъ является откровеніемъ того другого бытія, которымъ основополагается дѣйствительность свободы въ мірѣ*. Вѣдь свободы вообще несомнѣнно бы не было, если бы вся полнота бытія исчерпывалась только существованіемъ нашего міра; и свободы несомнѣнно не существовало бы въ мірѣ, если бы, при существованіи другого бытія, онъ и самъ былъ однако самосущимъ бытіемъ, такъ какъ

причинность свободы несомнѣнно противорѣчитъ его природѣ и всеобщему закону его дѣятельности. Поэтому именно, если только свобода дѣйствительно существуетъ въ мірѣ, то міръ дѣйствительно является откровеніемъ другого бытія, и въ такомъ случаѣ, намъ кажется, совершенно понятно наше сужденіе о человѣкѣ, какъ объ истинномъ образѣ безусловнаго бытія.

Всѣ основанія этого сужденія лежатъ въ точныхъ границахъ опытно-данной дѣйствительности, и мы не ввели въ это сужденіе *ни одного* элемента, котораго бы нельзя было взять изъ области положительныхъ знаній. Мы достовѣрно знаемъ, что человѣкъ—и *явленіе* и *сущность*, и *вещь* и *личность*; и мы пытались объяснить человѣка матеріалистически, и построили матеріалистическое объясненіе въ такой формѣ, въ какой оно можетъ представляться наиболѣе основательнымъ. Но убѣдительность фактовъ и логика умозрительныхъ соображеній послѣдовательно уводили насъ все дальше и дальше отъ матеріализма и приводили къ другому построенію научныхъ данныхъ о мірѣ и человѣкѣ. Мы *знаемъ* міровую дѣйствительность въ двухъ рядахъ разнородныхъ явленій и подъ двумя законами разнородныхъ дѣятельностей. Мы *знаемъ* въ условномъ бытіи человѣка дѣятельный элементъ безусловнаго бытія, и вслѣдствіе этого мы *дѣйствительно знаемъ* въ человѣкѣ образъ вѣчной сущности Единаго Безусловнаго. Поэтому удивляться слѣдуетъ не тому, что мы заговорили объ этомъ образѣ, а напротивъ тому, что другіе совсѣмъ не говорятъ о немъ, какъ будто въ самомъ дѣлѣ онъ данъ не въ природѣ человѣческой личности, а только въ извѣстныхъ словахъ катехизическаго ученія о человѣкѣ.

5. Мы начали съ разсужденій о мірѣ и узнали, что̀ такое міръ, но бытія мы не узнали и міра не объяснили, потому что на пути къ этому знанію и объясненію предъ нами неизбѣжно возникаетъ новый вопросъ: что же такое то безусловное бытіе, которое открывается въ мірѣ, и какъ же именно слѣдуетъ мыслить его откровеніе здѣсь?

Можно думать, и многіе думаютъ такъ, что безусловное бытіе составляетъ *реальную основу* всего, и что оно раскрывается въ мірѣ *процессомъ саморазвитія*. Такъ можно думать въ силу того обстоятельства, что міровую дѣйстви-

тельность мы собственно знаемъ только въ процессѣ осуществленія міровыхъ явленій. Въ мірѣ все происходитъ и исчезаетъ, въ немъ все только является, а явленіе представляетъ собою только дѣйствіе или состояніе того, что является; стало быть, помимо явленій, должно же существовать что нибудь, что могло бы создавать ихъ и являться въ нихъ. Но какъ ни основательно такое соображеніе, его всетаки невозможно обратить на мышленіе безусловнаго бытія; потому что, по духу этого соображенія, безусловное, очевидно, окажется лишь *невѣдомымъ нѣчто*, которое существуетъ и является и составляетъ весь міръ познаваемой нами дѣйствительности. Но такой результатъ онтологическихъ соображеній вовсе не отвѣчаетъ положительнымъ даннымъ научнаго познанія о мірѣ. На самомъ дѣлѣ мы говоримъ о *безусловномъ* бытіи не потому, что структура нашего ума заставляетъ насъ непремѣнно обращаться къ мышленію *субстрата* явленій, а потому, что въ міровой дѣйствительности мы положительно знаемъ реальный элементъ безусловнаго бытія. Слѣдовательно, въ мышленіи этого бытія мы имѣемъ дѣло не съ идеей ума о невѣдомомъ нѣчто, а съ опредѣленнымъ фактомъ опытной дѣйствительности, и потому мы положительно знаемъ не только о томъ, что безусловное бытіе *есть*, но и о томъ еще, что оно есть именно бытіе *свободное*, и значитъ—*разумное*, и стало быть *личное*.

Объективировать въ этомъ бытіи неопредѣленную идею субстрата явленій мы, конечно, имѣемъ совершенно достаточныя основанія, потому что личность несомнѣнно заключаетъ въ себѣ тѣ элементы, мысль о которыхъ выражается идеей субстрата,—элементы постоянства и неизмѣнности въ бытіи среди измѣнчиваго міра явленій. Однако первая же попытка вывести міровую дѣйствительность, какъ рядъ дѣятельныхъ состояній самосущей Личности, съ полной очевидностью показываетъ, что отождествленіе идеи субстрата міровыхъ явленій съ идеей безусловнаго бытія неизбѣжно приводитъ къ ряду немыслимостей. Дѣло въ томъ что нашъ міръ представляетъ собою міръ различныхъ явленій и міръ разнородныхъ дѣятельностей, міръ вещей и міръ человѣческихъ личностей. А если въ направленіи идеалистическаго мышленія мы еще, пожалуй, можемъ превратить

всѣ вещи міра въ *наши* представленія, то себя-то самихъ мы ужъ никакимъ усиліемъ мысли не можемъ разрѣшить въ состояніе посторонняго для насъ сознанія. Въ силу же этой невозможности, для насъ скорѣе мыслимо обратное положеніе, что не наша личность является однимъ изъ фокусовъ отраженія въ дѣятельности безусловнаго бытія, а, напротивъ, безусловное бытіе составляетъ только одну изъ *нашихъ* идей о бытіи, потому что непосредственно мы сознаемъ и знаемъ бытіе только въ себѣ самихъ, и всякое наше познаніе о другомъ бытіи развивается только изъ познанія нами условій нашей же собственной дѣятельности.

Эта самостоятельность человѣческой личности дѣлаетъ идею всеединаго субстрата міровыхъ явленій совершенно безполезной фикціей мысли; такъ какъ, при этой самостоятельности, все наше познаніе о составѣ и содержаніи міровой дѣйствительности находится въ рѣшительномъ противорѣчіи съ мышленіемъ такого субстрата міра. Поэтому, если нашъ міръ, при существованіи въ немъ человѣческой свободы, дѣйствительно не можетъ быть всецѣло объясненъ изъ него самого, то онъ теряетъ свое абсолютное значеніе, и въ томъ именно содержаніи, въ какомъ онъ объясняется изъ другого бытія, несомнѣнно зависитъ отъ этого другого бытія. Но если именно личность, существованіемъ которой собственно и открывается дѣйствительность безусловнаго бытія, не можетъ быть выведена изъ него, какъ явленіе изъ своей основы, то отношеніе нашего міра къ свободно-разумному бытію самосущей Личности, очевидно, имѣетъ другой характеръ. Мы не можемъ, конечно, опредѣлить это отношеніе подъ формою положительнаго знанія о мірѣ, потому что положительныхъ данныхъ для такого познанія мы не имѣемъ и не можемъ имѣть; но, за отклоненіемъ гипотезы міра, какъ *явленія* безусловной сущности, для нашего мышленія здѣсь остаются возможными всего только два предположенія: или міровое бытіе связано съ безусловнымъ бытіемъ *отношеніемъ взаимодѣйствія*, или оно связано съ нимъ *отношеніемъ произведенія къ своей абсолютной причинѣ*. Для вѣроятности первой гипотезы достаточно объяснить лишь простую возможность реальныхъ взаимодѣйствій между міровымъ и безусловнымъ бытіемъ. Однако, всякая попытка

установить эту возможность логически разрѣшается въ немыслимость. Мы не можемъ, конечно, мыслить взаимодѣйствій условнаго и безусловнаго бытія въ качествѣ необходимаго онтологическаго процесса, потому что въ такомъ случаѣ безусловное бытіе, очевидно, перестало бы быть свободнымъ бытіемъ и просто вошло бы въ составъ мірового бытія, какъ одно изъ условныхъ существованій. Но мы не можемъ мыслить и свободы взаимодѣйствій, потому что свободно можетъ дѣйствовать одно только безусловное бытіе, а если свободно дѣйствуетъ только оно одно, то, значитъ,—міровое бытіе собственно не взаимодѣйствуетъ съ безусловнымъ бытіемъ, а просто лишь подчиняется творческой силѣ самосущей свободной причины, и въ такомъ случаѣ оно ужъ ни въ одной своей части не можетъ дѣйствовать по закону свободы, а можетъ только воплощать въ себѣ дѣятельность безусловнаго бытія. Слѣдовательно, логика дуализма въ сущности приводитъ къ тѣмъ же самымъ результатамъ, къ какимъ приводитъ и логическое построеніе монизма. Она приводитъ къ невозможности мыслить бытіе, не отрицая свободы въ безусловномъ бытіи или самостоятельности въ міровомъ бытіи.

Поэтому преимущественная степень вѣроятности остается за послѣднимъ предположеніемъ, по которому отношеніе мірового бытія къ безусловному бытію представляется связію творенія съ его абсолютной причиной. Это самое отношеніе, какъ извѣстно, утверждается христіанскимъ откровеніемъ въ качествѣ догматическаго ученія вѣры, но въ качествѣ логически возможнаго предположенія оно несомнѣнно лежитъ въ собственныхъ границахъ человѣческой мысли, и сама же человѣческая мысль можетъ установить достаточныя основанія его вѣроятности. Существенное достоинство этого предположенія заключается въ томъ, что оно не требуетъ перетолкованія фактовъ и въ логическомъ отношеніи вполнѣ удовлетворительно объясняетъ ту самую дѣйствительность, которую мы опытно знаемъ. Съ точки зрѣнія этого предположенія прежде всего исчезаетъ логическая необходимость отыскивать призрачныя основанія для непремѣннаго отрицанія человѣческой свободы. Свобода дѣйствительно непостижима, если міровымъ бытіемъ исчерпывается вся полнота бытія; и чело-

вѣка дѣйствительно приходится мыслить не тѣмъ, что́ онъ есть, если необходимо толковать его природу и жизнь въ терминахъ условнаго существованія. Но этой необходимости на самомъ дѣлѣ вовсе не существуетъ, потому что человѣкомъ открывается истина безусловнаго бытія, а съ точки зрѣнія этой истины онъ оказывается совершенно понятнымъ во всѣхъ дѣйствительныхъ свойствахъ его природы и жизни. Онъ подчиняется закону необходимости, потому что все, зависимое отъ другого бытія, этимъ самымъ ужъ и связывается постороннею силой, хотя бы въ томъ только отношеніи, въ какомъ оно является зависимымъ. А такъ какъ человѣкъ и весь міръ вообще самымъ бытіемъ своимъ обязаны волѣ Безусловнаго, то все ихъ существованіе естественно и связано закономъ необходимости, такъ что они ужъ не могутъ не быть и не могутъ не дѣйствовать, какъ велитъ имъ дѣйствовать ихъ ограниченная природа. Для физической природы эта дѣятельность является исключительно механической, т. е. именно такой, которая опредѣляется *только зависимостію* ея бытія отъ воли и мысли Творческой Силы. Для человѣческой личности, кромѣ общихъ законовъ механической жизнедѣятельности, возможенъ и существуетъ еще законъ свободы, т. е., такой способъ дѣятельности, который опредѣляется не тварностію человѣка, а *существеннымъ сходствомъ* его личности съ природой Творческой Силы. Есть ли что́ немыслимое въ томъ, что Безусловное осуществило въ бытіи свой собственный образъ? и есть ли что́ непонятное въ томъ, что все, существующее въ мірѣ, связано закономъ необходимости? Въ условіяхъ теистическаго мышленія открывается самая полная возможность къ строго логическому развитію цѣльнаго міропониманія. Теизмъ освѣщаетъ всѣ факты міровой дѣйствительности и устраняетъ всѣ противорѣчія мысли. Поэтому въ немъ заключается конечный пунктъ всѣхъ онтологическихъ изысканій.

Всѣ другія онтологическія доктрины представляютъ изъ себя лишь *отдѣльные моменты* въ послѣдовательномъ развитіи онтологическаго мышленія, и потому ни одна изъ нихъ всецѣло не отрицается теизмомъ, а напротивъ всѣ онѣ включаются имъ, какъ неполныя выраженія одной и той же дѣйствительной истины бытія. Если матеріа-

листическій монизмъ все объясняетъ изъ принципа механической необходимости, то теизмъ не отрицаетъ этого объясненія, а только утверждаетъ, что въ немъ высказывается неполная правда; потому что, кромѣ механическихъ движеній матеріи, въ мірѣ существуетъ и свободная дѣятельность человѣческаго духа. Равнымъ образомъ, если идеалистическій монизмъ, опираясь на двойственное содержаніе міровой дѣйствительности, при несомнѣнной однако связи ея въ единое-цѣлое, видитъ въ ней откровеніе безусловной сущности, все производящей изъ себя и снова все возвращающей въ себя, то теизмъ не отрицаетъ и этого объясненія міра, а только утверждаетъ опять, что въ этомъ объясненіи высказывается далеко неполная правда о мірѣ; потому что хотя міръ и дѣйствительно является откровеніемъ Безусловной Сущности, однако онъ всетаки не можетъ быть разрѣшенъ нашею мыслію ни въ послѣдовательный процессъ ея саморазвитія, ни въ сложный рядъ ея дѣятельныхъ состояній. И если наконецъ дуализмъ, опираясь на самостоятельность мірового бытія, создаетъ изъ него второе безусловное, то теизмъ не отрицаетъ и дуализма; онъ снова лишь повторяетъ свое прежнее утвержденіе, что здѣсь также не высказывается полная правда о бытіи, потому что міръ дѣйствительно имѣетъ самостоятельное существованіе, но его самостоятельность всетаки несомнѣнно условна. Такимъ образомъ, для теизма всѣ онтологическія доктрины являются отчасти истинными, и ни одна изъ нихъ не является безусловно ложной. Въ научно философскомъ отношеніи теизмъ возвышается надъ всѣми философскими доктринами, потому что онъ обнимаетъ собою все истинное содержаніе всѣхъ онтологическихъ доктринъ, и вслѣдствіе этого онъ даетъ возможность не только логически мыслить, но и дѣйствительно разумно осмыслить бытіе, какъ единое цѣлое.

Съ теистической точки зрѣнія бытіе, разумѣется, всеединo, потому что *единое* Безусловное есть абсолютная причина всего, и *все* есть откровеніе единаго. Этимъ именно отношеніемъ всего къ единому и опредѣляется универсальный смыслъ мірового бытія. Если бы мы стали разсматривать міръ, какъ самозамкнутую полноту бытія, то въ немъ совсѣмъ бы не оказалось никакого смысла, такъ

какъ все, что совершается въ немъ, совершается не по какимъ нибудь разумнымъ основаніямъ, а только по необходимости слѣпого случая. Правда, въ мірѣ живетъ человѣкъ, и человѣкъ можетъ дѣйствовать по основаніямъ и цѣлямъ, и онъ дѣйствительно создаетъ себѣ разныя цѣли жизни, начиная отъ цѣли физическаго наслажденія и кончая цѣлью нравственнаго усовершенствованія. Но если разсматривать человѣка съ точки зрѣнія міра, то никакая дѣятельность его, даже и нравственная, не можетъ быть цѣлью его существованія; потому что вѣдь природа, конечно, не имѣла намѣренія, чтобы непремѣнно создать человѣка, и, стало быть,—что́ бы онъ ни дѣлалъ, онъ одинаково не выполняетъ этимъ какой нибудь міровой цѣли, и его существованіе одинаково не имѣетъ никакого смысла. Это безсмыслiе исчезаетъ лишь вмѣстѣ съ познаніемъ міра, какъ откровенія безусловнаго бытія, потому что самое это познаніе міра является ужъ прямымъ опредѣленіемъ его особаго назначенія, именно—чтобы онъ служилъ дѣйствительнымъ откровеніемъ Безусловнаго. Поэтому существованіе міра имѣетъ смыслъ, и существованіе человѣка въ мірѣ имѣетъ исключительный смыслъ. Со стороны мірового бытія собственно одинъ только человѣкъ имѣетъ сознаніе о безусловномъ бытіи, и онъ же только одинъ можетъ возвыситься до яснаго познанія о бытіи безусловнаго; стало быть, онъ только одинъ и можетъ созерцать въ міровомъ бытіи откровеніе безусловнаго бытія, онъ же, стало быть, и можетъ осуществить всеобщую цѣль мірового бытія. Но признаніе этого *единственно-возможнаго* смысла въ существованіи міра и человѣка, составляя необходимое звѣно въ онтологическомъ построеніи теизма, въ тоже самое время составляетъ и единственный пунктъ, съ точки зрѣнія котораго эта доктрина неизбѣжно вызываетъ собою рядъ глубокихъ недоумѣній.

Дѣло въ томъ, что если цѣль мірового бытія дѣйствительно заключается въ томъ, чтобы оно служило откровеніемъ безусловнаго бытія, то міровой процессъ по существу своему, очевидно, долженъ быть религіознымъ процессомъ, или религіозный процессъ въ человѣчествѣ по своему значенію долженъ быть міровымъ. Сущность религіи дѣйствительно отвѣчаетъ этой универсальной задачѣ

бытія. Въ самомъ дѣлѣ религія заключается въ томъ, что человѣкъ *какъ бы видитъ и слышитъ въ мірѣ Бога* и, вслѣдствіе этого, *живетъ какъ бы въ присутствіи Бога*. Значитъ, религія дѣйствительно представляетъ собою тотъ самый реальный фактъ въ міровомъ бытіи, который указывается онтологіей теизма въ качествѣ предвѣчной цѣли бытія. Поэтому, хотя непосредственно религія и возникаетъ лишь въ человѣческомъ духѣ, однако она имѣетъ не субъективно-человѣческое, а объективно-міровое значеніе, да въ развитіи религіознаго процесса и на самомъ дѣлѣ участвуетъ все міровое бытіе. Все, что̀ возбуждаетъ религіозное чувство или волнуетъ религіозную мысль человѣка, т. е., именно все то, что̀ заставляетъ его видѣть и слышать въ мірѣ живое присутствіе Бога, этимъ самымъ и участвуетъ въ религіозной жизни его; и все, что̀ побуждаетъ человѣка къ дѣятельности, и что̀ именно дѣлаетъ человѣкъ какъ бы въ присутствіи Бога, этимъ самымъ и участвуетъ въ религіозной дѣятельности его; такъ что̀ если справедливо то положеніе, что безъ человѣка въ мірѣ не могло бы существовать религіи, то не менѣе вѣрно, конечно, и другое положеніе, что человѣкъ не имѣлъ бы той религіи, какую онъ имѣетъ, если бы онъ не былъ связанъ съ міромъ, какъ его составная часть. Поэтому, религіозный процессъ—несомнѣнно міровой процессъ, и стало быть—посредствомъ этого процесса дѣйствительно можетъ фактически осуществляться универсальная истина бытія. Но въ томъ естественномъ содержаніи, въ какомъ исторически раскрывался и раскрывается въ человѣчествѣ универсальный фактъ религіи, онъ не только не выражаетъ собою вѣчнаго смысла бытія, а скорѣе напротивъ является положительнымъ доказательствомъ его очевиднаго безсмыслія.

Дѣло въ томъ, что еслибы современному человѣку даже и хотѣлось увидѣть Бога въ мірѣ, то во всякомъ случаѣ ему несомнѣнно не захотѣлось бы жить въ присутствіи Бога, потому что на самомъ дѣлѣ онъ живетъ не по вѣчному смыслу всецѣлаго бытія, а только по индивидуальному случаю своего появленія въ мірѣ. Такая жизнь естественно представляетъ ему міръ совсѣмъ съ другой стороны: вмѣсто откровенія Бога, онъ видитъ въ немъ только источникъ своего физическаго счастія, и вмѣсто осу-

ществленія всеобщей цѣли мірового бытія, онъ преслѣдуетъ только свою собственную цѣль, такъ что вся его дѣятельность въ собственномъ смыслѣ имѣетъ значеніе не для мірового бытія, а исключительно только для него самого. Поэтому, хотя онъ и можетъ усматривать въ мірѣ живое присутствіе Бога, однако это видѣніе съ его стороны не болѣе, чѣмъ вынужденное признаніе несчастнаго раба, который не дѣлаетъ того, что́ ему слѣдуетъ дѣлать, и при этомъ всетаки неотразимо увѣренъ въ томъ, что его таинственный Повелитель незримо наблюдаетъ за нимъ и доподлинно знаетъ всю сокровенную правду о немъ. Въ такомъ откровеніи, разумѣется, нѣтъ никакого смысла. Если только правда, что міръ служитъ откровеніемъ Бога, то положеніе человѣка въ мірѣ должно быть совершенно другимъ. Вѣдь свободно-разумная личность можетъ дать неизмѣримо больше, чѣмъ простое признаніе Божія бытія, и она можетъ имѣть неизмѣримо больше, чѣмъ только обладаніе физическими благами міра. Если только правда, что по самой природѣ своей она является реальнымъ образомъ Бога, то, значитъ, и въ жизни своей она можетъ проявить этотъ образъ,—можетъ сдѣлаться живымъ подобіемъ Бога. Поэтому, если дѣйствительно вѣрно, что Богъ создалъ человѣка, то Онъ затѣмъ, конечно, и создалъ его, чтобы человѣкъ, какъ нравственная личность, далъ то, что́ онъ можетъ дать, и имѣлъ то, что́ онъ можетъ имѣть, именно по природѣ своей нравственной личности; такъ что конечнымъ основаніемъ созданія міра и человѣка, очевидно, могло служить не желаніе Бога *сдѣлать лишь вѣдомой истину своего бытія*, а нравственное желаніе Его *раскрыть въ чувственномъ мірѣ вѣчныя совершенства свои* и чрезъ это самое раскрытіе *сдѣлать человѣка и весь міръ вообще причастниками своихъ божественныхъ совершенствъ*, т. е., основаніемъ созданія міра и человѣка, очевидно, могло служить не одно только безмѣрное могущество божественной воли, но и неизмѣримое богатство божественной любви. Поэтому именно, если человѣкъ не можетъ исполнить *этого* своего назначенія въ мірѣ, т. е., если онъ не можетъ явить собою *живой* образъ Бога и чрезъ это сдѣлать міръ дѣйствительнымъ причастникомъ божественныхъ совершенствъ, то какъ собственная жизнь человѣка, такъ

и существованіе всего мірового бытія несомнѣнно не имѣютъ никакого смысла.

Это несомнѣнное безсмысліе мірового бытія неизбѣжно, конечно, вызываетъ на детальную повѣрку всѣхъ нашихъ предыдущихъ разсужденій. Ужъ правда ли въ самомъ дѣлѣ, что міровое бытіе предвѣчно имѣетъ какой-то особый смыслъ? можетъ быть еще, міромъ представляется вся полнота бытія, и какого-то другого бытія въ дѣйствительности и нѣтъ совсѣмъ? Ужъ правда ли въ самомъ дѣлѣ, что человѣкъ является болѣе, чѣмъ простою вещію физическаго міра? можетъ быть въ немъ вовсе и нѣтъ ничего, чѣмъ бы онъ не былъ обязанъ механическому творчеству міровой силы? Всѣ эти вопросы естественны и неизбѣжны, но въ отвѣтъ на нихъ мы всетаки можемъ повторить только свои предыдущія разсужденія. Въ этихъ разсужденіяхъ мы имѣли въ виду чисто научную цѣль—обнять и выразить въ мысли всю міровую дѣйствительность во всей полнотѣ ея разнообразнаго содержанія, и наше представленіе міровой дѣйствительности вполнѣ точно соотвѣтствуетъ ея опытно-данному содержанію. Можно, конечно, устранить это представленіе, и сдѣлать это вовсе не трудно. Для этого нужно лишь предварительно *истолковать* нѣкоторые факты дѣйствительности и сдѣлать изъ своихъ перетолкованій соотвѣтствующіе выводы, т. е., для этого необходимо лишь втиснуть міровую дѣйствительность въ рамки заранѣе составленныхъ понятій о ней. Но это сочинительство, понятно, не дѣло науки и не дѣло философіи, и не наше было дѣло перетолковывать факты, чтобы установить желательное представленіе бытія. Мы принимали міръ такимъ, какимъ онъ опытно данъ, и какимъ онъ дѣйствительно существуетъ; мы лишь пытались воспроизвести его въ системѣ ясныхъ понятій. Въ этомъ именно и заключается дѣло науки и дѣло философіи, и если только имѣть въ виду это важное дѣло, можно безспорно надѣяться на составленіе такого понятія о міровой дѣйствительности, за истину котораго будетъ ручаться сама же объективная дѣйствительность. Въ противномъ случаѣ у насъ рѣшительно потеряется всякій критерій достовѣрности нашего знанія. Если мы будемъ вгонять бытіе въ рамки нашихъ понятій о немъ, то что́ же мо-

жетъ ручаться тогда за истину нашихъ понятій? неужели только *логика* сочиненныхъ понятій и гипотетическихъ соображеній? Но вѣдь *эта* логика—простая паутина, которую каждый человѣкъ всегда можетъ выткать, какъ ему заблагоразсудится.

Опираясь на опытно-данные факты міровой дѣйствительности, мы снова можемъ повторить только, что существуетъ матерія и существуетъ духъ, и что въ человѣческомъ духѣ фактически даны реальные элементы безусловнаго бытія самосущей Личности, и что нашъ міръ не имѣетъ абсолютнаго значенія, а является откровеніемъ безусловнаго бытія. На этомъ основаніи мы можемъ спрашивать не о томъ, существуетъ ли какой нибудь смыслъ въ міровомъ бытіи, а только о томъ, почему же онъ на самомъ дѣлѣ не осуществляется въ немъ, и что же именно требуется для того, чтобы онъ дѣйствительно былъ осуществленъ въ бытіи?

Сама по себѣ, такая постановка вопроса, конечно, не опредѣляетъ собою ни тѣхъ причинъ, которыми создается наличное состояніе мірового бытія, ни тѣхъ условій, при которыхъ могло бы измѣниться это состояніе. Но вопросъ во всякомъ случаѣ утверждаетъ ненормальное состояніе мірового бытія и такимъ образомъ указываетъ реальное основаніе для мысли о спасеніи. Несомнѣнно, что эта мысль можетъ возникнуть и изъ другихъ основаній. Несомнѣнно, что она большею частію возникаетъ изъ извѣстныхъ условій человѣческой жизни и въ существенномъ содержаніи своемъ, обыкновенно, сводится лишь къ простому желанію человѣка измѣнить эти условія. Въ этомъ случаѣ она, разумѣется, не можетъ имѣть другой цѣнности, кромѣ условной цѣнности всякой вообще утилитарно-практической идеи. Но если эта же самая мысль возникаетъ изъ представленія міровой дѣйствительности въ ея основаніи, содержаніи и цѣли, то въ этомъ случаѣ она, очевидно, имѣетъ *міровое* значеніе и потому ужъ необходимо получаетъ *религіозный* характеръ, а вмѣстѣ съ этимъ характеромъ и цѣнность и смыслъ религіозной идеи. Съ точки зрѣнія основаній и цѣлей мірового бытія не имѣетъ рѣшительно никакого значенія, страдаетъ или не страдаетъ человѣкъ отъ холода и голода, и мучатъ или не мучатъ

его разныя лихорадки. На то вѣдь и данъ ему творческій умъ, чтобы онъ соображалъ свои отношенія къ міру и умѣлъ бы избѣгать физическихъ страданій. Поэтому реальное основаніе идеи спасенія заключается не въ томъ, что человѣку не такъ живется на землѣ, какъ ему хочется жить, и цѣнность этой идеи заключается не въ томъ, что человѣку грезится счастіе рая. Объективное основаніе идеи спасенія заключается въ томъ, что, по винѣ человѣка, міровое бытіе не достигаетъ того назначенія, которое опредѣляется положеніемъ его, какъ откровенія безусловнаго бытія, и потому безусловная цѣнность этой идеи заключается въ томъ, что дѣло спасенія одинаково требуется какъ вѣчной правдой Бога, такъ и предвѣчнымъ смысломъ всего мірового бытія.

III. Происхожденіе въ мірѣ зла и условія возможности спасенія.

1. Философскіе опыты теодицеи и коренной недостатокъ этихъ опытовъ. 2. Библейское извѣстіе о началѣ зла и о паденіи перваго человѣка. 3. Анализъ библейскаго ученія о сущности зла и о неизбѣжныхъ послѣдствіяхъ его. 4. Изслѣдованіе и опредѣленіе необходимыхъ условій, при которыхъ могло бы совершиться освобожденіе міра отъ зла. 5. Познаніе невозможности естественнаго освобожденія отъ зла и, опредѣленный этимъ познаніемъ, путь апостольской вѣры въ истину христіанскаго откровенія.

1. *Міръ есть откровеніе Бога, и міръ не служитъ откровеніемъ Бога.* Оба эти положенія относятся къ одному и тому же налично-данному міру, а потому, въ случаѣ признанія ихъ одинаково истинными, они обязательно должны быть связаны между собою, какъ частныя сужденія одной и той же сложной мысли о мірѣ. Между тѣмъ они представляются намъ взаимно исключающими другъ друга, и вслѣдствіе этого наше мышленіе въ нихъ мірового бытія на самомъ дѣлѣ можетъ выражаться только круговою смѣной однихъ и тѣхъ же утвержденій и отрицаній. Мы можемъ выходить изъ того положенія, что міръ не служитъ откровеніемъ Бога, и въ такомъ случаѣ это положеніе, очевидно, будетъ представлять изъ себя совершенно достаточное основаніе для такого предположительнаго вывода, что, *можетъ быть, міръ вовсе и не есть откровеніе Бога.* Однако, при желаніи уничтожить гипотетическій характеръ этого вывода и выразить его подъ категорической формой достовѣрнаго познанія о мірѣ, мы вполнѣ основательно можемъ придти къ совершенно другому сужденію, что, по всѣмъ фактическимъ даннымъ на-

шего познанія о мірѣ, онъ навѣрное есть откровеніе Бога. Стало быть, въ нашемъ мышленіи міра мы съ одинаковымъ правомъ можемъ выходить и изъ этого сужденія, и въ такомъ случаѣ оно въ свою очередь, конечно, будетъ также представлять изъ себя совершенно достаточное основаніе для совершенно другого гипотетическаго вывода, что *на самомъ дѣлѣ, можетъ быть, міръ еще и служитъ какъ нибудь дѣйствительнымъ откровеніемъ Бога*. Однако, при точной повѣркѣ этой гипотезы, мысль снова и необходимо возвращается къ своему прежнему положенію, что міръ не служитъ откровеніемъ Бога; и такимъ образомъ все наше мышленіе о мірѣ въ концѣ концовъ, очевидно, можетъ сводиться лишь къ простому вопросу естественнаго недоумѣнія: если міръ, по своему происхожденію и назначенію, дѣйствительно есть откровеніе Бога, то почему же на самомъ дѣлѣ онъ не является Его откровеніемъ въ духовно-творческомъ развитіи своей дѣятельности?

На этотъ вопросъ имѣется очень ясный и очень опредѣленный отвѣтъ въ религіозно-нравственномъ сознаніи человѣка. Въ томъ, что міръ не выполняетъ своего назначенія, человѣкъ считаетъ виновнымъ себя самого. По собственному суду его нравственнаго сознанія, онъ является совсѣмъ непригоднымъ для осуществленія предвѣчной цѣли мірового бытія, потому что онъ имѣетъ не настолько чуткую душу, чтобы ощущать въ мірѣ живое присутствіе Бога, и онъ совсѣмъ не обладаетъ такими нравственными совершенствами, чтобы могъ являть собою міру живое подобіе Бога. Это сознаніе человѣкомъ своей непригодности является всеобщимъ фактомъ религіозно-нравственнаго опыта во всѣ времена и у всѣхъ людей, и въ этомъ сознаніи своемъ люди, конечно, нисколько не ошибаются. Вѣдь въ этомъ сознаніи выражается лишь то, что̀ дѣйствительно переживается человѣкомъ и что̀ имъ дѣйствительно испытывается, на что̀ онъ дѣйствительно способенъ и къ чему на самомъ дѣлѣ онъ совсѣмъ непригоденъ; такъ что если онъ непосредственно сознаетъ свою непригодность для осуществленія предвѣчной цѣли мірового бытія, то, стало быть, онъ и дѣйствительно непригоденъ къ этому дѣлу, и въ такомъ случаѣ вопросъ о томъ, почему именно міръ не служитъ откровеніемъ Бо-

га, очевидно, не можетъ допускать никакого другого рѣшенія, кромѣ даннаго ему всеобщимъ опытомъ человѣческой жизни. Но на самомъ дѣлѣ это рѣшеніе приводитъ къ новому кругу логическихъ противорѣчій и вызываетъ собою новое глубокое недоумѣніе, а вслѣдствіе этого психологическая невозможность другого рѣшенія вопроса въ дѣйствительности неизбѣжно падаетъ предъ логической необходимостію думать непремѣнно иначе. Необходимость эта вызывается тѣмъ, что, на основаніи непригодности человѣка къ осуществленію міровой цѣли, мы можемъ связать наши несогласимыя сужденія о мірѣ, очевидно, лишь въ такомъ положеніи: міръ дѣйствительно есть откровеніе Бога, *но только откровеніе неудачное*. А это положеніе, подъ словесною формою мысли, заключаетъ въ себѣ совершенную безсмыслицу, потому что если мы можемъ говорить о мірѣ, какъ о дѣйствительномъ откровеніи Бога, то лишь въ смыслѣ дѣйствительнаго созданія его Богомъ по идеѣ божественнаго самооткровенія. Въ силу же такого мышленія непригодность нашего міра къ осуществленію божественной идеи о немъ, очевидно, касается не одного только міра, но вмѣстѣ съ міромъ касается и Бога. Она именно свидѣтельствуетъ не только о томъ, что міръ недостоинъ Бога, но этимъ самымъ она также свидѣтельствуетъ и о томъ, что будто божественная идея міра оказалась ложной идеей, и что божественное творчество поэтому, оказалось совершенно напраснымъ.

Насколько это свидѣтельство можетъ представляться неотразимымъ, объ этомъ весьма убѣдительно говоритъ печальная школа религіозныхъ мыслителей, которые ввели осужденіе Бога даже въ свое исповѣданіе вѣры. Для древнихъ индійскихъ мыслителей, созерцавшихъ міръ въ его наличномъ бытіи и въ его отношеніи къ Богу, казалось до очевидности яснымъ, что Вѣчный и Неизмѣнный, создавая нашъ міръ, уклонился отъ своей истинной, ему свойственной, жизни и впалъ въ роковое заблужденіе; можно даже сказать о немъ, что Онъ совершилъ несомнѣнное преступленіе, потому что созданіе такого міра, какимъ дѣйствительно является нашъ міръ, можно считать только за несчастную ошибку и за роковой грѣхъ боже-

ства [1]). Ясное дѣло, что эти мыслители не въ состояніи были отыскать какого нибудь другого выхода изъ логическаго круга несогласимыхъ сужденій, кромѣ признанія нашего міра за неудачное откровеніе Бога, и потому они остановились на этомъ положеніи, какъ бы на дѣйствительномъ познаніи всей подлинной сущности міра. Конечно, они хорошо понимали, что такое познаніе совершенно разрушаетъ божественность Бога, потому что оно само собою ведетъ къ неизбѣжной постановкѣ дилеммы: или Бога совсѣмъ нѣтъ, или же міръ находится совсѣмъ въ другомъ отношеніи къ Богу; но они предпочли оставаться при *слѣпой* вѣрѣ въ Бога, потому что никакіе поиски разумной вѣры на самомъ дѣлѣ никогда еще не выводили философскую мысль изъ круга глубокихъ противорѣчій.

Наиболѣе широкій путь, по которому шла въ этихъ поискахъ религіозно-философская мысль древняго міра, несомнѣнно открывался дуалистическимъ представленіемъ бытія. Людямъ хотѣлось не только отдѣлить, но именно противупоставить міръ Богу, чтобы сдѣлать Бога совершенно непричастнымъ къ наличному злу мірового безсмыслія. Въ этихъ именно видахъ они ставили міръ въ положеніе независимаго бытія и мыслили его такимъ бытіемъ, которое по самой природѣ своей неспособно къ единенію съ Богомъ и, стало быть, можетъ только противодѣйствовать всему божественному. Такимъ опозореніемъ міра они, конечно, надѣялись спасти отъ крушенія свою религіозную вѣру въ Бога, какъ въ премудраго и всемогущаго зиждителя нравственнаго міропорядка; но если имъ дѣйствительно иногда удавалось это спасеніе вѣры, то несомнѣнно лишь путемъ многихъ вынужденныхъ недомолвокъ и даже путемъ явныхъ противорѣчій. Вѣдь самый фактъ религіозной вѣры составляетъ рѣшительное противорѣчіе дуалистическому представленію бытія, потому что весь жизненный смыслъ религіи выражается непосредственной увѣренностію человѣка, что Богъ недалекъ отъ него и что онъ, поэтому, можетъ имѣть живое отношеніе къ Богу. Стало быть, противополагая Богу мировое бы-

[1]) Характеристика брамаизма у преосвященнаго Хрисанѳа, *Религіи древняго міра т. I, стр. 245.*

тіе, древніе поборники дуализма естественно должны были при этомъ исключать человѣка изъ міра, а такъ какъ на самомъ дѣлѣ человѣкъ живетъ въ мірѣ и, стало быть, несомнѣнно принадлежитъ міру, то, съ цѣлію выдѣлить его изъ враждебнаго Богу міра, они вынуждены были представлять себѣ человѣка безплотнымъ духомъ, лишь временно заключеннымъ въ темницу матеріальнаго тѣла. Но само собою разумѣется, что такое представленіе о человѣкѣ нисколько не устраняетъ того религіознаго соблазна, съ которымъ вынуждена была бороться религіозная мысль. Вѣдь если человѣкъ дѣйствительно есть духъ, заключенный въ темницу тѣла, то самъ собою возникаетъ вопросъ: кто же именно заключилъ его въ эту темницу, и за что́ же онъ заключенъ сюда? А на этотъ вопросъ человѣкъ самъ отвѣчаетъ сознаніемъ своей виновности предъ Богомъ и въ этомъ отвѣтѣ, очевидно, снова возвращаетъ къ себѣ всѣ свои глубокія недоумѣнія: какъ могло случиться, что Божіе твореніе оказалось не достойнымъ Бога? неужели же въ самомъ дѣлѣ Богъ ошибся въ своемъ созданіи человѣка?

Философы-дуалисты не столько разрѣшали эти недоумѣнія, сколько старались убѣжать отъ нихъ. Пользуясь исконнымъ преданіемъ народовъ о бывшемъ паденіи перваго человѣка подъ вліяніемъ преступныхъ внушеній со стороны злого искусителя, языческіе апологеты религіозной вѣры возвели этого самаго искусителя въ самосущаго врага Бога и сдѣлали его безначальнымъ владыкою всего матеріальнаго міра. Такимъ путемъ они какъ будто и въ самомъ дѣлѣ объяснили существованіе зла и ненормальное положеніе человѣка въ мірѣ. По ихъ представленію выходило, что зло необходимо должно существовать въ мірѣ, потому что міръ есть порожденіе самосущаго зла; и человѣкъ естественно долженъ страдать отъ владычества зла, потому что, по существу своей духовной природы, онъ несомнѣнно является истиннымъ твореніемъ добраго Бога, и только, по обольщенію злого искусителя, совершилось его отпаденіе отъ родной ему области Божія царства, и онъ очутился въ несвойственныхъ ему условіяхъ матеріальной жизни. Такое объясненіе зла и моральнаго сознанія человѣческой виновности предъ

Богомъ дѣйствительно гармонируетъ съ извѣстнымъ преданіемъ народовъ, и потому это объясненіе было широко распространено въ религіозной философіи многихъ древнихъ народовъ, и оно даже по настоящее время существуетъ въ догматическомъ ученіи многихъ языческихъ религій. Но если кто нибудь и когда нибудь считалъ это объясненіе за нѣкоторую теодицею, то, конечно, лишь потому, что оно отодвигаетъ и закрываетъ собою религіозныя недоумѣнія, нисколько однако не разрѣшая ихъ. Вѣдь кто дѣйствительно ищетъ религіозной вѣры въ Бога, для того, разумѣется, важно знать вовсе не о томъ, какъ именно человѣкъ очутился подъ владычествомъ зла, а главнымъ образомъ и даже исключительно о томъ, какъ именно Богъ могъ потерять человѣка, особенно если эта потеря совершилась по волѣ его совѣчнаго врага и, значитъ, вопреки собственной волѣ всемогущаго Бога. Кто дѣйствительно ищетъ этого знанія, тотъ ужъ, понятно, не можетъ удовлетвориться подозрительной гипотезой самосущаго зла, потому что эта гипотеза нисколько не выводитъ философскую мысль изъ круга логическихъ противорѣчій и метафизическихъ несообразностей, и потому очень понятно, что еще въ предѣлахъ древняго языческаго мышленія были сдѣланы весьма рѣшительныя попытки устранить эту несостоятельную гипотезу и оправдать религіозную вѣру совершенно другимъ путемъ.

Дуалистическое противоположеніе Бога и міра нисколько не обезпечиваетъ жизненныхъ интересовъ религіозной вѣры, а выдѣленіе человѣка изъ міра и представленіе матеріальной природы въ качествѣ особаго бытія самосущаго безсмыслія нисколько не удовлетворяютъ даже элементарнымъ требованіямъ философскаго мышленія. Въ виду этого, не смотря на широкое распространеніе дуализма въ религіозной матафизикѣ древнихъ—культурныхъ и современныхъ—необразованныхъ народовъ, изъ сѣдой старины того же самаго востока, который создалъ типическіе образцы религіозно-философскихъ доктринъ дуализма, выступаетъ цѣлый рядъ мыслителей совершенно другого направленія и указываетъ на возможность другого выхода изъ круга логическихъ противорѣчій въ теистическомъ мышленіи мірового бытія. Такъ напр. извѣ-

стные творцы вѣроучительной системы китайской религіи смотрѣли на міръ, какъ на истинное произведеніе Бога, и признавали наличное состояніе міра совершенно достойнымъ Бога. Конечно, они не думали отвергать существующаго въ мірѣ зла, но при обсужденіи факта его существованія они считали обязательнымъ принимать во вниманіе и существующее въ мірѣ добро. Если бы нашъ міръ представлялъ изъ себя только физическое безобразіе и нравственную порочность, то не могло бы существовать никакого спора о томъ, что онъ дѣйствительно—нелѣпый продуктъ безсмыслія и царство самосущаго зла. Но такъ какъ онъ заключаетъ въ себѣ и красоту художественной картины и добродѣтельную жизнь хорошихъ людей, то въ этихъ качествахъ своихъ онъ несомнѣнно является твореніемъ великаго Бога и царствомъ самоцѣннаго добра. А если то добро, которое дѣйствительно существуетъ въ мірѣ, положительно свидѣтельствуетъ о благости и премудрости Бога, то, значитъ, всякое зло, которое люди дѣлаютъ или переживаютъ здѣсь, обнаруживаетъ собою только собственную человѣческую глупость, и потому факту его существованія въ мірѣ не слѣдуетъ придавать самостоятельнаго значенія. На самомъ дѣлѣ оно вѣдь существуетъ не въ царствѣ Бога, а является въ злыхъ людяхъ и ограничивается только настоящимъ міромъ явленій; между тѣмъ какъ добро несомнѣнно имѣетъ вѣчную цѣнность, потому что добродѣтельные люди даже и по смерти своей не перестанутъ существовать, а переселятся на небо и будутъ вѣчно находиться въ присутствіи Бога [1]).

Это ученіе Конфуція и его послѣдователей представляетъ собою типическое выраженіе оптимистическаго міросозерцанія. Китайскіе мудрецы стремились возвыситься надъ всѣми противорѣчіями мысли, благодаря раздѣленію въ мірѣ вѣчнаго и временнаго. Съ точки зрѣнія предвѣчнаго основанія міра они совершенно правильно полагали, что добро имѣетъ вѣчный смыслъ и вѣчную цѣнность,

---

[1]) Мы представляемъ доктрину Конфуція и его послѣдователей по статьѣ проф. Леджа въ сборникѣ лекцій и статей иностранныхъ ученыхъ и публицистовъ—*Религіозныя вѣрованія съ древнѣйшихъ временъ и до нашихъ дней*, русск. переводъ В. А. Тимирязева, Спб. 1900, стр. 63—79.

и потому, если только въ мірѣ дѣйствительно существуетъ добро, то бытіе міра въ этомъ самомъ добрѣ несомнѣнно и вполнѣ соотвѣтствуетъ его предвѣчному основанію и цѣли, потому что нельзя же въ самомъ дѣлѣ считать добро за *ничто* въ силу того лишь одного обстоятельства, что въ мірѣ существуетъ и зло. Вѣдь если ужъ необходимо выбирать между добромъ и зломъ, что́ именно изъ нихъ слѣдуетъ считать за ничто, то и философская мысль и простой нравственный смыслъ человѣка вполнѣ согласно и вполнѣ убѣдительно могутъ удостовѣрять, что ничто есть имено зло. Но какъ ни безспорна эта глубокомысленная аргументація, она въ послѣдовательномъ развитіи своемъ всетаки приводитъ не къ оправданію теистическаго взгляда на міръ, а лишь къ признанію рѣшительной невозможности теистическаго мышленія о мірѣ. Мы можемъ, конечно, вполнѣ допустить, что зло происходитъ только изъ человѣческаго невѣжества, и что оно совершенно не имѣетъ никакого смысла и никакого значенія; но вѣдь оно всетаки существуетъ, и тотъ же самый нравственный смыслъ, которымъ утверждается ничтожество зла, съ безусловной силой непосредственной очевидности утверждаетъ и отрицательное значеніе его, что оно именно существуетъ *не въ исполненіе воли Бога, а вопреки Его волѣ*. Въ такомъ случаѣ какъ же можно говорить о дѣйствительномъ согласіи міра съ предвѣчнымъ основаніемъ и цѣлью его? На самомъ дѣлѣ мы, очевидно, не можемъ выступить здѣсь изъ круга противорѣчивыхъ сужденій. Съ одной стороны мы имѣемъ полное основаніе думать, что пока существуетъ въ мірѣ добро, хотя бы подъ формою однихъ только нравственныхъ стремленій къ нему, оно всегда и рѣшительно будетъ доказывать собою дѣйствительность вѣчнаго смысла въ бытіи. Но съ другой стороны мы необходимо должны утверждать, что пока существуетъ въ мірѣ зло, оно всегда и рѣшительно будетъ доказывать собою, что вѣчный смыслъ мірового бытія въ дѣйствительности не осуществляется. Слѣдовательно, по существу дѣйствительнаго значенія зла, мы собственно можемъ говорить не о ничтожествѣ его, а только о томъ, чтобы оно дѣйствительно никогда не существовало въ бытіи.

Конфуцій несомнѣнно понималъ справедливость этого положенія, потому что онъ несомнѣнно ограничивалъ существованіе зла областію міра явленій. Признаваемая имъ религія является единственной въ мірѣ религіей, которая говоритъ лишь о небесномъ жилищѣ добродѣтельныхъ людей и совершенно не знаетъ никакого ада [1]). Очевидно, по эсхатологіи этой религіи, царство добра раскрывается во времени и существуетъ въ вѣчности, а зло хотя и проявляется въ злыхъ людяхъ, однако вмѣстѣ съ ними оно совершенно уничтожается и потому въ вѣчность не переходитъ. Такое представленіе о злѣ и добрѣ вполнѣ отвѣчаетъ интересамъ оптимистическаго міровоззрѣнія Конфуція. Но, какъ ясный и отчетливый умъ, китайскій мудрецъ, разумѣется, хорошо понималъ, что для оправданія этого представленія требуется положительное знаніе о томъ, что злые люди, исчезая съ лица земли, дѣйствительно исчезаютъ изъ мірового бытія, т. е., совершенно уничтожаются. Между тѣмъ, это уничтоженіе въ дѣйствительности прямо немыслимо, и потому, систематически умалчивая о загробной участи порочныхъ людей, Конфуцій только и могъ ограничиться своимъ знаменательнымъ молчаніемъ [2]).

---

[1]) Конфуцій никогда не выдавалъ себя за какого нибудь посланника неба и не былъ основателемъ какой нибудь новой религіи. Связанная съ его именемъ религія въ дѣйствительности принадлежитъ ему лишь въ томъ смыслѣ, что послѣдователи его признавали народную религію въ томъ именно объемѣ обрядовъ и вѣрованій, въ какомъ она признавалась Конфуціемъ.

[2]) По словамъ проф. Леджа, относительно загробной участи добродѣтельныхъ людей по религіи Конфуція, „во всякомъ случаѣ считается, что они живутъ на небѣ и въ присутствіи Бога“ (цит. соч. стр 76); относительно же будущей судьбы дурныхъ людей эта религія „ничему не учитъ,—во всей Конфуціевой литературѣ нѣтъ ни слова по этому интересному вопросу, и въ ней нѣтъ слѣда ни ада, ни чистилища“ (стр. 77). Проф. Леджъ констатируетъ этотъ фактъ и не дѣлаетъ отсюда никакихъ выводовъ. Мы думаемъ, что ученіе о загробной жизни добродѣтельныхъ людей и упорное молчаніе о посмертномъ существованіи злыхъ людей со стороны практическаго мудреца-моралиста—фактъ огромной важности; и мы думаемъ, что нисколько не ошибаемся, если придаемъ ему то значеніе, которое указывается въ текстѣ нашего изслѣдованія. Въ интересахъ оптимистическаго міровоззрѣнія требуется непремѣнно думать такъ, что злые люди

Но это молчаніе, естественное и возможное для спокойно-разсудочнаго благочестія такихъ мудрецовъ, какъ древніе моралисты школы Конфуція, является трагическимъ и невозможнымъ для пытливыхъ носителей критической мысли, требующихъ цѣльности и законченности всякаго познанія, ясности и отчетливости всякаго разумнаго убѣжденія. Поэтому совершенно понятно, что въ исторіи европейской философіи построеніе теодицеи было съ давнихъ поръ переведено на другой путь. Древніе греческіе мыслители вполнѣ точно и опредѣленно уяснили себѣ, что при существенной противоположности добраго и злого, теистическое міропониманіе становится рѣшительно невозможнымъ; потому что если Богъ дѣйствительно не желаетъ зла, то появленіе его въ мірѣ *вопреки волѣ Бога*, очевидно, можетъ доказывать собою только одно изъ двухъ, что или Богъ совершенно не предвидѣлъ возможности его появленія, или же Онъ не въ состояніи былъ предупредить его, а въ томъ и въ другомъ случаѣ Онъ одинаково, понятно, лишается своего божескаго достоинства. Вслѣдствіе этого для значительнаго большинства греческихъ мыслителей было совершенно безразлично, исчезнетъ ли когда нибудь зло изъ міра, или же навсегда останется въ немъ. Они поражались глубокимъ недоумѣніемъ отъ самаго *появленія* въ мірѣ зла, фактъ же его появленія, конечно, не сдѣлается *не бывшимъ* отъ того, что зло въ послѣдствіи будетъ уничтожено въ бытіи. Поэтому очень понятно, что проблема теистическаго міропониманія въ исторіи греческой философіи сводилась не къ рѣшенію вопроса о томъ, можно ли по какимъ нибудь основаніямъ надѣяться на будущее исчезновеніе зла, а къ рѣшенію вопроса о томъ, какъ бы можно было *мыслить наличное существованіе зла безъ противорѣчія правильному понятію о Богѣ* и, значитъ, безъ рѣшительнаго отрицанія религіозной вѣры въ Бога? Въ силу же такой постановки

по смерти своей нигдѣ не будутъ существовать, что они совсѣмъ уничтожатся. Но за правду этого предположенія ничто не можетъ ручаться, и потому вопросъ о томъ, будетъ или не будетъ существовать зло въ предѣлахъ загробнаго міра, очевидно, долженъ оставаться открытымъ, т. е., совсѣмъ не долженъ подниматься. Такъ именно и относится къ этому вопросу религія Конфуція.

проблемы, конечно, заранѣе опредѣлялся логическій путь къ оптимистическому обоснованію мнимой теодицеи, потому что если задача мысли исключительно полагается лишь въ томъ, чтобы избѣжать въ мышленіи бытія всякихъ противорѣчій, то ясное дѣло, что рѣшеніемъ задачи будетъ именно такое представленіе бытія, по которому существующія въ немъ противорѣчія могли бы мыслиться вовсе несуществующими.

Такое рѣшеніе и было выработано греческой философіей. Желая избѣжать противорѣчій въ своемъ мышленіи бытія, греческіе мыслители отвергли существенную противоположность между зломъ и добромъ и признали для человѣка естественную необходимость зла. По ихъ почти общему мнѣнію, существованіе зла опредѣляется несовершенствомъ человѣческаго разума. По самой природѣ своей человѣкъ необходимо стремится къ благу, а между тѣмъ отъ природы онъ вовсе не знаетъ своего истиннаго блага, и потому въ поискахъ за нимъ онъ всегда можетъ ошибаться и всегда можетъ стремиться къ достиженію всякихъ мнимыхъ благъ. Въ силу этихъ именно ошибочныхъ стремленій своихъ человѣкъ и можетъ поступать вопреки волѣ Бога, но само собою разумѣется, что всѣ такіе поступки его могутъ выражать собою не какое нибудь *враждебное противодѣйствіе* Богу, а лишь простое *уклоненіе отъ Божія закона жизни* въ силу обольщенія лжи по невѣдѣнію истины. Поэтому все зло грѣха собственно заключается въ ошибкахъ ума и въ ошибочныхъ дѣйствіяхъ человѣка, и потому зло одновременно является и зломъ и не-зломъ: оно—зло, поскольку мѣшаетъ человѣку достигать истиннаго познанія о своемъ подлинномъ благѣ, и оно—не зло, поскольку въ немъ выражается неизбѣжное слѣдствіе человѣческой ограниченности [1]).

---

[1]) Рѣшеніе проблемы зла въ греческой философіи прекрасно выражается сужденіемъ неоплатоника Саллюстія, *De diis et mundo cap. 12*: *ἁμαρτάνει μὲν ἡ ψυχὴ ὅτι ἐφίεται ἀγαθοῦ, πλανᾶται δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν ὅτι μὴ πρώτη ἐστὶν οὐσία*=душа грѣшитъ, потому что желаетъ блага, но заблуждается относительно блага, такъ какъ она не первая сущность, т. е., не Богъ. Этимъ сужденіемъ можно выразить въ общемъ совершенно согласное мнѣніе Сократа и Платона, Ксенофана и Демокрита, и мыслителей сократическаго направленія, и мыслителей школы стоиковъ.

Такимъ путемъ древне-греческіе мыслители надѣялись совершенно избѣжать извѣстныхъ соблазновъ теистическаго міропониманія. Въ своихъ соображеніяхъ они, очевидно, опирались на тотъ достовѣрный фактъ, что никто не желаетъ себѣ несчастія, и никто не стремится къ страданію ради страданія. Если и случается иногда, что человѣкъ самъ наживаетъ свое несчастіе, то это всегда бываетъ лишь въ силу ошибки,—именно въ силу того, что, вмѣсто дѣйствительныхъ результатовъ своей дѣятельности, человѣкъ разсчитываетъ на достиженіе результатовъ воображаемыхъ, т. е. ошибается въ своихъ разсчетахъ. И если даже бываетъ иногда, что человѣкъ прямо ищетъ своей смерти и по собственной волѣ находитъ ее, то и это бываетъ лишь въ силу ошибки: кто ищетъ смерти, тотъ, конечно, не смерти желаетъ, а желаетъ избавленія отъ муки страданій, но, ожидая въ смерти своего избавленія, онъ при этомъ, очевидно, не принимаетъ въ разсчетъ, что смерть на самомъ дѣлѣ не уничтожитъ его жизнь, а напротивъ только задержитъ ее на переживаніи той самой муки, отъ которой онъ желаетъ избавиться, такъ что онъ, значитъ, ищетъ себѣ смерти только потому, что ошибается въ своихъ разсчетахъ. Если бы онъ заранѣе зналъ, гдѣ ему придется ушибиться, онъ бы заранѣе въ этомъ мѣстѣ соломы постелилъ; и если бы онъ могъ взглянуть на себя самого и на все бытіе вообще съ точки зрѣнія вѣчности, онъ бы могъ предвидѣть всѣ объективные результаты своихъ поступковъ и навѣрное никогда бы не пожелалъ имѣть своимъ удѣломъ близкое подобіе вѣчной смерти—вѣчную пустоту бездѣятельной жизни. Въ виду этого греческіе моралисты несомнѣнно имѣли совершенно достаточное основаніе для своего опредѣленія зла, какъ состоянія невѣдѣнія. Они разсматривали уклоненіе отъ нравственнаго закона жизни, какъ *добровольный выборъ человѣкомъ пути погибели*, и потому для нихъ не могло быть никакого сомнѣнія въ томъ, что это уклоненіе—дѣло невѣдѣнія, что оно возможно для человѣка лишь въ силу его незнанія о томъ, куда въ дѣйствительности приведетъ его путь уклоненія. Правда, у человѣка есть моральное сознаніе и, по существу этого сознанія, онъ несомнѣнно знаетъ тотъ путь, на которомъ

Моя Университетская библиотека №1
М. Б. Б. ж. д.

ему слѣдуетъ искать своего дѣйствительнаго блага, но вѣдь онъ знаетъ объ этомъ пути лишь подъ формою сознанія своего нравственнаго долга осуществлять въ мірѣ Божію волю; такъ что опредѣленныхъ указаній на то, чего именно отъ него требуетъ Богъ, *отъ природы* онъ вовсе не знаетъ, и потому въ своихъ поискахъ Божіей воли онъ всегда можетъ по ошибкѣ вообразить себѣ, что Богъ требуетъ отъ него такого поведенія, какого на самомъ дѣлѣ Онъ вовсе не требуетъ, или что Онъ не требуетъ отъ него такой жизни, какой въ дѣйствительности Онъ именно требуетъ. Стало быть, происхожденіе въ мірѣ моральнаго зла *психологически* несомнѣнно можно объяснять изъ невольныхъ ошибокъ человѣческой мысли, и въ такомъ случаѣ существенную задачу теодицеи *логически* совершенно основательно можно сводить къ рѣшенію вопроса о томъ, есть ли что нибудь недостойное Бога въ естественной ограниченности человѣческаго разума?

Само собою разумѣется, что при такой постановкѣ вопроса весь соблазнъ религіозныхъ недоумѣній совершенно долженъ исчезнуть, потому что жаловаться на то, что, не смотря на свою разумность, человѣкъ всетаки можетъ ошибаться, въ сущности значитъ не иное что, какъ жаловаться на то, что человѣкъ есть человѣкъ, а не Богъ. Вѣдь на самомъ дѣлѣ несвойственно ошибаться одному только Богу, въ дѣятельности же всякой ограниченной сущности ошибка вовсе не составляетъ какого нибудь противорѣчія ея природѣ, и стало быть—о всякой ошибкѣ здѣсь можно говорить лишь, какъ о *нежелательной*, но ни въ какомъ случаѣ нельзя ее считать *неестественной*. Поэтому, опредѣляя зло, какъ ошибку, какъ невольное уклоненіе отъ истины по одному только невѣдѣнію ея, можно дѣйствительно устранить всѣ *логическія* противорѣчія *въ теистическомъ мышленіи* мірового бытія, и потому очень понятно, что греческая философія стремилась оправдывать истину теистическаго міропониманія именно съ точки зрѣнія этого опредѣленія зла. Конечно, греческіе философы—моралисты не могли и не думали отрицать, что добровольный выборъ человѣкомъ жизненнаго пути и дѣйствительное слѣдованіе его по избранному пути всегда и обязательно совпадаютъ только по отноше-

нію къ злу, т. е., человѣку достаточно только пожелать сдѣлать недоброе дѣло и онъ дѣйствительно можетъ сдѣлать его; между тѣмъ какъ, если онъ имѣетъ самое ясное представленіе объ истинномъ содержаніи нравственной жизни, и теоретически вполнѣ признаетъ вѣчную, реальную цѣнность нравственной дѣятельности, и вслѣдствіе этого выбираетъ для себя именно путь нравственной жизни, то въ его безусловной власти собственно только и находится одинъ этотъ выборъ, потому что жить нравственной жизнію онъ въ дѣйствительности можетъ и не имѣть власти. Въ виду этого философы-моралисты, разумѣется, не могли и не думали отрицать, что для исчезновенія зла и для утвержденія добра недостаточно одного только яснаго познанія о добрѣ, потому что зло на самомъ дѣлѣ является совершенно естественнымъ для человѣка, добро же оказывается для него дѣломъ сверхчеловѣческимъ. Но они стояли на такой точкѣ зрѣнія, которая заставляла ихъ принципіально *извинять* существованіе зла, и потому его существованіе нисколько не мѣшало имъ набрасывать на міровую дѣйствительность искусственный миражъ оптимизма и признавать міровую жизнь за дѣйствительное произведеніе вѣчнаго разума. Платонъ, напримѣръ, рѣшительно утверждалъ роковую необходимость зла въ предѣлахъ нашего міра, но это утвержденіе, само по себѣ, нисколько не противорѣчило его знаменитому положенію, что „добровольно никто не бываетъ злымъ“ [1]). Демокритъ нисколько не скрывалъ факта не рѣдкихъ противорѣчій между умственнымъ развитіемъ человѣка и дѣйствительной жизнію его, что именно „многіе, не учившіеся разуму, живутъ по разуму, и многіе изъ тѣхъ, которые ревнуютъ о наилучшихъ помыслахъ, совершаютъ самыя постыдныя дѣла“; но онъ легко могъ относить этотъ фактъ на счетъ слабой убѣдительности человѣческихъ познаній и потому спокойно могъ оставаться при своемъ убѣжденіи, что „причиной грѣха бываетъ только незнаніе наилучшаго“ [2]). Для Аристотеля не подлежало никакому сомнѣнію, что зло создается человѣческой волей въ прямую противопо-

[1]) Въ Тимеѣ, *op. t. II, p. 245: κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.*

[2]) Burchard, *Democriti abderitae philosophiae fragmenta—fragm. 27, 9.*

ложность добру, и что божественный умъ въ человѣкѣ безсиленъ преодолѣть въ немъ его животную волю, но справедливость этихъ сужденій нисколько не разрушаетъ его принципіальнаго положенія, что „Богъ и природа ничего не совершаютъ напрасно“ [1]), и потому ему было очень не трудно придти къ такому соображенію, что зло хотя и *не соотвѣтствуетъ* божественному плану мірозданія, однако оно всетаки *можетъ содѣйствовать осуществленію* этого плана, и значитъ—оно существуетъ не напрасно въ мірѣ, и стало быть—оно вовсе не дѣлаетъ нашего міра недостойнымъ Божія величія.

Такимъ образомъ, оптимизмъ греческихъ мыслителей создавалъ несомнѣнную возможность теистическаго міропониманія, но создавалъ эту возможность *только путемъ примиренія Бога со зломъ*. На самомъ дѣлѣ другого выхода изъ того положенія, въ которомъ на долю религіозной вѣры остается лишь бездна сомнѣній и недоумѣній, и на долю философской мысли, требующей смысла въ бытіи, вмѣсто указаній опредѣленнаго смысла, остается лишь непосильная борьба съ фактомъ мірового безсмыслія, въ собственныхъ предѣлахъ человѣческой мысли нѣтъ и не можетъ быть. Вѣдь мысль не можетъ устранять существующихъ фактовъ; она можетъ только раскрывать ихъ взаимную связь и можетъ только удовлетворяться тѣми объясненіями данной дѣйствительности, къ которымъ приводитъ ее мышленіе дѣйствительныхъ фактовъ. Поэтому, пока она можетъ думать о мірѣ, что существующіе въ немъ недостатки нисколько не мѣшаютъ ему быть воистину *космосомъ*, т. е., вполнѣ достойнымъ Божія величія, она съ логической необходимостію развиваетъ религіозную вѣру въ Бога въ качествѣ *истиннаго міропониманія*. И даже въ томъ случаѣ, когда она логически продумываетъ фактъ существованія зла и, вслѣдствіе этого, превращаетъ космосъ въ арену борьбы двухъ противоположныхъ силъ—божественной-космической и матеріальной-акосмической, она всетаки съ логической необходимостію развиваетъ религіозную вѣру въ Бога въ качествѣ *истинной философіи человѣческаго духа*. Но лишь только она начинаетъ продумывать

[1]) De coelo 1, 4.

фактъ существованія человѣка въ его вѣроятной зависимости отъ Бога и въ его несомнѣнномъ подчиненіи злу, какъ немедленно же возникаетъ предъ нею естественный призракъ атеизма въ неизбѣжномъ признаніи мірового безсмыслія. Въ виду этого совершенно понятно, что, при всей неудовлетворительности оптимистическаго міровоззрѣнія, оно всетаки постоянно притягивало къ себѣ философскую мысль, потому что, уложенное въ рамки логическаго мышленія, оно дѣйствительно устраняетъ грубыя противорѣчія мысли и дѣйствительно вноситъ въ міровое бытіе по крайней мѣрѣ хоть нѣкоторый призракъ смысла. И поэтому же очень понятно, что оптимизмъ даже и въ настоящее время многими считается за единственный путь къ философскому построенію цѣльнаго міровоззрѣнія и, по связи этого міровоззрѣнія съ теистическимъ міропониманіемъ, за единственный путь къ философскому обоснованію теизма, т. е., очень понятно, что философское *обоснованіе теизма* даже и теперь еще не рѣдко достигается только *путемъ оправданія зла*.

Само собою разумѣется, что оптимистическое міровоззрѣніе нашего времени строится гораздо шире и глубже, нежели какъ оно строилось въ философіи древняго міра. Греческіе мыслители утверждали свой оптимистическій взглядъ на міръ собственно не на основаніи какихъ нибудь познаній о мірѣ, а напротивъ—въ прямое исправленіе своихъ дѣйствительныхъ познаній о немъ, именно въ виду явнаго противорѣчія въ содержаніи этихъ познаній[1]). Между тѣмъ современная философская мысль стремит-

[1])Съ этой точки зрѣнія, въ періодъ новой философіи, развивалъ оптимистическое міровоззрѣніе знаменитый Лейбницъ, *теодицея* котораго представляетъ собою простое повтореніе и всего круга идей, и всей аргументаціи древнихъ греческихъ мыслителей. Вмѣстѣ съ Платономъ онъ объяснялъ происхожденіе моральнаго зла изъ умственной ограниченности человѣка и всю сущность зла полагалъ въ ошибочномъ дѣйствіи человѣка по содержанію ложнаго представленія о цѣли (Theodicee, p. I, §§ 33, 64). Но вмѣстѣ съ Аристотелемъ онъ же допускалъ, что подлинной причиной зла является свободная воля людей, и что зло составляетъ прямое отрицаніе добра; и вмѣстѣ же съ Аристотелемъ онъ полагалъ, что *зло* имѣетъ свою *добрую сторону*, какъ условіе, содѣйствующее наиболѣе яркому освѣщенію дѣйствительной красоты добра и, стало быть, содѣйствующее нашему міру быть наилучшимъ.

ся вывести оптимистическое представленіе міра изъ научнаго познанія о міровой жизни, какъ о процессѣ непрерывнаго образованія физическихъ міровъ и прогрессивнаго развитія духовныхъ человѣческихъ силъ[1]). Это познаніе во всякомъ случаѣ доказываетъ намъ, что, съ теистической точки зрѣнія, міръ постепенно только становится тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть по божественной мысли о немъ; и потому, на основаніи этого познанія, можно утверждать оптимистическій взглядъ на міръ, нисколько не отвергая дѣйствительнаго несоотвѣтствія между наличнымъ состояніемъ міра и предвѣчнымъ планомъ божественнаго творчества. Въ этомъ случаѣ логическая обработка оптимистическаго міровоззрѣнія, очевидно, будетъ опредѣляться выясненіемъ соотношенія между различными точками зрѣнія на міръ. Мы, по логической необходимости самаго понятія о Богѣ, должны принимать за несомнѣнное, что Богъ представляетъ себѣ міръ не въ отдѣльныхъ моментахъ его существованія, а въ его цѣльномъ бытіи, т. е., Онъ представляетъ себѣ міръ, какъ вполнѣ осуществленную свою идею, какъ совершенно законченное бытіе. Поэтому, для божественнаго разума несомнѣнно представляется до очевидности яснымъ, что ни одна ступень мірового развитія въ дѣйствительности не составляетъ отрицанія божественной воли, какъ напр. не составляетъ ея отрицанія то обстоятельство, что человѣкъ не сразу изъ ничего появляется на свѣтъ, а въ теченіе опредѣленнаго времени постепенно организуется въ человѣка въ утробѣ своей матери. Но мы, конечно,—не боги, а люди; мы переживаемъ и знаемъ міровое бытіе только въ процессахъ его развитія, т. е., мы несомнѣнно знаемъ его, какъ *несовершенное*, какъ далеко еще *незаконченное*, и потому оно естественно представляется намъ несоотвѣтствующимъ его идеѣ, такъ какъ оно и на самомъ дѣлѣ въ настоящее время *пока еще* не соотвѣтствуетъ ей. Стало быть, зная божественную идею мі-

---

изъ всѣхъ возможныхъ міровъ (ibid. § 34, p. II, §§ 121, 125 и мн. др). Понятно, что такая теодицея могла пользоваться успѣхомъ только послѣднихъ могиканъ схоластическаго образованія.

[1]) Съ этой точки зрѣнія утверждается „истинный оптимизмъ“ и развивается „теистическое міровоззрѣніе“ у Imman. Herm. Fichte, *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipz. 1873.*

ра и имѣя въ виду несоотвѣтствіе нашего міра этой идеѣ, мы конечно можемъ только осудить нашъ міръ, какъ дѣйствительно не соотвѣтствующій божественной мысли о мірѣ; но зная міровую жизнь, какъ исторію непрерывнаго прогресса, мы всетаки не можемъ считать это несоотвѣтствіе дѣйствительнымъ зломъ мірового бытія[1]).

Для оправданія міра, съ нашей человѣческой точки зрѣнія, очевидно, требуется, чтобы далекое будущее было нашимъ настоящимъ, т. е., чтобы *конецъ* мірового развитія приходился *въ срединѣ* или даже *въ самомъ началѣ* мірового процесса. Но разумъ, понятно, не можетъ предъявлять такого нелѣпаго требованія, потому что въ мышленіи бытія, какъ единаго цѣлаго, для разума слишкомъ ясна неразрывная связь настоящаго со всѣмъ прошедшимъ и со всѣмъ будущимъ. Вѣдь и не философъ, конечно, можетъ ясно понять, что всѣ тѣ духовныя цѣнности, которыми владѣетъ современное человѣчество, потому только и пріобрѣтены нами, что надъ ихъ пріобрѣтеніемъ работалъ весь родъ человѣческій за все время его существованія на землѣ. И всѣ будущіе успѣхи духовной культуры вплоть до того умопредставляемаго момента, когда дѣйствительно

---

[1]) Ульрици, *Богъ и природа т. II, стр.* 272—273: „если понимать міръ, какъ твореніе Божіе, слѣдовательно какъ огличное отъ Него, и по самой своей сущности условное, относительное, конечное и временное, являющееся, развивающееся, которое есть только то, чѣмъ оно бываетъ, и поэтому только въ концѣ своего развитія можетъ достигнуть возможнаго для него совершенства, то изъ этого слѣдуетъ, что *міръ представляетъ собою необозримо великій процессъ развитія, который повсюду идетъ впередъ, отъ несовершеннаго къ совершенному, хотя можетъ быть и не вездѣ одинаково быстро*... . Изъ этого слѣдуетъ, что на пути къ совершенству чрезъ область еще несовершеннаго, негармоническаго, несоразмѣрнаго *именно это несовершенство и должно быть чувствуемо, какъ непріятное, какъ зло, какъ страданія и боль*". Это представленіе міровой жизни, какъ непрерывнаго процесса развитія, и опредѣленіе зла, какъ чувства и познанія недостигнутой цѣли, Ульрици дѣлаетъ основаніемъ теодицеи: „я думаю,—говоритъ онъ (стр. 275),—что *для вѣры достаточно, если будетъ доказано, что зло, страданія и смерть по принципу заключаются въ самомъ понятіи міра, какъ творенія Божія*, и потому нисколько не противорѣчатъ божественной благости и любви.... По крайней мѣрѣ въ самомъ понятіи развитія, восходящаго отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному, лежитъ уже то, что низшія ступени всегда болѣе несовершенны".

осуществится наконецъ всеобщая цѣль мірового бытія, не будутъ исключительнымъ достояніемъ будущихъ поколѣній, потому что эти поколѣнія сами по себѣ никогда бы ничего не достигли, если бы не стояли за ними ряды предыдущихъ работниковъ. Стало быть, мы—естественные наслѣдники прошедшаго и естественные участники будущаго. Все, чѣмъ мы владѣемъ теперь, принадлежитъ не намъ только однимъ, но и всѣмъ нашимъ предкамъ, и все, чѣмъ овладѣютъ будущія поколѣнія людей, будетъ принадлежать не имъ только однимъ, но вмѣстѣ съ ними и намъ. Можно ли послѣ этого намъ гордиться тѣмъ, что въ развитіи нашихъ духовныхъ силъ мы несомнѣнно превосходимъ нашихъ отдаленныхъ предковъ? и можно ли намъ жаловаться на то, что будущія поколѣнія людей навѣрное уйдутъ далеко впередъ, и мы окажемся въ такомъ же отношеніи къ нимъ, въ какомъ стоятъ по отношенію къ намъ наши отдаленные предки? Такая гордость и такая жалоба могли бы доказывать собою только наше неразуміе. Вѣдь было бы очень смѣшно, если бы напр. какой нибудь каменщикъ, которому пришлось положить послѣдній кирпичъ при сооруженіи великаго зданія, сталъ бы на этомъ основанію воображать о себѣ, что будто онъ только одинъ и осуществилъ геніальный планъ архитектора, всѣ же остальные рабочіе лишь понапрасну изнуряли себя безполезной работой. Точно также было бы смѣшно думать и о послѣднемъ поколѣніи людей, которому суждено будетъ завершить процессъ мірового развитія, что будто одно лишь это поколѣніе осуществитъ Божію мысль о мірѣ, весь же остальной родъ человѣческій будетъ лишь родомъ печальныхъ неудачниковъ. На самомъ дѣлѣ и настоящее не исключительно наше, и будущее не исключительно будущихъ людей; все, что́ достигнуто или будетъ достигнуто людьми, очевидно, принадлежитъ или будетъ принадлежать всему роду человѣческому и даже всему Божію міру вообще, такъ что если только дѣйствительно придетъ такое время, когда Божія мысль о мірѣ дѣйствительно будетъ осуществлена въ бытіи, то ея осуществленіе несомнѣнно будетъ принадлежать всему роду человѣческому и будетъ имѣть существенное значеніе для всего Божія міра вообще.

Но придетъ ли когда нибудь это время? Съ точки зрѣнія идеи прогресса, какъ всеобщаго закона міровой жизни, оно непремѣнно должно придти, въ реальномъ же значеніи идеи прогресса для насъ не можетъ существовать никакого сомнѣнія. Вѣдь мы дѣйствительно находимъ эту идею въ раскрытыхъ предъ нами страницахъ исторіи міра, и значитъ, разсматривая міръ, какъ твореніе Божіе, мы дѣйствительно имѣемъ въ этой идеѣ самое достовѣрное познаніе о божественномъ планѣ мірозданія. Въ этомъ познаніи мы видимъ и, на основаніи его, можемъ положительно утверждать, что Богъ создалъ міръ не какъ *осуществленіе*, а какъ *осуществителя* своей мысли, т. е., на міръ слѣдуетъ смотрѣть не какъ на художественную панораму Божіихъ дѣйствій, а какъ на процессъ живого раскрытія Божія дѣла въ постепенномъ развитіи собственной жизни міра. Стало быть, если бы духовная сторона міровой жизни представляла собою дѣйствительную исторію постепеннаго усовершенствованія, то никакіе недостатки мірового существованія не могли бы сдѣлать мірового бытія недостойнымъ божественнаго творчества, потому что въ этомъ случаѣ всякіе недостатки, очевидно, были бы только временными состояніями относительнаго несовершенства, и мы имѣли бы несомнѣнное право думать, что міръ переживетъ эти состоянія свои въ дальнѣйшей исторіи свего развитія. Но въ томъ именно и заключается великій соблазнъ теистическаго міропониманія, что духовная сторона въ міровомъ бытіи на самомъ дѣлѣ занимаетъ совсѣмъ другое положеніе. Мы знаемъ, что въ человѣческой жизни существуетъ не просто лишь недостатокъ полнаго совершенства, но что въ ней существуетъ также и несомнѣнное противорѣчіе моральному сознанію въ осуществленіи не долженствующаго быть, и въ ней существуетъ даже прямое отрицаніе вѣчнаго смысла въ бытіи, т. е., отрицаніе духа и отрицаніе Бога, и утвержденіе исключительной силы и цѣнности матеріальныхъ началъ бытія. Такое развитіе человѣческой жизни составляетъ подлинное зло нашего міра, и въ немъ заключается несомнѣнная вина человѣка.

Можемъ ли мы разсчитывать на будущее исчезновеніе этого зла, и можемъ ли мы надѣяться на будущее снятіе съ человѣческаго рода этой вины? Надѣяться на это, въ

естественныхъ границахъ и условіяхъ человѣческаго существованія, мы не имѣемъ никакихъ основаній, потому что хотя исторія человѣческой жизни и является процессомъ развитія духовныхъ силъ человѣка, однако это развитіе вовсе не опредѣляетъ собою непремѣнно усовершенствованія человѣческой жизни. На самомъ дѣлѣ оно одинаково можетъ быть направлено и къ поддержанію, и къ разрушенію нравственныхъ устоевъ жизни, и при этомъ отрицаніе нравственныхъ устоевъ жизни всегда и немедленно можетъ быть проведено въ дѣйствительную жизнь, какъ положительное содержаніе злой человѣческой дѣятельности, между тѣмъ какъ признаніе этихъ устоевъ непосредственно ведетъ лишь къ расширенію и углубленію нравственнаго сознанія человѣка и въ дѣйствительности можетъ сказываться не столько усовершенствованіемъ его жизни, сколько страданіемъ его за жизнь вопреки сознанному и признанному имъ идеалу нравственнаго совершенства. По крайней мѣрѣ до настоящаго времени исторія непрерывно подтверждала этотъ самый ненормальный порядокъ жизни. Міръ никогда еще не видалъ людей, которые были бы совсѣмъ неповинны въ утвержденіи или распространеніи зла на землѣ, отрицателей же нравственнаго добра и всякихъ ученыхъ апологетовъ мірового безсмыслія онъ уже не мало видѣлъ и, вѣроятно, еще больше увидитъ; потому что борьба зла и добра давно уже перешла изъ области практической жизни въ область философской мысли и стала борьбою враждебныхъ міровоззрѣній, а вѣдь если жизнь можетъ порождать только недобрыхъ людей или даже неисправимыхъ злодѣевъ, то мысль несомнѣнно можетъ создавать и вооружать на разрушительную дѣятельность прямо непримиримыхъ враговъ добра. Значитъ, по всему тому, что мы знаемъ объ отношеніи зла и добра къ факту развитія духовныхъ силъ человѣка, мы не можемъ возлагать на это развитіе оптимистическую надежду будущей побѣды надъ зломъ. Напротивъ, пользуясь широкимъ опытомъ прошедшаго и настоящаго, мы скорѣе можемъ допустить въ завершеніи наличнаго строя міровой жизни полное осуществленіе пророческихъ словъ Христа, что едва ли въ то время будетъ существовать вѣра на землѣ (Лк. 18, 8, срав. Мѳ. 24, 12),

т. е., именно конечно живая вѣра въ истину открытаго и осуществленнаго Христомъ вѣчнаго смысла жизни.

Увлеченные идеей прогресса, современные защитники оптимизма, обыкновенно, совсѣмъ не обращаютъ вниманія на возможность и дѣйствительность *духовнаго* служенія злу. Между тѣмъ, фактъ этого служенія имѣетъ огромное значеніе. Онъ рѣшительно уничтожаетъ собою религіозно-философскій оптимизмъ, а вмѣстѣ съ нимъ, стало быть, уничтожаетъ и то единственное основаніе къ философскому мышленію бытія, съ точки зрѣнія котораго мы можемъ утверждать въ немъ несомнѣнную дѣйствительность разумныхъ основаній и цѣлей. Конечно, оптимизмъ безусловно правъ въ своемъ основномъ положеніи, что существованіе въ мірѣ добра служитъ положительнымъ доказательствомъ предвѣчнаго смысла въ міровомъ бытіи. Но онъ безсиленъ въ своемъ отрицаніи другого заключенія, что фактъ существованія въ мірѣ зла служитъ такимъ же положительнымъ доказательствомъ очевиднаго безсмыслія міра. Между тѣмъ факты, какъ *факты, одинаково доказательны*. А вслѣдствіе этого, имѣя въ виду противорѣчивое содержаніе фактовъ зла и добра, мы, очевидно, можемъ придти не къ оправданію теистическаго міровоззрѣнія, а лишь къ противорѣчивому утвержденію тѣхъ самыхъ основныхъ положеній о мірѣ, которыя были установлены нами въ качествѣ результата нашихъ онтологическихъ изысканій, что міръ есть откровеніе Бога, и въ тоже самое время онъ не служитъ откровеніемъ Бога. Всякая попыта возвыситься надъ этимъ противорѣчіемъ неизбѣжно приводитъ къ отрицанію одного изъ противорѣчивыхъ сужденій, но ни одного изъ этихъ сужденій мы не можемъ отвергнуть, хотя въ тоже самое время мы не можемъ и оставаться при нихъ. Въ этомъ случаѣ дѣло, конечно, не въ томъ, что мысль не выноситъ и не можетъ выносить ясно сознаннаго противорѣчія; главное дѣло здѣсь въ томъ, что *это* противорѣчіе рѣзко и грубо нарушаетъ самые глубокіе и самые жизненные интересы разумнаго сознанія въ человѣкѣ, потому что оно—не просто лишь логическое противорѣчіе въ собственной дѣятельности мысли, а прежде всего реальное противорѣчіе природы и жизни человѣка; и вслѣдствіе этого оно не просто лишь *приводитъ человѣческую мысль*

къ невозможности логическаго мышленія о мірѣ, а сверхъ того еще наполняетъ всю душевную жизнь человѣка переживаніемъ глубокихъ сомнѣній и недоумѣній, и даже прямо *угрожаетъ человѣку рѣшительнымъ отрицаніемъ всякаго смысла въ жизни*. Поэтому именно люди чуткой души всегда стремились, во что бы то ни стало, преодолѣть это противорѣчіе, чтобы спасти свою вѣру въ Бога и вѣру въ истину вѣчнаго смысла жизни. Отсюда именно и возникло благочестивое стремленіе людей оправдывать Бога предъ немощнымъ судомъ человѣческой мысли [1]). Но само собою разумѣется, что никакого смысла въ бытіи не появится отъ того, что, вопреки очевидной дѣйствительности, мы упорно будемъ настаивать на его мнимой наличности; и вѣра въ Бога нисколько не сдѣлается основательной отъ того, что, во имя нравственной потребности въ ней, мы сдѣлаемъ изъ нея рѣшительное отрицаніе нашихъ достовѣрныхъ познаній.

Коренной недостатокъ всѣхъ философскихъ построеній теодицеи заключается именно въ томъ, что эти построенія создаютъ самое рѣшительное противорѣчіе между религіозной вѣрой и научнымъ познаніемъ міра и, потому, вмѣсто дѣйствительной поддержки вѣры, на самомъ дѣлѣ приводятъ только къ очевидному подрыву ея. По всѣмъ фактическимъ даннымъ нашего познанія о составѣ и содержаніи міровой дѣйствительности, мы можемъ считать міръ за собственное твореніе Бога, а метафизическій дуализмъ древняго міра, ради мнимаго спасенія религіозной вѣры, считалъ необходимымъ представлять міровую дѣйствительность въ качествѣ немыслимаго бытія самосущаго безсмыслія. Равнымъ образомъ, по всѣмъ фактическимъ даннымъ нашего познанія въ области исторіи и

---

[1]) Жизненно-практическіе мотивы къ признанію нашего міра, какъ наилучшаго изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, прекрасно выражаются признаніемъ Паульсена, *Введеніе въ философію стр. 434: „я не могъ бы жить, не могъ бы дышать свободно* и дѣйствовать въ мірѣ, который былъ бы не чѣмъ инымъ, какъ чудовищной, безчувственной и бездушной, машиной; поэтому я не могу вѣрить, что онъ таковъ, *поэтому я вѣрю*, что онъ есть проявленіе Всемудраго и Всеблагого, даже если глаза мои не могутъ видѣть Его, и разсудокъ мой не можетъ Его постигнуть".

психологіи человѣка, мы можемъ представлять себѣ міръ только лежащимъ во злѣ, между тѣмъ философскій оптимизмъ древняго и новаго міра, во имя спасенія религіозно-нравственныхъ интересовъ человѣческой жизни, считалъ и считаетъ необходимымъ придумывать всякія извиненія злу, какъ будто оно вовсе не зло. Само собою понятно, что такія построенія теодицеи не могутъ выдерживать даже и самой снисходительной критики, и потому, если бы кто наивно вообразилъ себѣ, что будто религіозная вѣра и философія вѣчнаго разума могутъ опираться лишь на такія слабыя основанія, тотъ, понятно, въ силу критической оцѣнки этихъ основаній, могъ бы только отвергнуть и религію и метафизику [1]). Между тѣмъ, жизненные интересы человѣка на самомъ дѣлѣ, конечно, требуютъ не того, чтобы онъ обольщалъ себя воображаемымъ смысломъ бытія, а того, чтобы онъ дѣйствительно осуществилъ всеобщую цѣль мірового бытія, т. е., жизненные интересы человѣка могутъ быть обезпечены не признаніемъ бытія самосущаго зла или не отрицаніемъ въ мірѣ наличности зла, а исключительно только дѣйствительнымъ освобожденіемъ міра отъ зла. Вслѣдствіе же этого правильная постановка космологической проблемы несомнѣнно и исключительно можетъ быть сдѣлана только въ духѣ религіи.

Религія совершенно правильно говоритъ, что Богъ всегда и безусловно правъ, и потому она совершенно правильно обнадеживаетъ человѣка явленіемъ ему Божіей правды, какъ дѣйствительнаго примиренія всѣхъ противорѣчій бытія въ дѣйствительномъ осуществленіи Божіей мысли о бытіи. Если она можетъ неправильно сообщать человѣку Божію мысль о мірѣ, или можетъ неправильно указывать ему способъ осуществленія этой

---

[1]) Слѣдуетъ, конечно, замѣтить, что и тотъ, кто способенъ понять и обсудить дѣйствительныя, объективно-реальныя, основы религіи и положительныя данныя метафизики, въ свою очередь можетъ только осудить странныя человѣческія оправданія Бога и можетъ лишь повторить, сдѣланные именно по поводу такихъ оправданій, справедливые вопросы библейскаго Іова (13, 7—8): *надлежало ли вамъ ради Бога говорить неправду, и для Него говорить ложь? Надлежало ли вамъ быть лицепріятными къ Нему, и за Бога, такъ препираться?*

мысли въ мірѣ, то эти ошибки не касаются правильности того пути, на которомъ стоитъ религія. Всетаки для устраненія глубокихъ недоумѣній вѣры и мысли она не отрицаетъ существующаго противорѣчія въ бытіи, а требуетъ лишь такого познанія Божіей правды, при которомъ, не смотря на полное и рѣшительное признаніе наличнаго безсмыслія въ міровомъ бытіи, могли бы однако исчезнуть всѣ недоумѣнія мысли. При наличности такого познанія космологическая проблема. конечно, перестала бы существовать, потому что міровое бытіе было бы тогда насквозь прозрачно, и вся Божія тайна міра была бы, какъ день, ясна. А потому, если не существуетъ такого познанія, то единственная задача религіозно-философской мысли естественно должна заключаться именно въ томъ, чтобы непремѣнно достигнуть его.

2. По давнему преданію разныхъ народовъ, зло появилось на землѣ вмѣстѣ съ первымъ паденіемъ человѣка. Въ настоящее время это преданіе возвѣщается только религіей въ качествѣ основного догмата вѣры, но на самомъ дѣлѣ оно весьма ясно и весьма рѣшительно подтверждается и однимъ міровымъ фактомъ, именно—фактомъ моральнаго сознанія человѣческой виновности предъ Богомъ; потому что каждымъ актомъ этого сознанія человѣкъ осуждаетъ себя, какъ нарушителя Божіей воли, т. е. въ каждомъ актѣ этого сознанія онъ въ собственномъ и точномъ смыслѣ осуждаетъ себя за свое отпаденіе отъ Бога. Такое осужденіе, разумѣется, было бы совершенно невозможно, если бы у человѣка при этомъ не было другого сознанія о томъ, что преступленіе божественнаго міропорядка не составляетъ неизбѣжнаго слѣдствія міровой необходимости, а что оно создается собственною мыслію и волею самого человѣка, и что въ собственной человѣческой жизни оно вытекаетъ не изъ какого нибудь недостатка человѣческой природы, а всякій разъ возникаетъ лишь изъ эгоистическаго желанія человѣка возвести свою ограниченную волю въ единственный законъ мірового существованія, чтобы сдѣлать себя цѣлью не только для себя самого, но и единственной цѣлью всего мірового бытія, не исключая даже и самого Бога. Если бы не было въ человѣкѣ такого сознанія, то онъ и не могъ бы, конечно, подчинять свою дѣятельность

верховному суду Божіей воли, т. е. не могъ бы осуждать или одобрять свои поступки съ точки зрѣнія безусловной нормы жизни. А если въ основѣ нравственнаго самоосужденія дѣйствительно лежитъ сознаніе о свободномъ нарушеніи человѣкомъ божественнаго міропорядка, то значитъ —фактъ *зла* несомнѣнно тождественъ съ фактомъ *паденія*, и потому первымъ виновникомъ зла въ мірѣ несомнѣнно было то существо, которое первое отступило отъ Бога на свою собственную волю, и значитъ—первое появленіе зла на землѣ несомнѣнно выражается первымъ паденіемъ человѣка. Стало быть, давнее преданіе объ этомъ паденіи мы вполнѣ основательно можемъ разсматривать, какъ историческое свидѣтельство о дѣйствительномъ событіи, а вслѣдствіе этого едва ли кому нибудь покажется страннымъ, если со всѣми недоумѣніями нашего философскаго мышленія о мірѣ мы обратимся къ библейскому изложенію преданія о паденіи.

По библейскому ученію, Богъ непосредственно осуществилъ въ бытіи собственно не міръ, а только безвидный хаосъ элементовъ міра (Быт. 1, 1—2). Но всемогущая сила божественнаго творчества сообщила природѣ этого хаоса неизмѣнный законъ планомѣрнаго развитія, и потому, какъ только появился хаосъ, въ немъ послѣдовательно *стало совершаться* то самое, что *говорилъ* о немъ Богъ (Быт. 1,3, 6-7, 9, 11, 14--15. 20, 24), т. е. въ необходимыхъ процессахъ своего механическаго творчества слѣпая природа стала постепенно осуществлять то самое, что̀ предвѣчно заключалось въ божественной мысли о мірѣ [1]). По-

[1]) Библія опредѣленно указываетъ, что дѣло міротворенія было исполнено въ теченіе шести дней Но если эти дни имѣютъ какое нибудь сходство съ нашими днями, то, конечно, въ отношеніи одной только періодической смѣны вечера и утра, а не въ отношеніи продолжительности времени отъ утра и до вечера; потому что продолжительность нашего дня опредѣляется лишь временемъ однократнаго оборота земли вокругъ своей оси, а между тѣмъ въ первый день творенія, по библейскому изложенію послѣдовательнаго хода міротворенія, нашей земли еще не было на свѣтѣ. Съ точки зрѣнія библейской космологіи, первобытный хаосъ сначала несомнѣнно организовался въ сплошную, нераздѣльную массу и образовалъ изъ себя только одно матеріальное тѣло бытія: потому что распаденіе міровой матеріи на множество отдѣльныхъ планетныхъ міровъ, по

этому на всѣхъ ступеняхъ своего послѣдовательнаго развитія природа неизмѣнно оказывалась достойной своего Творца, и самъ Богъ неизмѣнно одобрялъ ее, какъ *хорошую* (Быт. 1, 4. 8 10, 12, 18, 21, 25), и самъ же Онъ дополнилъ ея

библейскому указанію, совершилось только на второй день творенія (Быт. 1, 6—8), земля же наша была устроена только на третій день (1, 9–13), а вся вообще матерія нашего планетнаго міра организовалась въ солнечную систему только на четвертый день творенія (1, 14—16) и потому въ этотъ же только четвертый день творенія, по тому же библейскому указанію, было наконецъ достигнуто и упорядоченіе суточной смѣны нашихъ дня и ночи (1, 17—19). Стало быть, первые дни творенія ни въ какомъ случаѣ не могли быть нашими днями, и стало быть несомнѣнно, что они были совсѣмъ особые дни. Что же это были за дни?

Опираясь на всеобщіе законы физики и механики, мы можемъ представить себѣ начальный процессъ мірозданія, какъ сложный процессъ интеграціи и дезинтеграціи хаотической массы въ непрерывномъ перераспредѣленіи матеріи и движенія. Уже въ силу одного только взаимнаго притяженія матеріальныхъ элементовъ хаоса, въ немъ неизбѣжно должно было совершиться механическое образованіе устойчивыхъ матеріальныхъ массъ, и наибольшая изъ этихъ устойчивыхъ массъ неизбѣжно должна была оказаться центральнымъ пунктомъ всемірнаго тяготѣнія. Т. е. всѣ разсѣянные элементы хаоса, какъ и связныя группы этихъ элементовъ, неизбѣжно должны были упасть на эту наибольшую массу и именно на центръ этой массы, и такимъ образомъ изъ подвижной совокупности ихъ непремѣнно должно было возникнуть шаровидное матеріальное тѣло. Но само собою понятно, что множество элементовъ, падающихъ на одинъ и тотъ же центръ и по одной и той же прямой, на самомъ дѣлѣ не могутъ упасть въ одинъ и тотъ же пространственный пунктъ. А потому, при организаціи хаоса въ матеріальное тѣло, крайніе элементы его, очевидно, должны были отбрасываться, и потому ихъ отношеніе къ центру всеобщаго тяготѣнія въ дѣйствительности должно было выражаться равнодѣйствующею двухъ противоположныхъ движеній-центростремительнаго въ силу притяженія и центробѣжнаго въ силу отталкиванія. Вслѣдствіе же этого, не смотря на связную цѣльность первобытнаго шара, на экваторѣ его по закону центробѣжнаго движенія, очевидно, всетаки долженъ былъ мчаться могучій потокъ матеріи, и мощное движеніе этого потока естественно должно было явиться безмѣрнымъ источникомъ физической энергіи свѣта, хотя нашего солнца тогда еще и не было. Въ такомъ случаѣ однократный оборотъ всемірнаго шара вокругъ своей оси естественно долженъ былъ создать на его полюсахъ первую смѣну вечера и утра и, стало быть, дѣйствительно образовать одинъ день. Но насколько именно былъ продолжителенъ этотъ первый день творенія, мы конечно никогда не узнаемъ, потому что мы никогда не узнаемъ всѣхъ планетныхъ міровъ

творческую дѣятельность созданіемъ на землѣ первыхъ людей. По библейскому сообщенію, человѣкъ былъ созданъ Богомъ не посредствомъ механическихъ силъ природы, а новымъ непосредственнымъ актомъ божественной силы, образовавшей изъ земли физическій организмъ

вселенной и, стало быть, никогда не вычислимъ всей міровой массы вещества. Однако, для нѣкотораго удовлетворенія человѣческой любознательности по этому неразрѣшимому вопросу, мы можемъ освѣтить по крайней мѣрѣ дѣйствительную грандіозность этого вопроса въ существующихъ опытахъ вычисленія продолжительности *второго* дня.

Согласно библейскому ученію, всемірный шаръ въ его универсальномъ единствѣ успѣлъ сдѣлать только одинъ оборотъ вокругъ своей оси и образовать только одинъ день, а потомъ въ подвижныхъ массахъ матеріи экваторіальнаго пояса сила центробѣжнаго движенія преодолѣла силу центростремительнаго движенія, и эти массы на второй день творенія были разбросаны въ пространствѣ по касательнымъ своего движенія, и такимъ образомъ возникло множество отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ, конечно связанныхъ между собою однимъ центромъ всеобщаго тяготѣнія и неизмѣнно подчиненныхъ тому же самому закону физической эволюціи, который только что былъ осуществленъ въ дѣятельности всемірнаго шара. Тогда же, въ этотъ второй день творенія, выдѣлилась и матеріальная масса нашей солнечной системы, но эта масса въ своей сложной громадѣ опять таки просуществовала только одинъ день, потому что въ дальнѣйшій періодъ третьяго и четвертаго дней она въ свою очередь снова распалась на систему отдѣльныхъ тѣлъ нашего планетнаго міра. Этотъ міръ намъ до нѣкоторой степени извѣстенъ, и мы можемъ строить въ отношеніи его нѣкоторыя научныя гипотезы. Зная массу каждой отдѣльной планеты нашей системы и допуская въ мивувшемъ такую плотность матеріи, при которой сложная, т. е. нединференцированная, масса всей нашей системы занимала пространство въ орбиту теперешняго движенія земли, Бабине вычислилъ, что для суточнаго обращенія этой массы вокругъ своей оси, по теперешнему измѣренію времени, нуженъ былъ 3181 годъ (у Спенсера, *Основныя начала*, Спб. 1897, стр. 410). Конечно, это вычисленіе ни въ малѣйшей степени не можетъ претендовать на астрономически точное измѣреніе дѣйствительной продолжительности второго дня творенія, потому что дѣйствительнаго распредѣленія матеріальныхъ массъ и ихъ движеній за періодъ этого дня мы ужъ теперь не въ состояніи учесть. Но, въ качествѣ условной гипотезы, это вычисленіе всетаки можетъ дать намъ нѣкоторое понятіе о томъ, насколько продолжителенъ былъ *второй день творенія*, если бы только продолжительность его измѣрялась суточнымъ обращеніемъ нединференцированной массы нашей солнечной системы, и если бы эта масса находилась въ тѣхъ самыхъ условіяхъ, которыя хоть и произвольно, но всетаки ничуть не въ разрѣзъ съ извѣстной суммой нашихъ положительныхъ астрономическихъ знаній, допускаются гипотезой.

человѣка и сообщившей ему особую душу по собственному образу Божія бытія (Быт. 1, 26—27). Этимъ осуществленіемъ въ бытіи Божія образа закончилось все дѣло міротворенія (Быт. 2, 2—3), такъ что въ свободномъ самооткровеніи Бога посредствомъ творенія и для творенія, очевидно, вполнѣ осуществилась та Божія мысль, которая служила предвѣчнымъ основаніемъ мірового бытія и въ которой, поэтому, выражается вѣчная цѣль бытія. И библейская исторія положительно увѣряетъ насъ, что въ начальный періодъ своего существованія міръ дѣйствительно соотвѣтствовалъ этой цѣли творенія.

По сказанію Библіи, первые люди живо ощущали въ природѣ реальное присутствіе Бога, и слышали голосъ Его, и могли даже бесѣдовать съ Нимъ (Быт. 3, 8—10). Поэтому всѣ ихъ отношенія къ природѣ сначала опредѣлялись не какими нибудь практическими мотивами, а исключительно только живымъ созерцаніемъ въ ней истиннаго Божія храма. Не смотря на то, что въ самомъ превосходствѣ своей духовной природы они получили власть надъ всѣмъ, что̀ есть на землѣ (Быт, 1, 25), они всетаки не думали о фактическомъ осуществленіи этой власти и нисколько не заботились о томъ, чтобы поработить себѣ окружающую природу и сдѣлаться царями земли. Напротивъ, чувствуя въ мірѣ живое присутствіе Бога, они въ силу этого сознавали и свою обязанность предъ Богомъ непремѣнно охранять первобытную красоту Божія дѣла и всѣми силами содѣйствовать поддержанію въ природѣ то-

---

И это же самое вычисленіе можетъ дать намъ нѣкоторое понятіе о томъ, насколько продолжителенъ былъ *первый день творенія*, продолжительность котораго несомнѣнно должна была измѣряться суточнымъ обращеніемъ вокругъ своей оси *недифференцированной массы всѣхъ планетныхъ міровъ вселенной*, такъ какъ никакого другого измѣренія времени тогда еще не могло быть. Во всякомъ случаѣ, если нѣкоторые астрономы и геологи, въ предѣлахъ своихъ условныхъ предположеній, говорятъ о десяткахъ и даже о сотняхъ тысячъ лѣтъ, потребныхъ для образованія нашего міра, то въ этихъ рѣчахъ, разумѣется, по существу дѣла не можетъ быть ничего положительно достовѣрнаго, но за то въ нихъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ и ничего невѣроятнаго: и во всякомъ случаѣ въ нихъ нѣтъ рѣшительно ничего такого, что̀ бы стояло въ дѣйствительномъ противорѣчіи съ подлинной догмой библейскаго вѣроученія.

го нормальнаго порядка жизни, на которомъ они ясно видѣли печать божественной силы и премудрости (Быт. 2, 15). Поэтому ничто живое тогда еще не испытывало никакихъ страданій отъ человѣка, и самъ человѣкъ еще не зналъ тогда никакихъ страданій жизни. Въ то исключительное время, по библейскому сообщенію, человѣкъ умѣлъ довольствоваться самою скромною долей: онъ не думалъ о сооруженіи крѣпкаго жилища, не помышлялъ о пріобрѣтеніи имущества, и не считалъ даже нужнымъ прикрывать свою наготу какими нибудь одеждами; онъ неприхотливо питался хлѣбными зернами и древесными плодами и прикрывался лишь тѣнью того сада, плодами котораго питался (Быт. 1, 29. 2, 25). Это мудрое умѣніе человѣка жить при самомъ ограниченномъ кругѣ дѣйствительно необходимыхъ потребностей несомнѣнно опредѣлялось тѣмъ обстоятельствомъ, что человѣкъ смотрѣлъ на природу лишь съ точки зрѣнія тѣхъ религіозныхъ волненій, которыя создавались въ немъ ощущеніемъ Божія присутствія въ мірѣ. Онъ видѣлъ, напримѣръ, около себя животныхъ и считалъ себя обязаннымъ изучать ихъ природу и жизнь, но не потому что имѣлъ въ виду какъ нибудь воспользоваться ими, а потому, что самое присутствіе ихъ около него онъ считалъ за особое дѣло Божіей воли, нарочито приведшей ихъ къ человѣку именно затѣмъ, чтобы, по библейскому выраженію, онъ нарекъ имена имъ (Быт. 2, 19, 20), т. е., чтобы онъ изучилъ ихъ и въ устроеніи ихъ природы и жизни узналъ бы творческую волю и мысль единаго мірозиждителя. Значитъ, первобытный міръ дѣйствительно осуществлялъ предвѣчную цѣль своего бытія и дѣйствительно являлся живымъ откровеніемъ Бога: потому что первобытная природа сначала видѣла въ человѣкѣ не эгоистичнаго царя-завоевателя, а только добраго хранителя и промыслителя своего, и сама она, какъ живая среда дѣйственнаго проявленія Божіей силы, сначала была для человѣка не источникомъ счастія или несчастія его жизни, а исключительно только необъятнымъ храмомъ его чистаго служенія Богу.

Но эта первобытная гармонія мірового бытія съ предвѣчнымъ планомъ божественнаго міротворенія съ теченіемъ времени была нарушена и нарушена прежде всего въ сфе-

рѣ духовнаго міра. Библейскія сообщенія объ этомъ мірѣ весьма небогаты, потому что ни исторіи его созданія, ни исторіи его жизни Библія совсѣмъ не касается. Но тѣ мимоходныя библейскія указанія, которыя относятся къ этому міру, всетаки даютъ намъ совершенно достаточныя основанія для того, чтобы судить объ условіяхъ существованія безплотныхъ духовъ и на основаніи этихъ условій освѣтить, по крайней мѣрѣ, *психологическую* исторію перваго преступленія. Библія говоритъ намъ, что Богъ даже *и въ ангелахъ своихъ усматриваетъ недостатки* (Іова 4, 18). Это показываетъ, что безплотные духи пока еще не достигли той, возможной для нихъ, высокой ступени нравственнаго совершенства, которой они непремѣнно должны достигнуть по творческой мысли о нихъ; а отсюда необходимо слѣдуетъ думать, что творческое мановеніе божественной воли осуществило ихъ въ бытіи не въ состояніи законченнаго совершенства, а лишь въ состояніи нравственной чистоты и духовной силы къ дѣйствительному осуществленію божественной идеи духовнаго бытія. Поэтому жизнь безплотныхъ духовъ несомнѣнно должна подчиняться закону развитія, и въ силу свободнаго творчества жизни среди нихъ естественно должно существовать какъ разнообразіе духовныхъ служеній, такъ и различіе степеней духовнаго совершенства. Смотря по господствующему содержанію своихъ впечатлѣній, одни изъ безплотныхъ духовъ, напримѣръ, могутъ болѣе всего поражаться Божіимъ всемогуществомъ, и потому въ созерцаніи Божія творенія они естественно будутъ стремиться къ благоговѣйному созерцанію божественной *силы* Всемогущаго; другіе, созерцая премудрое устройство вселенной, могутъ болѣе всего стремиться къ разумѣнію сокрытыхъ въ Божіемъ умѣ конечныхъ *началъ* бытія; третьи, въ сознаніи своего бытія, какъ святого Божія дара, могутъ имѣть центральнымъ предметомъ своего мышленія признаніе Божіей *власти* надъ ними и надъ всѣмъ бытіемъ вообще; иные, по силѣ созерцанія нравственныхъ совершенствъ божественной природы, преимущественно могутъ служить благоговѣйными исповѣдниками Божія *господства* надъ всѣми возможными ступенями тварнаго совершенства; иные, въ созерцаніи полноты божественныхъ совер-

шенствъ, могутъ болѣе всего поражаться царственнымъ величіемъ Бога и потому естественно могутъ желать, чтобы каждая вещь въ мірѣ и прежде всего сами они были достойными *престолами* Божіей славы. Словомъ, вселенная можетъ вызывать много различныхъ впечатлѣній и чувствъ, и каждое чувство можетъ опредѣлять собою сообразный съ нимъ видъ духовнаго служенія Богу. Но чувствомъ, конечно, опредѣляется только видъ духовнаго служенія Богу, а не степень его энергіи, потому что и самое чувство можетъ имѣть различныя степени энергіи,— это зависитъ отъ добраго желанія и свободнаго усердія къ его разумному воспитанію. Поэтому, если допустить различіе въ этомъ усердіи, то среди безплотныхъ духовъ, очевидно, должны существовать не только разные виды духовнаго служенія Богу, но и различныя степени личнаго духовнаго совершенства. И библейское ученіе дѣйствительно указываетъ на существованіе этихъ различій.

Библія, какъ извѣстно, различаетъ *ангеловъ* и *архангеловъ*. Это различіе, при единствѣ природы безплотныхъ духовъ, конечно, не можетъ быть изначальнымъ установленіемъ божественной воли, потому что царство духовъ— царство разумной свободы, а это царство даже и въ отношеніи самого Бога исключаетъ возможность такого распоряженія въ немъ, чтобы Онъ ни за что—ни про что однихъ его членовъ сдѣлалъ властными, а другихъ подчиненными. Если ужъ въ этомъ царствѣ дѣйствительно существуетъ различіе высшихъ и низшихъ, то оно несомнѣнно существуетъ здѣсь не въ силу внѣшняго подчиненія однихъ другимъ, а лишь въ силу нравственнаго превосходства однихъ надъ другими, такъ что оно лишь постепенно могло образоваться здѣсь, какъ неизбѣжный результатъ неодинаковаго развитія духовъ. Наиболѣе энергичные духи, разумѣется, должны были достигнуть и наибольшаго развитія своихъ силъ, а въ силу этого, совсѣмъ независимо отъ собственнаго желанія, они естественно могли оказаться примѣрными образцами жизни для наименѣе сильныхъ духовъ и, по собственному желанію этихъ послѣднихъ, могли сдѣлаться вождями-руководителями ихъ какъ въ дѣлѣ совершеннаго познанія Бога, такъ и въ дѣлѣ

непрестаннаго служенія Ему. Такой порядокъ жизни въ сферѣ духовнаго міра вполнѣ достоинъ Божіей правды и вполнѣ сообразенъ съ природой разумнаго духа. Поэтому, нисколько не рискуя ошибиться, мы можемъ вполнѣ допустить, что духовно-начальственное положеніе въ сферѣ безплотнаго міра опредѣляется только дѣйствительнымъ преимуществомъ духовнаго труда и принадлежитъ только безспорному авторитету нравственнаго совершенства. И однако, это самое начальственное положеніе, какъ результатъ собственной дѣятельности свободнаго духа, опредѣлило собою первый преступный мотивъ къ первому нарушенію божественнаго міропорядка.

По мимоходному библейскому указанію (I Тим. 3, 6), первый виновникъ паденія *возгордился* высотою своего положенія и возымѣлъ желаніе подчинить себѣ міръ, *чтобы замѣнить собою* для него Бога [1]). Съ точки зрѣнія психологическаго анализа, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что въ положеніи падшаго духа были достаточно вѣскія основанія для безмѣрнаго проявленія его гордости. Если у него появилось желаніе сдѣлаться *богомъ* для міра, то значитъ—по степени своего развитія онъ превосходилъ всѣхъ своихъ братій и пользовался у нихъ авторитетомъ

---

[1]) *II Солун. 2, 3 4* апостолъ говоритъ объ антихристѣ: „откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели, противящійся и превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ или святынею, такъ что *въ храмѣ Божіемъ сядетъ онъ, какъ Богъ, выдавая себя за Бога*". По слову того же апостола, пришествіе антихриста будетъ *по дѣйствію сатаны* (ст. 9), а въ *Откровеніи* св. Іоанна (13, 2) къ этому добавляется, что драконъ, древній змѣй, сатана, или діаволъ далъ антихристу *силу свою и престолъ свой и великую власть*. Очевидно, діаволъ изображается здѣсь съ присвоенными имъ себѣ аттрибутами божественности, и очевидно, что въ дѣятельности антихриста онъ будетъ продолжать то самое дѣло, которое началось его отступленіемъ отъ Бога. Антихристъ, по апостольскому изображенію, будетъ стремиться къ тому, чтобы замѣнить собою для міра воплощеннаго Бога-Христа. Такая дѣятельность антихриста, понятно, не имѣла бы для діавола никакого смысла, если бы онъ самъ предварительно не стремился къ тому, чтобы замѣнить собою для міра Бога Творца; потому что естественная вражда его къ христіанству, какъ къ Божію разрушенію его сатанинскаго дѣла въ мірѣ, сама по себѣ могла побуждать его только къ разрушенію Христова дѣла путемъ отвлеченія людей отъ Христа, а не къ замѣнѣ Христа антихристомъ.

наиболѣе совершенной личности во всемъ Божіемъ мірѣ. Иначе его грѣховное помышленіе о себѣ несомнѣнно бы оказалось гораздо болѣе скромнымъ. Т. е., если бы онъ былъ только однимъ изъ многихъ равныхъ духовъ и являлся руководителемъ лишь нѣкоторой части духовнаго міра, то въ этомъ случаѣ онъ, конечно, могъ бы возгордиться своимъ начальственнымъ положеніемъ и могъ бы желать расширенія своей власти, но только не на счетъ власти Бога, а непремѣнно на счетъ власти, равныхъ ему, другихъ духовъ. Это потому бы непремѣнно вышло такъ, что самое существованіе многихъ и равныхъ духовъ слишкомъ бы ясно говорило первому виновнику паденія о явномъ безуміи его жаланія сдѣлаться богомъ, когда на самомъ дѣлѣ онъ не имѣетъ никакого преимущества предъ многими другими вождями духовнаго міра и въ дѣйствительности является только *однимъ изъ многихъ*. При такомъ условіи, его преступная гордость несомнѣнно толкнула бы его на другой путь. Въ качествѣ грубаго эгоиста, онъ могъ, конечно, нисколько не бояться Бога, но какъ одинъ изъ многихъ равныхъ вождей, онъ не могъ не опасаться своихъ товарищей и не могъ не видѣть въ нихъ своихъ непримиримыхъ враговъ. Вѣдь не имѣя божеской славы и чести и однако болѣзненно раздражая себя мыслію объ ихъ пріобрѣтеніи, онъ обязательно долженъ былъ думать, что какъ только его товарищи узнаютъ объ его помышленіи, такъ и явятся претендентами на чарующее его благо, потому что право на это благо у всѣхъ одинаково, точнѣе—при одинаковомъ неимѣніи здѣсь какого бы то ни было права, всѣ одинаково могутъ присвоить его себѣ. Поэтому, какъ чудовищный воръ въ своей мысли, первый виновникъ паденія обязательно долженъ былъ подозрѣвать своихъ товарищей, что и они также способны на воровство, и вслѣдствіе этого онъ обязательно долженъ былъ думать, что, если они вздумаютъ добиваться божескаго достоинства, то ему неизбѣжно придется бороться съ ними и, можетъ быть, вмѣсто божеской славы, придется покрыть себя срамомъ позора. Въ силу же неизбѣжной необходимости этого подозрѣнія и соображенія, основная задача преступной дѣятельности гордаго духа, очевидно, могла выражаться только въ формѣ злого желанія его, во что бы то ни стало, погубить своихъ великихъ то-

варищей, чтобы не имѣть себѣ въ нихъ возможныхъ соперниковъ. Слѣдовательно, сжигая себя мыслію о божеской чести, онъ, при указанныхъ обстоятельствахъ, всетаки могъ стремиться не къ тому, чтобы *замѣнить собою Бога* для міра, а лишь къ тому, чтобы ему *пользоваться божескою честію* въ мірѣ, и при томъ пользоваться этой честію только ему одному. Поэтому, если онъ поставилъ своею задачей не подрывъ нравственнаго авторитета своихъ товарищей съ цѣлію считаться высшимъ изъ Божіихъ твореній, а устраненіе міра отъ самого Бога съ цѣлью занять въ немъ положеніе Бога, и если, значитъ, онъ началъ свою преступную борьбу не съ товарищами своими, а именно съ Богомъ, то ясное дѣло, что его положеніе въ мірѣ было положеніемъ исключительнымъ [1]).

Погибавшій великій духъ, несомнѣнно, былъ выше всѣхъ и во всемъ Божіемъ твореніи не имѣлъ себѣ равнаго, такъ что въ сферѣ духовнаго міра онъ пользовался огромнымъ и общепризнаннымъ авторитетомъ, и ему въ сущности не доставало только одного, чтобы его считали и почитали за Бога. Въ этомъ исключительномъ положеніи онъ дѣйствительно могъ подумать о томъ, что ему приходится дѣлить свою великую славу съ единымъ верховнымъ Владыкой бытія; потому что онъ не могъ, конечно, не видѣть, что міръ безплотныхъ духовъ съ любовію почитаетъ въ немъ только своего великаго вождя предъ Бо-

---

[1]) Люди, хорошо знакомые съ памятниками древней христіанской литературы, хорошо навѣрное знаютъ, что мнѣніе объ исключительно высокомъ положеніи перваго виновника зла высказывалось много разъ и многими христіанскими мыслителями. Такъ напр. по словамъ св. Григорія Богослова (по русскому переводу его твореній ч. IV, стр. 237—238), виновникъ паденія былъ „самый первый свѣтоносецъ“ въ Божіемъ мірѣ духовъ, а по словамъ св. Григорія Великаго (Moralia l. IV, cap. 9 *по париж. изд. Migne*), онъ занималъ такое высокое положеніе, что „превосходилъ всѣ прочіе легіоны ангеловъ“. Но, высказывая это правильное сужденіе, древніе мыслители никогда не говорили о томъ, почему именно они думали такъ, и потому ихъ правильное мнѣніе нисколько не устраняло собою многихъ другихъ мнѣній. Мы думаемъ, что по тѣмъ основаніямъ, которыя нами указаны, о падшемъ духѣ дѣйствительно нужно думать какъ о такомъ существѣ, которое было первымъ свѣтиломъ духовнаго міра и не имѣло себѣ равнаго среди легіоновъ другихъ духовъ.

гомъ и мудраго руководителя къ Богу, и что вся та великая слава, которою онъ былъ окруженъ, собственно принадлежитъ не ему, а лишь тому великому Божію служителю, какимъ онъ дѣйствительно былъ и какимъ онъ продолжалъ еще, понятно, считаться, когда зародилась въ немъ преступная гордость. Поэтому, въ виду охватившаго его чудовищнаго эгоизма, онъ естественно долженъ былъ почувствовать тайную зависть къ Богу, и въ силу этой зависти у него естественно должно было появиться такое желаніе, что *для него* было бы весьма хорошо, если бы Бога совсѣмъ не было. Но онъ достовѣрно зналъ, и не могъ не знать, что Богъ существуетъ, потому что, претендуя на божеское достоинство, онъ всетаки положительно зналъ, что онъ—вовсе не Богъ, что своимъ ограниченнымъ бытіемъ онъ въ дѣйствительности обязанъ лишь творческой силѣ истиннаго, самосущаго Бога [1]). И такъ какъ объ этомъ не менѣе его

[1]) Съ точки зрѣнія философіи, не знающей никакихъ промежуточныхъ ступеней между абсолютнымъ и ограниченнымъ, можно вполнѣ допустить, что безплотные духи, какъ существа ограниченныя, пріобрѣтаютъ свое познаніе о Богѣ тѣмъ же самымъ путемъ какимъ пріобрѣтаетъ его и человѣческій духъ, т. е., чрезъ познаніе откровенія Бога въ собственной природѣ тварнаго духа. Но, съ той же философской точки зрѣнія, не подлежитъ и не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что безплотные духи, какъ существа, не связанныя съ матеріальнымъ тѣломъ, по самой природѣ своей имѣютъ предъ человѣкомъ то огромное преимущество, что они *совершенно не могутъ усумниться въ истинѣ Божія бытія*. Они свободны отъ условій физическаго бываніе,—они не рождаются и не умираютъ, не знаютъ смѣны возрастовъ и не испытываютъ на себѣ вліянія временъ. Вслѣдствіе же этого, они даже и гипотетически не могутъ мыслить себя *произведеніями* мірового бытія, т. е., они даже и гипотетически не могутъ встать на точку зрѣнія феноменалистическаго мышленія о бытіи и такимъ образомъ усумниться въ субстанціальной природѣ своей духовности. А такъ какъ на самомъ дѣлѣ они всетаки *появились* въ бытіи и знаютъ начальный моментъ самаго появленія бытія, то бытіе *самосущаго Духа* составляетъ для нихъ даже гораздо болѣе очевидную истину, чѣмъ какую напримѣръ составляетъ для насъ существованіе нашей земли до времени нашего появленія на ней. Мы - не свидѣтели своего появленія на свѣтъ, мы знаемъ объ этомъ появленіи только на основаніи данныхъ опыта и соображеній ума; міръ же безплотныхъ духовъ является именно свидѣтелемъ появленія своего на свѣтъ и одновременно является свидѣтелемъ появленія въ бытіи матеріальнаго хаоса, такъ что безплотные духи *видѣли* творческую дѣятельность Бога и, какъ безсмертные, они *навсегда остаются при своемъ видѣніи*.

достовѣрно знали и всѣ другіе безплотные духи, то существованіе Бога естественно оказалось для него непреодолимымъ препятствіемъ къ достиженію его гордой мечты. А между тѣмъ эта мечта успѣла завладѣть всѣмъ его существомъ, и онъ жилъ только этой мечтой и не думалъ отказываться отъ нея. Поэтому, видя въ Богѣ препятствіе къ ея осуществленію, онъ ужъ естественно сталъ думать не о безконечной благости Бога и не о всемогущей силѣ Его, а исключительно только о томъ, что Его существованіе является для него единственнымъ препятствіемъ, изъ-за котораго онъ не можетъ достигнуть божеской чести. И вотъ, онъ увидѣлъ въ Богѣ своего врага и воспылалъ къ Нему чувствомъ непримиримой ненависти.

Подъ вліяніемъ этого чувства, если только о характерѣ падшаго духа можно судить по всѣмъ дальнѣйшимъ дѣйствіямъ его въ человѣческой исторіи, онъ вѣроятно разразился дерзкой хулой на Бога, вѣроятно именно—постарался приписать Богу всѣ тѣ нравственные недостатки, которые выросли изъ его собственной гордости и исказили въ немъ его богосозданную природу. По крайней мѣрѣ, иначе совершенно невозможно объяснить, хотя бы только и относительный, успѣхъ его замысловъ. По косвеннымъ библейскимъ указаніямъ (напр. *Ефес. 6, 12*), онъ несомнѣнно увлекъ за собою не малое число безплотныхъ духовъ [1]). А вѣдь для того, чтобы чистые духи при положительномъ знаніи ихъ о своемъ существованіи, какъ о свободномъ дарѣ Божіей благости, могли всетаки пристать къ явному врагу Бога, для этого необходимо, чтобы въ нихъ самихъ возбудилось враждебное чувство къ Богу. Стало быть, виновникъ ихъ паденія успѣлъ возбудить въ нихъ это чувство, и въ такомъ случаѣ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что онъ шелъ къ своей цѣли путемъ клеветы. Если мы поставимъ вопросъ: какъ въ самомъ дѣлѣ добрые духи могли вдругъ оказаться неблагодарными въ отношеніи Творца своей жизни?—то психологически здѣсь

[1]) У св. Іоанна Дамаскина, *Точное изложеніе православной вѣры II, 4*, даже прямо утверждается мысль, что „за нимъ послѣдовало и съ нимъ ниспало *безчисленное множество* подчиненныхъ ему ангеловъ". Эта мысль хотя положительно и не подтверждается библейскими данными, но во всякомъ случаѣ она нисколько не противорѣчитъ имъ.

возможенъ только одинъ отвѣтъ: они могли оказаться неблагодарными по отношенію къ Богу лишь въ одномъ и единственномъ случаѣ, если именно какимъ нибудь образомъ имъ пришло на мысль, и они увѣрились въ томъ, что будто Богъ создалъ ихъ *только ради Себя самого,* чтобы было надъ кѣмъ Ему властвовать и было бы кому славословить Его. Такое представленіе объ основаніяхъ божественнаго творчества, разумѣется, можетъ опредѣлять собою не чувство благодарности, а скорѣе чувство нерасположенія къ Богу, потому что оно представляетъ Бога въ недостойномъ Его свѣтѣ корыстныхъ побужденій, т. е., оно прямо лишаетъ Бога его божественности. А если мы поставимъ вопросъ: какимъ образомъ добрые духи могли вдругъ оказаться враждебными Богу?—то психологически и здѣсь также возможенъ только одинъ отвѣтъ: они могли сдѣлаться врагами Бога лишь въ томъ единственномъ случаѣ, если имъ пришло на мысль, и они себя увѣрили въ томъ, что будто, въ предѣлахъ своей природы и силъ, они могли бы достигнуть гораздо болѣе высокаго положенія, чѣмъ какое они занимаютъ въ дѣйствительности, если бы только Богу угодно было поставить ихъ въ наиболѣе благопріятныя условія жизни, но что Ему будто бы не угодно этого сдѣлать изъ опасенія потерять въ нихъ своихъ покорныхъ рабовъ. Такое представленіе о Богѣ естественно, конечно, могло опредѣлять собою только враждебное чувство къ Нему, потому что, выставляя Бога такимъ существомъ, которое *по нежеланію добра* своимъ разумнымъ созданіямъ *намѣренно препятствуетъ* имъ въ достиженіи ихъ насущныхъ цѣлей, оно тѣмъ самымъ, конечно, выставляетъ Бога явнымъ врагомъ своихъ созданій, и вслѣдствіе этого оно ужъ естественно должно вызывать собою такое именно отношеніе къ Богу, какое возможно только въ разсужденіи *личнаго врага.* Слѣдовательно, имѣя въ виду тѣ необходимыя условія, при которыхъ дѣйствительно могло совершиться паденіе духовъ, и соображая возможную наличность этихъ условій съ точки зрѣнія того преступнаго настроенія, которымъ былъ охваченъ первый виновникъ паденія, намъ кажется, мы имѣемъ достаточно вѣскія основанія, чтобы опредѣлить, по крайней мѣрѣ, психологически-вѣроятный процессъ древней небесной катастрофы.

Эта катастрофа, вѣроятно, совершилась такимъ образомъ, что первый ненавистникъ божественнаго міропорядка, прикрываясь мнимой любовію къ своимъ собратіямъ и будто бы ратуя за ихъ интересы, искусно забросилъ въ нихъ ложную мысль о дѣйствительныхъ основаніяхъ божественнаго творчества, что будто Богъ создалъ міръ только въ удовлетвореніе своему эгоизму; и затѣмъ онъ, вѣроятно, забросилъ въ нихъ другую ложную мысль, что будто, при другихъ условіяхъ существованія, они могли бы достигнуть такой высокой степени совершенства, что были бы достойными божеской славы; и наконецъ еще онъ забросилъ въ нихъ третью ложную мысль, что будто насущные интересы ихъ жизни, какъ жизни свободно-разумныхъ существъ, не только чужды, но и совершенно противны Божіимъ намѣреніямъ, такъ что въ Богѣ они будто бы имѣютъ лишь своего безсердечнаго повелителя и потому въ сущности оказываются лишь роковыми жертвами Его мнимой тиранніи. Первая изъ этихъ мыслей, разумѣется, достаточно сильна, чтобы въ принявшемъ ее духѣ она могла подорвать собою вѣру въ безусловную святость Бога и, въ силу этого, поколебать въ немъ чувство благоговѣйнаго поклоненія Богу; и вторая мысль, конечно, также достаточно сильна, чтобы въ принявшемъ ее духѣ она могла возбудить чувство самолюбія и могла бы направить его мысль къ мятежнымъ мечтамъ о новыхъ условіяхъ жизни; и наконецъ третья мысль также достаточно сильна, чтобы возбудить въ принявшемъ ее духѣ чувство протеста противъ несообразнаго съ его природой мнимаго гнета и такимъ образомъ вызвать въ духѣ чувство вражды къ Богу. Само собой понятно, что можно не принимать этихъ мыслей, потому что весьма легко можно разоблачить ихъ грубую лживость; но если ужъ кто принялъ эти мысли, о томъ можно прямо сказать, что онъ палъ, потому что принять эти мысли значитъ тоже самое, что̀ и опредѣлить себя на путь безсмысленной вражды къ Богу.

По библейскому свидѣтельству часть безплотныхъ духовъ дѣйствительно примкнула къ своему мятежному руководителю и образовала изъ себя гордое сонмище открытыхъ враговъ Бога. Но превратные замыслы ихъ честолюбиваго вождя всетаки не оправдались при этомъ возста-

ніи на Бога, потому что онъ не въ состояніи былъ увлечь за собою всего духовнаго міра. По словамъ библейскаго ученія, „произошла на небѣ война; Михаилъ и ангелы его воевали противъ дракона, и драконъ и ангелы его воевали противъ нихъ, но не устояли, и не нашлось уже для нихъ мѣста на небѣ, и низверженъ былъ великій драконъ, древній змѣй, называемый діаволомъ и сатаною, обольщающій всю вселенную, низверженъ на землю, и ангелы его низвержены съ нимъ“ [1]). Очевидно, среди лучшей части безплотнаго міра лукавые происки искуснаго соблазнителя не только не нашли себѣ никакого сочувствія, но и вызвали прямое негодованіе. Разумные духи, очевидно, вполнѣ понимали, что, при какихъ бы условіяхъ они ни существовали, они никогда не сдѣлаются равными Богу, —это именно потому, что они могутъ существовать только *въ условіяхъ*, т. е., могутъ быть только ограниченными. Поэтому, для нравственно-чистыхъ разумныхъ духовъ было до очевидности ясно, что въ своемъ Богѣ-Творцѣ они имѣютъ вѣчный и единственный образъ безконечнаго совершенства, такъ что если они дѣйствительно желаютъ идти по пути нравственнаго усовершенствованія, то въ этомъ случаѣ для нихъ несомнѣнно возможенъ только одинъ путь—путь возможнаго уподобленія Богу, потому что всякое уклоненіе отъ Бога, какъ уклоненіе отъ реальнаго образа истиннаго совершенства, есть уклоненіе къ пустотѣ, т. е., къ совершенной потерѣ нравственнаго существованія. На этомъ основаніи чистые духи естественно могли высказать только свое рѣшительное осужденіе по поводу ложныхъ представленій о Богѣ и объ ихъ соб-

---

[1]) *Апок.* 12, 7—9. Откровеніе ап. Іоанна имѣетъ въ виду сообщить о томъ, *чему надлежитъ быть* (1, 1; 4, 1). Но апостолъ созерцаетъ судьбы христіанской церкви въ открытой ему перспективѣ всей міровой исторіи всего Божія дѣла, и потому приведенное нами мѣсто изъ его Откровенія относится не къ будущему, а къ прошедшему времени. Это будетъ для всякаго совершенно ясно, если приведенныя слова Апокалипсиса мы сопоставимъ съ нѣкоторыми другими мѣстами Свящ. Писанія и особенно съ извѣстными словами І. Христа: *Я видѣлъ сатану, спадшаго съ неба, какъ молнію* (Лук. 10, 18) и также съ указаніемъ ап. Іуды (въ его соборномъ посланіи ст. 6) на ангеловъ, не сохранившихъ своего достоинства и *оставившихъ свое жилище*.

ственномъ тварномъ величіи. А такъ какъ ихъ бывшій вождь упорно настаивалъ на своемъ представленіи, то они естественно увидѣли въ своей жизни первую печальную необходимость начать обязательную борьбу съ первымъ заблужденіемъ. По библейскому извѣстію, энергичнымъ защитникомъ истины тогда выступилъ одинъ изъ вождей духовнаго міра—архангелъ Михаилъ, около котораго и соединились всѣ небесные защитники истины. Обѣ стороны, какъ выражается апостольское слово, тогда *воевали* другъ противъ друга, т. е., каждая изъ нихъ старалась доказать свою правоту, и виновникъ паденія *не устоялъ* въ этой духовной борьбѣ, т. е., не могъ доказать свою ложь. Однако, вмѣсто того, чтобы сознаться въ своемъ заблужденіи и тѣмъ показать, что онъ лишь *невольно ошибся*, по ограниченности своего несовершеннаго ума, онъ съ упорствомъ дикой ненависти къ Богу всетаки продолжалъ повторять свою ложь и такимъ образомъ ясно показалъ всему безплотному міру, что онъ вовсе не ошибся, а *намѣренно выдумалъ* свою ложь. Поэтому, защитники истины могли безъ всякаго затрудненія проникнуть въ скрытую имъ тайну его непримиримой ненависти къ Богу. Они поняли, что Богъ мѣшаетъ гордому духу быть единственнымъ высшимъ существомъ для міра, и что онъ потому именно и старался отвлечь ихъ отъ Бога, чтобы замѣнить собою Бога для нихъ; они поняли это обстоятельство и, вмѣсто божеской славы и чести, покрыли своего бывшаго вождя позоромъ *клеветника*.

Въ сферѣ духовнаго міра клеветнику было нечего дѣлать. Послѣ разоблаченія его замысловъ онъ ужъ, конечно, не могъ разсчитывать на успѣхъ своей пропаганды и потому перенесъ свою преступную дѣятельность въ предѣлы нашей земли. Здѣсь также находились свободноразумныя существа и благоговѣйные чтители Бога, это были первые люди. По библейскому разсказу (Быт. 2, 9, 17, 3, 22), они жили въ особомъ саду, по срединѣ котораго росли два дерева: одно называлось *деревомъ жизни*, потому что съ нимъ было связано Божіе обѣщаніе, что, питаясь его плодами, люди не увидятъ смерти; а другое называлось *деревомъ познанія добра и зла*, потому что съ нимъ была связана Божія заповѣдь—не ѣсть отъ плодовъ его

подъ опасеніемъ смерти [1]). И люди были настолько послушны Божіей волѣ, что даже усилили содержаніе данной имъ заповѣди и порѣшили не только не ѣсть плодовъ запрещеннаго дерева, но, въ избѣжаніе соблазна, совсѣмъ и не прикасаться къ нему (Быт. 3, 3).Этихъ-то самыхъ искреннихъ служителей Бога діаволъ и рѣшилъ погубить.

---

[1]) Штраусъ, *Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit d. modern. Wisseschaft*, B. II, *S.* 28—29, весьма рѣзко возражаетъ противъ дѣйствительности и даже только противъ возможности этой заповѣди. Дѣло въ томъ, что содержаніе райской заповѣди не налагаетъ на человѣка какой нибудь *нравственной обязанности*, оно только опредѣляетъ собою *внѣшнее отношеніе* человѣка къ одному изъ райскихъ деревъ; и по формѣ своей райская заповѣдь является не *мотивированнымъ требованіемъ* извѣстнаго образа жизни, а только *рѣшительнымъ запрещеніемъ* возможныхъ поступковъ безъ всякаго объясненія, зачѣмъ это нужно. На этомъ основаніи Штраусъ и думаетъ, что райская заповѣдь недостойна Бога, какъ высшаго нравственнаго существа, и унизительна для человѣка, какъ свободно-разумнаго существа, потому что своимъ безапелляціоннымъ характеромъ она связываетъ разумъ и волю человѣка и ставитъ слѣпое повиновеніе выше свободно-разумнаго дѣйствія. Въ виду того, что это критическое соображеніе Штрауса для многихъ представляется очень серьезнымъ и важнымъ, мы считаемъ не лишнимъ выяснить здѣсь истинное значеніе райской заповѣди. Штраусъ судитъ Божію заповѣдь съ точки зрѣнія, *ни откуда неизвѣстнаго*, первобытнаго совершенства людей. Между тѣмъ, содержаніе райской заповѣди, очевидно, вполнѣ оправдываетъ собою извѣстное утвержденіе св. Ѳеофила антіохійскаго (*ad Authol.* II, 25): τῇ δὲ οὔσῃ ἡλικίᾳ ὁ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν, т. е., соотвѣтственно его дѣйствительному возрасту, Адамъ еще былъ *ребенкомъ по уму*. Слѣдовательно, ему нельзя еще было дать такую напримѣръ положительную и достойную Бога заповѣдь, какъ: *будь совершенъ, потому что Я совершенъ*, такъ какъ она была бы выше его моральнаго и умственнаго развитія и, слѣдовательно, оказалась бы непонятной для него. Между тѣмъ, для пріученія его воли подчиняться закону, т. е., для выработки въ немъ *нравственной* воли, непремѣнно слѣдовало дать ему такую заповѣдь, которая бы не связывала его разума и воли, а только пріучала бы его волю подчиняться опредѣленному правилу жизни, т. е., дѣлала бы его волю разумной волей. Райская заповѣдь и была именно такою заповѣдію. Она была взята изъ области чувственныхъ интересовъ и отношеній и, значитъ, вполнѣ соотвѣтствовала первобытно-младенческому состоянію людей; и она вовсе не была запрещеніемъ *безъ всякаго объясненія*, потому что на самомъ дѣлѣ въ ней точно указано то основаніе, въ силу котораго человѣкъ могъ ясно понять, что ему дѣйствительно слѣдуетъ принять и исполнять ее: *ибо въ день, въ который ты вкусишь* отъ запрещеннаго

Въ видахъ достиженія своей цѣли діаволъ, конечно, не могъ подѣйствовать на людей путемъ духовнаго внушенія имъ преступныхъ желаній; потому что, при ихъ несомнѣнномъ желаніи быть послушными Божіей волѣ, недобрыя мысли хотя и могли, конечно, появиться у нихъ, однако не могли настолько привиться къ нимъ, чтобы сдѣлаться достаточными мотивами для начала преступной дѣятельности. Поэтому діаволъ рѣшился подѣйствовать на людей особымъ путемъ,—не путемъ внутренняго голоса ихъ собственной мысли, а путемъ внѣшняго голоса физической природы. Онъ именно поразилъ однажды Еву необычайностію такого событія, что, во время ея прогулки по райскому саду, съ нею вдругъ заговорилъ змѣй. Разумѣется, присутствіе животныхъ въ раю нисколько не могло показаться удивительнымъ Евѣ, но то обстоятельство, что животныя могутъ говорить, естественно должно было изумить ее, потому что такая способность животныхъ несомнѣнно должна была представиться ей *совершенно неожиданнымъ открытіемъ*[1]). Поэтому весьма понятно и весь-

---

дерева, *смертію умрешь*. Штраусъ понимаетъ это *предупрежденіе божественной любви* въ смыслѣ *угрозы* Бога за нарушеніе Его *ничѣмъ не мотивированной* заповѣди, и нужно замѣтить, что это пониманіе библейскаго текста дѣйствительно было и понынѣ остается всеобщимъ и единственнымъ. Но мы надѣемся ниже выяснить, что никакой угрозы здѣсь Богъ не высказалъ, а Онъ только предупредилъ человѣка о томъ, что *естественно и неизбѣжно* должно будетъ послѣдовать за нарушеніемъ данной человѣку заповѣди.

[1]) По поводу этого *открытія*, разумѣется ~въ извѣстныхъ кружкахъ любителей, и до сихъ поръ еще продолжаютъ раздаваться грубыя насмѣшки императора Юліана-отступника, что будто, по библейскому ученію о паденіи людей, въ блаженное первобытное время даже змѣи умѣли разговаривать, и жаль только, что Библія не сообщаетъ о томъ, на какомъ именно языкѣ змѣй разговаривалъ съ Евой. Впрочемъ нѣкоторые проницательные критики библейскаго ученія, какъ напр. *Steudel, Kritik d. christlichen Religion, Stuttgart* 1881, *S.* 194, не стѣсняясь увѣряютъ, что будто, по библейской исторіи паденія людей, змѣй *несомнѣнно* говорилъ *поеврейски*. Въ виду этихъ школьническихъ изощреній мнимо-критическаго остроумія, мы считаемъ не лишнимъ замѣтить здѣсь, что роковую бесѣду Евы со змѣемъ Библія утверждаетъ, какъ фактъ, но она не считаетъ этого факта событіемъ *заурядным*ъ, *естественным*ъ, а считаетъ его событіемъ *необыкновенным*ъ, произведеннымъ исключительной силой могущественнаго падшаго духа. Конечно, если можно категорически заявлять, что „существованіе

ма естественно, что она заинтересовалась этимъ открытіемъ и, подъ вліяніемъ этого интереса, могла спокойно выслушать и стала серьезно обдумывать такое сообщеніе змѣя, которое она съ рѣшительнымъ негодованіемъ всегда бы и несомнѣнно отвергла, если бы только оно возникло въ качествѣ ея личнаго соображенія. Собственно разговоръ ея съ змѣемъ начался въ сущности безобиднымъ вопросомъ мнимаго невѣдѣнія. Змѣй будто бы слышалъ, что Богъ предоставилъ людямъ рай и въ тоже время запретилъ имъ пользоваться плодами его, и вотъ онъ будто бы не знаетъ, какъ ему слѣдуетъ относиться къ этому странному слуху,—правду ли ему говорили, или нѣтъ? Жена ему разъяснила правду, что на самомъ дѣлѣ они пользуются плодами всѣхъ райскихъ деревъ, кромѣ одного только дерева познанія добра и зла, такъ какъ употребленіе плодовъ этого дерева Богъ дѣйствительно запретилъ имъ подъ опасеніемъ ихъ смерти. Такимъ образомъ бесѣда сама собою перешла къ факту Божіей заповѣди и змѣй воспользовался этимъ обстоятельствомъ, чтобы оболгать Божію заповѣдь и высказать свою клевету на Бога: „нѣтъ,—возразилъ онъ женѣ,—не умрете; но знаетъ Богъ, что въ день, въ который вы вкусите ихъ, откроются глаза ваши, и вы будете, какъ Боги, знающіе добро и зло“ (Быт. 3, 4—5).

Въ этихъ словахъ змѣй прямо не высказалъ, почему именно Богъ запретилъ людямъ питаться плодами съ дерева познанія; но онъ весьма искусно показалъ женѣ, какъ будто ему положительно извѣстно, что употребленіе плодовъ запрещеннаго дерева способно сдѣлать бога-

---

діавола *во всякомъ случаѣ* относится къ области басенъ“, то библейское объясненіе бесѣды змѣя, несомнѣнно, будетъ только древнимъ остаткомъ миѳологическаго творчества. Но для Библіи существованіе діавола не подлежитъ никакому сомнѣнію, и потому библейское объясненіе бесѣды змѣя представляетъ собою далеко не тоже самое, что и миѳологическое расширеніе дѣйствительныхъ границъ природы. На самомъ дѣлѣ это библейское объясненіе, *съ точки зрѣнія самой Библіи*, является объясненіемъ различныхъ фактовъ въ природѣ изъ двухъ разныхъ порядковъ мірового существованія. Такое объясненіе, *при научно-философскомъ изученіи природы*, не только вполнѣ понятно, но оно только одно и отвѣчаетъ опытно данному содержанію міровой дѣйствительности.

ми людей, и что всевѣдущій Богъ, конечно, хорошо знаетъ это обстоятельство, и потому данная Имъ заповѣдь, стало быть, представляется удивительно странной, опасеніе же людей, какъ бы они въ самомъ дѣлѣ не умерли отъ нарушенія заповѣди, является прямо напраснымъ. Благодаря этому хитрому сплетенію мнимаго знанія и притворнаго удивленія, змѣй естественно вызвалъ довѣріе къ своимъ словамъ и естественно же добился такого результата, что жена нисколько не возмутилась его сообщеніемъ, а напротивъ отнеслась къ нему съ большимъ вниманіемъ и вполнѣ серьезно стала обдумывать его. По библейскому разсказу (Быт. 3, 6), жена увидала, что запрещенное дерево *хорошо для пищи*, т. е., оно видимо ничѣмъ не отличалось отъ другихъ деревъ, плодами которыхъ питались люди и относительно которыхъ жена по опыту знала, что они дѣйствительно приносятъ хорошіе плоды, и жена также увидала, что запрещенное дерево *пріятно для глазъ*, т. е., въ немъ совсѣмъ не было такихъ признаковъ, которые могли бы указывать на смертоносное свойство его плодовъ, такъ что на видъ оно было вовсе не страшно, а напротивъ даже очень красиво, и на него было пріятно смотрѣть. Стало быть, это обслѣдованіе запрещеннаго дерева явно говорило въ пользу змѣя, и стало быть—жена имѣла достаточное основаніе повѣрить ему, что дерево въ самомъ дѣлѣ не смертоносно, и что опасаться смерти отъ вкушенія его плодовъ людямъ дѣйствительно нечего. А между тѣмъ, его названіе прямо наводило на мысль, что оно можетъ сообщать людямъ познаніе о добромъ и зломъ, познаніе же это во всякомъ случаѣ не страшно, оно только въ высшей степени желательно. Поэтому жена набрала плодовъ запрещеннаго дерева, поѣла ихъ сама и накормила ими своего мужа.

Такимъ образомъ, виновникомъ въ мірѣ зла, по библейскому ученію, несомнѣнно является разумное Божіе созданіе—вышій духъ на небѣ и первая пара людей на землѣ. Слѣдовательно, библейскимъ ученіемъ рѣшительно утверждается то самое положеніе, которое всегда приводило философскую мысль къ цѣлому ряду глубокихъ недоумѣній и всегда дѣлало невозможнымъ строго-философское построеніе теистическаго міропониманія. Зналъ ли Богъ, что

его разумное созданіе окажется недостойнымъ Его и даже сдѣлается враждебнымъ Ему? и если Онъ зналъ объ этомъ, то могъ ли Онъ предупредить это событіе? и если могъ, то почему же не предупредилъ, а если не могъ, то зачѣмъ же Онъ создалъ міръ, если только Онъ дѣйствительно зналъ, что цѣль Его творчества не будетъ достигнута? Кто пришелъ разъ къ этимъ вопросамъ, тотъ ужъ не можетъ освободиться отъ ихъ властной силы надъ нимъ, и никакой священный авторитетъ никогда не заставитъ его отбросить свои недоумѣнія. Между тѣмъ, библейское ученіе—не философская доктрина; оно вовсе не имѣетъ въ виду поставленныхъ нами вопросовъ, какъ естественныхъ недоумѣній человѣческой мысли, и вслѣдствіе этого оно совсѣмъ не даетъ прямого отвѣта на эти вопросы въ смыслѣ научнаго согласованія своихъ утвержденій съ принципіальнымъ понятіемъ о Богѣ. Слѣдовательно, философская мысль по необходимости должна искать этого согласованія путемъ самостоятельной философской спекуляціи.

На основаніи понятія о Богѣ, какъ о всевѣдущемъ и всемогущемъ, мы обязательно должны думать, что Богъ предвидѣлъ появленіе зла, и что Онъ всегда могъ предупредить его появленіе, если бы только Онъ не хотѣлъ допускать его. Значитъ, на основаніи этого понятія о Богѣ, мы весьма легко можемъ придти къ извѣстному примиренію Бога со зломъ. Мы можемъ думать, что дѣйствительное существованіе зла выходитъ изъ идеи его существованія въ божественномъ планѣ міротворенія, т. е. мы можемъ думать, что Богъ самъ хотѣлъ существованія зла, только, разумѣется, хотѣлъ его не какъ постояннаго бытія, а лишь какъ временнаго момента въ міровомъ бытіи,—такого именно момента, который нуженъ лишь въ качествѣ содѣйствующаго условія къ положительному развитію добра, и который, поэтому, непремѣнно долженъ исчезнуть изъ бытія, какъ только добро сдѣлается абсолютнымъ принципомъ мірового существованія[1]). Однако, это возможное для мысли объясненіе зла

[1]) Ed. Hartmann, *Religion d. Geistes, 2-te Aufl., S. 186—187:* „съ одной стороны Богъ долженъ не только допускать, но и положительно хотѣть того, что мы опредѣляемъ, какъ зло, потому что бытіе имѣетъ лишь то, чего Онъ хочетъ; но съ другой стороны Онъ долженъ хотѣть зла не какъ такого бытія, которое должно существовать и оставать-

рѣшительно опровергается его дѣйствительнымъ значеніемъ въ человѣческой жизни, и потому оно не можетъ быть принято въ качествѣ истинной формулы бытія. Зло могло бы содѣйствовать добру лишь въ томъ единственномъ случаѣ, если бы область его существованія ограничивалась только областію человѣческихъ представленій, т. е. если бы люди только боролись съ нимъ, какъ съ искушеніемъ, и никогда бы не осуществляли его въ дѣйствительности. Тогда бы оно нисколько не разрушало собою божественнаго міропорядка и тогда бы о немъ дѣйствительно можно было сказать, что идея его входила въ божественный планъ мірозданія, потому что всѣ частныя представленія о немъ въ человѣческомъ духѣ тогда бы дѣйствительно только содѣйствовали воплощенію Божіей мысли о мірѣ въ точномъ осуществленіи конечной цѣли мірового бытія. Но вѣдь на самомъ дѣлѣ человѣкъ переживаетъ зло: онъ или страдаетъ отъ зла, или погибаетъ во злѣ, и во всякомъ случаѣ онъ не только борется со зломъ, но и создаетъ то самое зло, противъ котораго онъ обязанъ бороться. При такихъ обстоятельствахъ зло, очевидно, не содѣйствуетъ развитію добра, а только разрушаетъ его, и потому именно Богъ не можетъ хотѣть его существованія, такъ какъ въ этомъ случаѣ хотѣніе зла въ сущности было бы нехотѣніемъ того, что дѣйствительно Богъ хотѣлъ создать. Но почему же въ такомъ случаѣ Онъ допустилъ его появленіе въ мірѣ?

Рѣшеніе этого вопроса логически совершенно естественно можетъ приводить къ построенію такого сообра-

---

ся, а лишь какъ такого бытія, которое должно быть побѣждено, такъ что цѣль его существованія заключается лишь въ томъ, чтобы оно было отвергнуто.... Въ этомъ нѣтъ ошибки, если зло считается за богожеланное и богоустановленное; ошибка будетъ лишь въ томъ, если вмѣсто ступени процесса, хотя и необходимой, но всетаки назначенной къ уничтоженію, оно будетъ считаться за конечную цѣль божественной воли".--Такое примиреніе Бога со зломъ логически послѣдовательно привело Гартмана къ пантеистическому представленію міровой дѣйствительности, какъ премудрой игры Бога въ діалектическій процессъ развитія Имъ своихъ совершенствъ. Но это же самое объясненіе зла нерѣдко высказывалось и мыслителями теистическаго направленія, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ даже пытались представить его въ качествѣ *богословскаго ученія христіанской* вѣры, какъ нар. Schenkel, *Grundlehren d. Christenthums aus d. Bewusstsein d. Glaubens, Leipz. 1877, S. 228 - 229.*

женія: если Богъ дѣйствительно не можетъ хотѣть существованія зла, а зло между тѣмъ существуетъ въ мірѣ, то значитъ—Богъ не предвидѣлъ его появленія, потому что иначе Онъ несомнѣнно предупредилъ бы катастрофу перваго паденія, и никакого зла тогда бы не существовало и не могло существовать. Въ пользу этого соображенія отчасти можетъ говорить и то обстоятельство, что зло, по библейскому ученію, имѣетъ своимъ основаніемъ личную свободу разумныхъ созданій, такъ что оно не вытекаетъ изъ цѣпи необходимыхъ причинъ, а всякій разъ вступаетъ въ міровой процессъ, какъ такое событіе, которое, по природѣ тварнаго бытія, несомнѣнно является только возможнымъ. Но если бы всевѣдущій Богъ не могъ положительно предвидѣть того, что дѣйствительно получится изъ Его творенія, то Онъ не имѣлъ бы никакого основанія создавать міровое бытіе, потому что при этомъ условіи Онъ явно *рисковалъ бы* не исполнить своихъ намѣреній и могъ бы *по ошибкѣ* явиться причиной такого бытія, котораго лучше было бы совсѣмъ не творить. Слѣдовательно, ограниченіемъ божескаго всевѣдѣнія въ сущности утверждается только *предвѣчная* нелѣпость мірового существованія, но для объясненія его дѣйствительной нелѣпости вовсе не требуется того, чтобы міръ непремѣнно явился въ бытіи путемъ божественнаго творчества. Утверждая дѣйствительность этого творчества, мы можемъ утверждать только предвѣчную разумность мірового бытія, утверждая же эту разумность, мы рѣшительно не можемъ допустить, чтобы дѣйствительнымъ основаніемъ божественнаго творчества служило только *гадательное предположеніе* Бога, не окажется ли міръ и на самомъ дѣлѣ такимъ, какимъ Богъ желалъ его видѣть. Если міръ дѣйствительно является Божіимъ твореніемъ, то Богъ несомнѣнно созерцаетъ его, какъ свое законченное дѣло, и потому въ процессѣ мірового бытія не можетъ быть рѣшительно ничего такого, чего бы не было въ Божіемъ созерцаніи міра [1]).

[1]) Свобода не исключаетъ собою возможности предвѣдѣнія; потому что свободная дѣятельность, хотя она и развивается не по силѣ механической связи причинъ и слѣдствій, всетаки не представляетъ собою безсвязнаго ряда случайностей, а является вполнѣ закономѣрной цѣпью отдѣльныхъ поступковъ по силѣ разумной связи основаній и цѣлей. Если бы мы знали, что есть въ человѣкѣ, т. е., знали тѣ ин-

Мы не имѣемъ божественнаго вѣдѣнія и не можемъ обнять мірового бытія въ Божіемъ созерцаніи всей его дѣйствительности. Мы видимъ только, что въ мірѣ существуетъ зло, и что его существованіе противорѣчитъ нашему понятію о Богѣ; и отсюда у насъ неизбѣжно возникаютъ серьезныя недоумѣнія, потому что мы и въ самомъ дѣлѣ не можемъ иначе мыслить міръ, какъ только въ противорѣчивыхъ формулахъ. Но при всей ограниченности нашего разумѣнія, мы всетаки можемъ понять, что творческая идея міра, по которой онъ осуществленъ въ бытіи, и объективное созерцаніе всей міровой исторіи въ Божіемъ умѣ нисколько не отрицаютъ другъ друга, такъ что божественный умъ, мыслящій идею міра и созерцающій его дѣйствительность, одновременно созерцаетъ въ немъ не только появленіе и существованіе зла, но и дѣйствительное осуществленіе предвѣчной идеи бытія.

3. Кто принимаетъ истину теистическаго міровоззрѣнія, тотъ въ этой самой истинѣ имѣетъ для себя положительное основаніе думать, что въ будущемъ нашего міра несомнѣнно осуществится предвѣчная идея мірового бытія. Но при наличности тѣхъ противорѣчій мысли, которыя неизбѣжно возникаютъ изъ факта существованія зла, эта вѣра въ невѣдомое будущее логически можетъ состояться лишь въ томъ случаѣ, если будетъ точно опредѣленъ тотъ путь, которымъ дѣйствительно могла бы осуществиться Божія мысль о мірѣ. А для точнаго опредѣленія этого пути необ-

---

тересы, которыми живетъ человѣкъ, и въ добавокъ къ этому знанію могли бы еще опредѣлить всю ту механически-необходимую цѣпь внѣшнихъ событій, которыми будутъ выражаться условія его жизни, то мы могли бы заранѣе опредѣлить и всѣ тѣ чувства, которыя будутъ волновать его, и всѣ тѣ мысли, которыя возникнутъ у него, т. е., мы могли бы заранѣе указать весь процессъ его духовнаго развитія со всѣми перемѣнами его настроеній и со всѣми мотивами его стремленій. Но мы не обладаемъ такимъ предвидѣніемъ, потому что мы не имѣемъ всевѣдѣнія. Богъ же, конечно, знаетъ свое твореніе, и потому Онъ можетъ предвидѣть даже и то, что́, по природѣ тварнаго бытія, является только возможнымъ. Правда, мы не въ состояніи точно опредѣлить истинныхъ основаній божественнаго предвѣдѣнія, но мы въ состояніи понять дѣйствительность предвѣдѣнія, какъ *единственное* основаніе божественнаго творчества.

ходимо предварительно выяснить, почему именно зло существуетъ въ мірѣ. Вѣдь обстоятельства его появленія, насколько мы разъяснили ихъ, ни въ малѣйшей степени не опредѣляютъ собою, чтобы оно *появилось и необходимо продолжало существовать*. Напротивъ, если зло дѣйствительно вошло въ міръ только чрезъ свободную дѣятельность разумныхъ существъ, то, кажется, совершенно естественно думать, что оно и можетъ существовать лишь до того времени, пока разумнымъ существамъ будетъ угодно его поддерживать; а какъ только они пожелаютъ его отвергнуть, то оно совершенно исчезнетъ изъ міра, и міръ снова будетъ такимъ, какимъ онъ былъ до появленія въ немъ зла. Между тѣмъ, библейское ученіе прямо и рѣшительно отвергаетъ эту оптимистическую мечту и при томъ отвергаетъ ее не только по отношенію къ прошедшему и настоящему, но и по отношенію ко всему будущему процессу міровой жизни, т. е. оно отвергаетъ ее безусловно. По словамъ апостола, зло не можетъ исчезнуть изъ міра по одному только желанію людей уничтожить его, потому что наклонность къ нему, по крайней мѣрѣ—въ человѣкѣ, имѣетъ значеніе *физическаго закона* жизни (Рим. 7, 21—23). Но чѣмъ собственно опредѣляется это необходимое существованіе зла,—яснаго и подробнаго отвѣта на этотъ вопросъ апостольское ученіе намъ не даетъ.

Между тѣмъ, этотъ вопросъ существенно важенъ и, конечно, не трудно понять, въ чемъ заключается его особенная важность. Если вѣрно, что зло, разъ введенное въ міръ свободною волей разумныхъ существъ, потомъ ужъ дѣйствительно не можетъ исчезнуть изъ міра, то само собою понятно, что осуществленіе конечной цѣли міроваго бытія можетъ быть достигнуто только путемъ какого нибудь *чуда*, т. е., такимъ исключительнымъ путемъ, который лежитъ внѣ естественнаго хода міровой жизни и потому совершенно не можетъ быть опредѣленъ въ естественныхъ границахъ человѣческаго мышленія. Если же существованіе или не существованіе зла всецѣло зависитъ отъ свободной воли разумныхъ существъ, то для построенія вѣры въ будущее уничтоженіе зла, конечно, не требуется никакого другого основанія, кромѣ дѣйствительнаго факта свободы, и въ такомъ случаѣ вся задача фи-

лософской мысли по отношенію къ теистическому пониманію міра, очевидно, будетъ состоять лишь въ опредѣленіи тѣхъ условій, при которыхъ дѣйствительно могло бы осуществиться предвѣчное назначеніе бытія. Слѣдовательно, въ зависимости отъ того, какъ и чѣмъ объясняется существованіе зла, возможно признаніе или отрицаніе не только библейскаго взгляда на зло, но и всей вообще сущности библейскаго вѣроученія въ его подлинномъ, *сверхъестественномъ* содержаніи; потому что вся сущность библейскаго ученія несомнѣнно выражается ученіемъ о *Божіемъ* спасеніи міра отъ зла, а это ученіе можно сдѣлать понятнымъ и вѣроятнымъ исключительно только въ познаніи о невозможности *естественнаго* уничтоженія зла. Но правда ли, что міръ не можетъ самъ собою освободиться отъ зла, и почему же именно онъ не можетъ освободиться отъ него? Этотъ вопросъ во всякомъ случаѣ рѣшается не одинаково.

По извѣстному богословскому мнѣнію, человѣкъ совершилъ три великія зла: a) безконечно оскорбилъ безпредѣльно-великаго Бога, b) заразилъ грѣхомъ все свое существо, и c) вызвалъ гибельныя послѣдствія грѣха какъ въ своей собственной природѣ, такъ и въ природѣ внѣшней. Въ этихъ великихъ злахъ, обыкновенно, и указывается роковая причина для *необходимаго* ряда всѣхъ послѣдующихъ золъ. Но если кто вздумаетъ обсудить это положеніе съ точки зрѣнія библейскаго разсказа о первомъ паденіи людей, тотъ навѣрное никогда не уяснитъ себѣ, когда же именно человѣкъ совершилъ эти великія зла, и откуда же собственно обрушились на него всѣ гибельныя послѣдствія грѣха? На основаніи всѣхъ нашихъ свѣдѣній о настроеніи діавола и о характерѣ его дѣятельности мы можемъ положительно утверждать, что завѣдомо ложное сообщеніе его о мнимыхъ свойствахъ запрещеннаго дерева имѣло своею цѣлію привести жену къ такому заключенію, что Богъ далъ людямъ первую заповѣдь будто бы только по нежеланію имъ добра; и такимъ образомъ оно имѣло своею цѣлью вызвать въ людяхъ чувство вражды къ Богу. Но если мы будемъ точно слѣдовать библейскому разсказу, то намъ будетъ до очевидности ясно, что Ева совсѣмъ не сдѣлала того заключенія, на кото-

рое несомнѣнно толкалъ ее змѣй, потому что она вовсе не имѣла враждебнаго чувства къ Богу, когда рѣшилась преступить Его заповѣдь. Вѣдь на самомъ дѣлѣ она обсуждала на свою погибель только ложное сообщеніе змѣя и совсѣмъ не обсуждала Божію заповѣдь. Она видѣла, что запрещенное дерево ничѣмъ не отличается отъ другихъ райскихъ деревъ, и *съ этой точки зрѣнія* она совершенно правильно полагала, что употребленіе плодовъ запрещеннаго дерева не можетъ угрожать ей какими нибудь страшными послѣдствіями, встать же при этомъ на другую точку зрѣнія она, видимо, совсѣмъ позабыла. По крайней мѣрѣ, Библія не даетъ намъ рѣшительно никакихъ основаній думать, что Ева обсуждала вопросъ: почему именно Богъ далъ людямъ свою заповѣдь, и почему Онъ сказалъ Адаму, что преступленіе заповѣди приведетъ его къ смерти? Если бы она поставила себѣ этотъ вопросъ, то она несомнѣнно дополнила бы свое соображеніе, и въ такомъ случаѣ безспорный фактъ ея благоговѣйнаго отношенія къ Богу непремѣнно бы заставилъ ее построить такое сужденіе: запрещенное дерево *само по себѣ*, правда, не можетъ быть смертоноснымъ; но Богъ всетаки не можетъ говорить неправду, и если Онъ сказалъ, что отъ вкушенія запрещенныхъ плодовъ послѣдуетъ смерть, то значитъ—она и на самомъ дѣлѣ послѣдуетъ; но въ такомъ случаѣ она, стало быть, послѣдуетъ не отъ того, что дерево смертоносно, а отъ того, что употребленіе плодовъ этого дерева запрещено Богомъ, т. е. смерть послѣдуетъ не отъ самаго вкушенія запрещенныхъ плодовъ, а только отъ преступленія Божіей заповѣди. Въ этомъ сужденіи Ева, очевидно, встала бы на другую точку зрѣнія,—она именно стала бы обсуждать сообщеніе змѣя не съ точки зрѣнія своихъ соображеній о дѣйствительныхъ свойствахъ запрещеннаго дерева самого по себѣ, а лишь съ точки зрѣнія, данной имъ относительно дерева, Божіей заповѣди, и эта правильная точка зрѣнія съ логической необходимостію привела бы ее наконецъ и къ правильной оцѣнкѣ ложнаго сообщенія змѣя. Ева легко поняла бы тогда, что если запрещенное дерево ничѣмъ не отличается отъ другихъ деревъ и является исключительнымъ только въ силу данной о немъ Божіей заповѣди, то само

по себѣ оно, очевидно, одинаково не можетъ ни смерти причинить, ни познанія дать, а какъ смертію угрожаетъ преступленіе заповѣди, такъ и познаніе можетъ быть достигнуто людьми только путемъ неуклоннаго сохраненія данной имъ заповѣди. Слѣдовательно, она ясно увидѣла бы, что змѣй ошибся, и ясное разумѣніе этой ошибки составило бы для нея логически совершенный и психологически необходимый мотивъ, чтобы рѣшительно отвергнуть завѣдомо ложное сообщеніе змѣя и сохранить Божію заповѣдь.

Но въ своемъ разговорѣ съ лукавымъ искусителемъ Ева хотя и упоминала о Богѣ, однако думала только о себѣ самой, и хотя она упоминала о Божіей заповѣди, однако думала всетаки не о заповѣди, а только о мнимыхъ и дѣйствительныхъ свойствахъ запрещеннаго дерева. Поэтому она не приняла во вниманіе всѣхъ условій, при которыхъ запрещенное дерево могло бы сдѣлаться или средствомъ къ дѣйствительному познанію добраго и злого, или же орудіемъ неминуемой смерти, и она сама же вполнѣ чистосердечно объяснила, какъ именно это случилось съ ней: *змій*,—говоритъ,—*обольстилъ меня* (Быт. 3, 13). Очевидно, она *обольстилась* необычайно легкой возможностію достигнуть божескаго вѣдѣнія о добромъ и зломъ. Значитъ, въ моментъ совершенія своего преступленія она думала о божескомъ вѣдѣніи, какъ о той великой цѣли, которой она дѣйствительно желала бы достигнуть, и думала объ указанномъ ей средствѣ, при помощи котораго, по словамъ змѣя, она будто бы могла ея достигнуть; и вотъ, обольщенная легкой достижимостію высокой цѣли, она совсѣмъ даже и не подумала о томъ, насколько указанное ей средство можетъ соотвѣтствовать достиженію предположенной цѣли. Слѣдовательно, она преступила Божію заповѣдь только по несчастной ошибкѣ, т. е., *не на зло Богу, не въ видахъ намѣреннаго противодѣйствія волѣ Его*, а лишь на мнимое добро себѣ самой, именно въ видахъ достиженія того высокаго вѣдѣнія, котораго люди несомнѣнно желали и къ которому они несомнѣнно стремились, но котораго въ дѣйствительности они пока еще не имѣли [1]).

[1]) Если библейскую исторію грѣхопаденія продумывать съ извѣстной традиціонной точки зрѣнія, то желаніе первыхъ людей до-

Послѣдующая исторія перваго паденія служитъ вполнѣ яснымъ подтвержденіемъ этого представленія о немъ. По библейскому разсказу, люди наѣлись плодовъ запрещеннаго дерева, „и открылись глаза у нихъ обоихъ, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сдѣлали себѣ опоясанія“ (Быт. 3, 7). Эта поспѣшная забота людей о скорѣйшемъ прикрытіи своей наготы весьма убѣдительно показываетъ, что они еще не сознавали того, что они совершили преступленіе, потому что иначе, конечно, у нихъ явилась бы мысль не о томъ, что они—*наги*, а прежде всего мысль о томъ, что они—*преступники*, и значитъ—прежде всего они устыдились бы не наготы своей, а своего грѣховнаго обольщенія,—того именно, что они такъ легковѣрно поддались грубому обману и такъ легкомысленно нарушили Божію заповѣдь. Но би-

---

стигнуть божескаго вѣдѣнія можно, пожалуй, объяснять ихъ необычайной гордостію, и такимъ образомъ можно перевести это желаніе на желаніе ихъ сдѣлаться равными Богу. Но, мы думаемъ, не трудно понять, что это объясненіе рѣшительно не соотвѣтствуетъ ни существу того вѣдѣнія, котораго домогались первые люди, ни живости того религіознаго настроенія, которымъ несомнѣнно характеризовалась первобытная жизнь людей. Вѣдь первые люди, согласно точной буквѣ свящ. текста, домогались не вообще божескаго вѣдѣнія, а только божескаго вѣдѣнія *о добромъ и зломъ*. Желаніе этого вѣдѣнія для нихъ было не только совершенно естественно, но они даже не могли не имѣть этого желанія, потому что оно психологически необходимо должно было возникать изъ ихъ благоговѣйнаго стремленія быть достойными Бога. Свободно-разумные дѣятели, созерцавшіе міръ, какъ великое Божіе твореніе, и имѣвшіе въ мірѣ храмъ для своего чистаго служенія Богу, и не знавшіе никакихъ другихъ интересовъ жизни, кромѣ глубокихъ интересовъ религіозно-нравственнаго чувства, первые люди къ одному только и могли дѣятельно стремиться—къ теоретическому познанію всего нравственно совершеннаго, чтобы имѣть возможность воплощать его въ мірѣ свободной дѣятельностію своей воли, и къ теоретическому познанію всего положительно дурного, чтобы не ввести въ процессъ міровой жизни какого нибудь факта, который могъ бы нарушить совершенство Божія созданія и былъ бы недостоинъ самого человѣка, какъ Божія служителя въ мірѣ. Какимъ мотивомъ руководилась Ева въ своемъ желаніи достигнуть божескаго вѣдѣнія (*и только одного вѣдѣнія*) о добромъ и зломъ (*и только о добромъ и зломъ*)? Несомнѣнно, не мыслію о равенствѣ съ Богомъ, а только мыслію о достойномъ служеніи Богу, потому что къ достиженію *этого* знанія никакого другого мотива не существуетъ, и даже придумать его совсѣмъ невозможно.

блейская исторія ясно и положительно говоритъ, что сначала они устыдились только своей наготы. Стало быть, это чувство стыда хотя и появилось у нихъ въ несомнѣнной зависимости отъ совершеннаго ими преступленія, однако всетаки до сознанія ими своей преступности; такъ что его появленіе нужно разсматривать не какъ *первое слѣдствіе* грѣхопаденія, а какъ *прямое продолженіе* того самаго грѣховнаго процесса, который только что предъ этимъ выразился нарушеніемъ Божіей заповѣди. Опираясь на очень ясную, хотя и сложную, психологію этого процесса, мы можемъ считать за несомнѣнное, что послѣ того, какъ люди поѣли плодовъ запрещеннаго дерева, они естественно стали ожидать для себя какого-то особаго чуднаго прозрѣнія, и это наивное ожиданіе естественно позволило имъ заранѣе услаждать себя блаженствомъ божескаго вѣдѣнія. Очень понятно, что въ такомъ приподнятомъ настроеніи они могли видѣть въ себѣ только будущихъ обладателей наивысшаго совершенства; и не менѣе понятно, что съ этой точки зрѣнія они и буквально хотѣли смотрѣть на себя, т. е., и на самомъ дѣлѣ они самодовольно осматривали себя, т. е., они попросту любовались собой, какъ будущими совершенствами. Но это пріятное занятіе, по закону контраста, психологически необходимо приводило ихъ къ одной мысли, которая совсѣмъ не гармонировала съ ихъ настроеніемъ, и отъ которой по этому самому они совершенно не могли отдѣлаться. Они хотѣли смотрѣть на себя, какъ на особыя, высшія существа, а на самомъ дѣлѣ видѣли въ себѣ только физическую природу животныхъ. Само собою разумѣется, что они и раньше видѣли себя, и хорошо знали внѣшнее устройство своего организма, и хорошо также знали, что въ физическомъ отношеніи они вовсе не отличаются отъ многихъ животныхъ. Но раньше это обстоятельство нисколько не смущало ихъ, потому что они еще не имѣли никакого желанія видѣть въ себѣ больше того, чѣмъ сколько дѣйствительно находили въ себѣ. Теперь же, когда они ожидали существенной перемѣны въ своемъ положеніи, *открылись глаза у нихъ обоихъ и узнали они, что наги*, т. е., у нихъ явилась неотвязная мысль, что они весьма сходны съ обыкновенными животными, и эта мысль, воз-

вращая ихъ изъ пріятнаго міра мечты въ міръ наличной дѣйствительности, тѣмъ самымъ какъ бы *унижала* ихъ и вслѣдствіе этого была непріятна имъ. Поэтому они и устыдились своего дѣйствительнаго положенія,—устыдились не того, что̀ и на самомъ дѣлѣ могло бы ихъ сдѣлать простыми животными, а устыдились самой мысли о близости ихъ къ міру животныхъ; и вслѣдствіе этого именно они и поспѣшили скрыть отъ міра и отъ себя самихъ свое несомнѣнное сходство съ животными, чтобы только отдѣлить себя отъ этого міра и не видѣть того, что̀ говорило имъ объ ихъ ничтожествѣ [1]).

Но въ состояніи обольщенія люди не могли долго находиться. По мѣрѣ того, какъ время проходило, а чудесное прозрѣніе все не являлось и не являлось, ихъ вѣра въ это прозрѣніе естественно должна была рушиться; потому что, утомленные напраснымъ ожиданіемъ, они не могли наконецъ не смутиться тяжелымъ предчувствіемъ возможной ошибки и не могли не поставить себѣ тревожнаго вопроса,—не ждутъ ли они такого чуда, котораго

---

[1]) Библейское выраженіе—*открылись глаза у нихъ обоихъ, и узнали они, что наги*,—насколько намъ извѣстно, всегда и всѣми объяснялось и объясняется въ смыслѣ возникновенія у людей чувства *половой* стыдливости. Мы уклоняемся отъ этого общепринятаго объясненія, потому что въ предшествующихъ обстоятельствахъ паденія, по библейскому тексту, мы не находимъ для такого объясненія рѣшительно никакихъ основаній. Намъ кажется, что въ томъ состояніи обольщенія, въ которомъ несомнѣнно находились первые люди послѣ нарушенія ими Божіей заповѣди, появленіе у нихъ плотской страсти было бы *чудомъ*, потому что, при данныхъ обстоятельствахъ, мы безусловно не въ состояніи объяснить возможности ея появленія. Правда, что въ это время человѣкъ уже былъ преступникомъ, но вѣдь изъ того преступленія, которое онъ совершилъ, плотская страсть не можетъ возникнуть; а между тѣмъ, если въ этомъ отношеніи человѣкъ можетъ стыдиться, то, конечно, не физическихъ движеній самихъ по себѣ, а только своихъ мыслей, своихъ чувствованій, своего плотского настроенія, т. е., онъ можетъ стыдиться только униженія своего духа до рабскаго желанія его служить матеріальной страсти. Могло ли возникнуть у первыхъ людей именно въ то время, когда они нарушили Божію заповѣдь, это плотское настроеніе? Мы думаемъ, что не могло, потому что это настроеніе создается не физическими движеніями самими по себѣ, а душевнымъ расположеніемъ въ сторону этихъ движеній, именно только воображеніемъ плотского ума и обращеніемъ чувства къ извѣстнымъ картинамъ больного воображенія.

на самомъ дѣлѣ вовсе не будетъ? По обстоятельствамъ этого сомнѣнія, они естественно должны были обратиться къ тому событію, которое послужило основаніемъ ихъ напрасныхъ надеждъ; и по обстоятельствамъ своего тревожнаго положенія, они естественно должны были обратиться къ тому вопросу, котораго раньше не догадались поставить себѣ: можно ли достигнуть божескаго вѣдѣнія при помощи такого внѣшняго средства, какъ употребленіе въ пищу древесныхъ плодовъ? И первые люди, вѣроятно, поставили и рѣшили этотъ вопросъ, потому что, по библейскому разсказу, въ нихъ исчезъ туманъ обольщенія, и они *услышали голосъ Господа Бога ходящаго въ раю* (Быт. 3, 8). Очевидно, они припомнили, что дерево познанія въ ихъ соображеніяхъ представлялось только *деревомъ познанія*, а на самомъ дѣлѣ оно—не только дерево познанія, но и кромѣ того еще *запрещенное Богомъ дерево*, такъ что, желая достигнуть божескаго вѣдѣнія, они думали достигнуть его путемъ преступленія Божіей заповѣди. Поэтому они сознали теперь, что они—преступники, и это сознаніе поразило ихъ чувствомъ ужаса. Въ силу ихъ глубокаго благоговѣнія предъ Богомъ, они не могли себѣ простить своего забвенія о данной имъ заповѣди, и въ силу ихъ глубокаго сознанія вины этого забвенія, они не могли просить себѣ прощенія у Бога. Поэтому для нихъ страшно было близкое присутствіе Бога, и они рѣшились убѣжать отъ лица Божія: *скрылся,* - говоритъ священный историкъ этой великой драмы,—*Адамъ и жена его отъ лица Господа Бога между деревьями рая* (Быт. 3, 8).

У насъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что несчастные преступники желали убѣжать не отъ суда, а именно только отъ лица Божія, потому что чувство Божія присутствія несомнѣнно должно было увеличивать собою ихъ душевную муку [1]). По чувству стыда передъ Богомъ за свое преступленіе, они естественно должны были желать теперь, чтобы всевѣдущій Богъ, зная объ ихъ преступленіи, оставилъ бы ихъ на произволъ судьбы, и они могли бы умереть, не испытавъ невыразимаго страданія отъ возможной встрѣчи ихъ съ Богомъ, предъ которымъ

[1]) Мысль св. Иринея ліонскаго, *Противъ ересей, кн. III, гл. 23, 5.*

они были виновны и съ которымъ ужъ болѣе не смѣли бесѣдовать. Но въ той чащѣ сада, куда они скрылись, Адамъ ясно услышалъ обращенный къ нему Божій вопросъ: *гдѣ ты?* Изъ этого вопроса можно было понять, что Богу нуженъ не рай, а только человѣкъ, и что, стало быть, не смотря на его паденіе, Богъ всетаки не измѣнилъ своего отношенія къ нему и не желаетъ его оставить. А между тѣмъ человѣкъ рѣзко измѣнился и, по своему душевному состоянію, рѣшительно не могъ находиться въ прежнихъ отношеніяхъ къ Богу. Поэтому, что же теперь было дѣлать ему, въ виду яснаго желанія Бога непремѣнно увидѣть его? Онъ не смѣлъ показаться Богу, и въ тоже самое время онъ не смѣлъ сказать Богу о своемъ преступленіи, и потому онъ рѣшился отвѣтить: *голосъ Твой я услышалъ въ раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся* (Быт. 3, 9—10). Конечно, Адамъ вполнѣ сознавалъ, что онъ—преступникъ, и стало быть—въ душѣ своей онъ прямо называлъ себя именемъ преступника, но сказать объ этомъ Богу для него было мучительно тяжело, и потому совершенно естественно, что онъ хотѣлъ избѣжать этой муки, и совершенно понятно, что въ своемъ отвѣтѣ Богу онъ не высказалъ той главной правды, подъ тяжестію которой онъ дѣйствительно погибалъ. Но Богъ ждалъ правды и потому новымъ вопросомъ: *не ѣлъ ли ты отъ дерева, съ котораго Я запретилъ тебѣ ѣсть?*—Онъ самъ помогъ человѣку вынести боль и стыдъ преступника отъ собственнаго разсказа его о своемъ преступленіи тому самому Святому, предъ которымъ онъ былъ виноватъ. Адамъ повѣдалъ Богу о своемъ преступленіи и разсказалъ, какъ оно совершилось: „жена, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ, и я ѣлъ“. И жена послѣдовала примѣру своего мужа, и также чистосердечно созналась, и разсказала, какъ именно случился съ ней грѣхъ: „змѣй обольстилъ меня, и я ѣла“ (Быт. 3, 11—13).

Этой короткой бесѣдой и ограничилось первое отношеніе людей къ Богу послѣ преступленія ими Божіей заповѣди. Самая характерная и самая замѣчательная черта этой бесѣды, несомнѣнно, заключается въ томъ, что люди не просили себѣ прощенія у Бога. Для нравственной характеристики первыхъ преступниковъ это обстоятельство

имѣетъ такое большое значеніе, что намъ непремѣнно слѣдуетъ его выяснить. Вѣдь люди вполнѣ откровенно признали передъ Богомъ фактъ совершившагося преступленія; и своею боязнію Бога, какъ и стремленіемъ убѣжать отъ Него, они явно показали, что сознаютъ и признаютъ себя виновными въ томъ, что Божія заповѣдь была ими нарушена; и они еще ранѣе знали, что вина этого нарушенія непремѣнно приведетъ ихъ къ смерти. Почему же въ такомъ случаѣ они не просили себѣ помилованія? Такое поведеніе съ ихъ стороны, разумѣется—*при полномъ сознаніи ими своей виновности,* возможно и необходимо лишь въ томъ единственномъ случаѣ, если они сами признавали свое преступленіе *совершенно неизвинительнымъ*. Въ этомъ случаѣ они не могли даже и думать о помилованіи, потому что самая мысль о помилованіи является очевиднымъ извиненіемъ вины. Вѣдь для того, чтобы, при сознаніи своего преступленія, они всетаки могли просить себѣ прощенія въ немъ, для этого безусловно необходимо, чтобы они размышляли такимъ образомъ, что какъ ни велико ихъ преступленіе, а всетаки оно еще не такъ велико, чтобы его невозможно было простить; такъ что если Богъ не проститъ имъ его, то это будетъ не потому, что ихъ преступленіе неизвинительно, а единственно лишь потому, что Богъ видимо—не такое существо, которое желаетъ и можетъ прощать. Слѣдовательно, для просьбы о помилованіи людямъ нужно было предварительно самимъ себя простить. И если бы только они сами простили себя, то несомнѣнно, что и предъ Богомъ они стали бы тогда оправдывать себя и стали бы умолять Его о прощеніи. А если на самомъ дѣлѣ этого не было, то значитъ—они не могли простить себѣ своего преступленія, и въ такомъ случаѣ весьма не трудно понять, чѣмъ собственно опредѣлялась для нихъ эта нравственная невозможность. Очевидно, они думали не о томъ, что они погибали, а только о томъ, что они—виновны предъ Богомъ, т. е., другими словами—они думали не о себѣ, а только о Богѣ; стало быть, они любили Бога больше себя, и потому-то именно они не могли простить себѣ своего преступленія [1]).

[1]) Относительно первой бесѣды съ Богомъ падшихъ людей съ давнихъ поръ существуетъ другое представленіе, что будто люди ста-

Имѣя въ виду библейскую исторію перваго паденія и принимая въ особенное вниманіе высокое нравственное настроеніе первыхъ преступниковъ, всякій естественно можетъ спросить: да чѣмъ же собственно они могли нанести безконечное оскорбленіе безпредѣльно-великому Богу? неужели только тѣмъ, что они нарушили Его заповѣдь? Но вѣдь Божія заповѣдь непосредственно имѣла въ виду не послушаніе человѣка Богу ради прославленія Божія имени, а нравственное воспитаніе человѣческой воли ради собственнаго благополучія людей. По библейской формулѣ заповѣди Богъ не сказалъ человѣку: не ѣшь отъ плодовъ запрещеннаго дерева, потому что иначе *Я накажу тебя смертію* за это; а Онъ сказалъ: не ѣшь отъ плодовъ запрещеннаго дерева, потому что иначе *ты умрешь*. Т. е. Богъ *не угрожалъ наказаніемъ* за нарушеніе Его заповѣди, а лишь заранѣе предупреждалъ человѣка о томъ, что *необходимо послѣдуетъ*, если данная ему заповѣдь будетъ нарушена ими. Стало быть, исполненіе заповѣди нужно было не Богу, а только людямъ въ интересахъ ихъ нравственнаго усовершенствованія, и стало быть—преступленіемъ заповѣди человѣкъ могъ только себя погубить, нанести же этимъ преступленіемъ безконечное оскорбленіе Богу онъ вовсе не могъ. Въ виду этого совершенно понятны тѣ рѣзкія возраженія, съ которыми неизбѣжно

рались извинить свое преступленіе, что мужъ обвинялъ жену, а жена—змѣя, и что косвенно, значитъ, они будто пытались возложить отвѣтственность за нарушеніе ими Божіей заповѣди на самого же Господа Бога. Мы не принимаемъ этого соображенія богословской прозорливости, потому что здѣсь, очевидно, переносится на первыхъ людей то нравственное уродство, которое стало возможнымъ и отчасти дѣйствительно стало существовать лишь среди ихъ потомковъ. Вѣдь библейскій текстъ ни единаго слова не говоритъ о томъ, что мужъ *обвинялъ* жену, и что жена *обвиняла* змѣя. Изъ библейскаго текста мы можемъ видѣть только, что и мужъ и жена безусловно правдиво разсказали Богу, какъ именно совершилось нарушеніе Его заповѣди. Если бы люди старались оправдываться, то безуспѣшность ихъ оправданія неизбѣжно бы вызвала съ ихъ стороны ропотъ озлобленія на Бога, а вѣдь на самомъ дѣлѣ этого не было. И если бы люди дѣйствительно старались извинить свое преступленіе, то было бы прямо немыслимо, чтобы при такомъ настроеніи ихъ Богъ далъ имъ свое первое обѣтованіе о спасеніи, когда они рѣшительно были недостойны его, а вѣдь это обѣтованіе на самомъ дѣлѣ было дано.

встрѣчается проповѣдь объ этомъ оскорбленіи и которыя совершенно несправедливо обращаются, къ сожалѣнію, и на библейскій разсказъ о паденіи людей. На самомъ дѣлѣ Библія рѣшительно ничего не говоритъ объ этомъ невозможномъ нанесеніи какой-то обиды Богу, и на основаніи библейскаго текста можно только осудить это недоброе измышленіе схоластическаго богословія. Каждый, разумѣется, можетъ понять, что безпредѣльное величіе Бога безусловно исключаетъ собою возможность въ Его жизни всякихъ аффектовъ. Человѣкъ можетъ быть равнодушнымъ къ Богу, и можетъ ненавидѣть Его, и можетъ даже желать оскорбить Его, но это желаніе только и можетъ быть *желаніемъ человѣка*, потому что Богъ можетъ увидѣть въ этомъ желаніи не оскорбленіе Себѣ, а лишь нравственное безобразіе того человѣка, который имѣетъ такія желанія, и явное безуміе того человѣка, который думаетъ оскорбить Великаго, когда Онъ безмѣрно выше всѣхъ, и слѣдовательно—никогда и никакъ Онъ не можетъ быть оскорбленъ никѣмъ [1]).

Но если преступленіемъ заповѣди человѣкъ дѣйствительно не обидѣлъ Бога, потому что не могъ онъ обидѣть Его, то что же онъ сдѣлалъ противнаго Богу и въ чемъ же собственно заключается его вина предъ Богомъ? По этому вопросу для насъ пока очевидно только одно, что человѣкъ уже былъ преступникомъ, когда онъ нарушилъ Божію заповѣдь, такъ что это нарушеніе было не началомъ грѣха, а только первымъ осуществленіемъ грѣховнаго настроенія въ человѣческой дѣятельности. Для насъ очевидно это потому, что первые люди, какъ намъ извѣстно, совершенно не имѣли враждебнаго чувства къ Богу, и если нарушили Его заповѣдь, то вовсе не изъ желанія противодѣйствовать волѣ Его. На самомъ дѣлѣ они желали только достигнуть божескаго вѣдѣнія о добромъ и зломъ,

---

[1]) Библія говоритъ иногда о Божіемъ *гнѣвѣ*, о Божіей *ярости* и о Божіемъ *мщеніи*. Эти выраженія, понятно, говорятъ не о внутреннихъ настроеніяхъ Бога, а лишь о нравственной оцѣнкѣ человѣческихъ поступковъ съ точки зрѣнія Божіихъ заповѣдей. Т. е. они собственно говорятъ о томъ, чего могли бы заслуживать люди, *если бы только* Богу угодно было судить ихъ судомъ человѣческимъ? Люди *тогда* несомнѣнно заслуживали бы только гнѣва и мщенія.

а въ этомъ желаніи съ ихъ стороны нѣтъ рѣшительно ничего преступнаго. Правда, они думали осуществить свое желаніе путемъ употребленія въ пищу запрещенныхъ плодовъ, и правда, что въ этомъ случаѣ они дѣйствительно нарушили Божію заповѣдь, но вѣдь всякое преступленіе, которое не является цѣлью человѣческой дѣятельности и совершается безъ всякаго намѣренія совершить его, не можетъ быть поставлено въ вину человѣку. А люди нарушили Божію заповѣдь именно безъ всякаго желанія и намѣренія непремѣнно нарушить ее. Слѣдовательно, это нарушеніе можетъ быть поставлено имъ въ вину только по какой-то особой причинѣ, т. е., не потому собственно, что они поѣли запрещенныхъ плодовъ, а потому, что, поѣвши плодовъ дерева познанія, они согрѣшили какимъ-то образомъ *независимо отъ того, что употребленіе этихъ плодовъ было запрещено имъ*. Поэтому, для опредѣленія дѣйствительной вины перваго паденія людей намъ, очевидно, слѣдуетъ прежде всего выяснить и опредѣлить, что́ именно такое случилось съ людьми, когда они нарушили Божію заповѣдь?

Мы знаемъ, что въ моментъ преступленія Божіей заповѣди люди имѣли неправильное представленіе о запрещенномъ деревѣ. Они думали, что плоды этого дерева имѣютъ особое магическое свойство давать познаніе о добромъ и зломъ. И мы знаемъ, что люди не ограничились только составленіемъ своего ложнаго мнѣнія о запрещенномъ деревѣ, но захотѣли и сами достигнуть желаннаго знанія именно этимъ путемъ, т. е., при помощи плодовъ запрещеннаго дерева. Они захотѣли, чтобы ихъ высокое положеніе въ мірѣ зависѣло не отъ свободнаго развитія ими своихъ духовныхъ силъ, а отъ физическаго питанія ихъ извѣстными плодами, значитъ—они въ сущности захотѣли того, чтобы ихъ жизнь и судьба опредѣлялась не ими самими, а внѣшними матеріальными причинами. И это свое желаніе они осуществили на самомъ дѣлѣ. Они дѣйствительно обратились къ помощи запрещеннаго дерева въ той именно полной увѣренности, что мнимо-волшебная сила его плодовъ, безъ всякой работы съ ихъ стороны, механически сдѣлаетъ ихъ болѣе совершенными. Въ этихъ разсчетахъ своихъ они, конечно грубо ошиблись, но фактъ исполненія ими своего намѣренія всетаки совер-

шился, и потому несомнѣнная ошибочность ихъ разсчетовъ ни въ малѣйшей степени не измѣняетъ собою дѣйствительнаго значенія и смысла ихъ рокового поступка: *своимъ суевѣрнымъ поступкомъ люди добровольно подчинили себя внѣшней природѣ и сами добровольно разрушили то міровое значеніе, которое они могли и должны были имѣть по духовной природѣ своей личности.* Въ качествѣ свободноразумныхъ дѣятелей, они могли находиться и дѣйствительно находились въ живомъ, непосредственномъ отношеніи къ божественному Духу, а въ качествѣ матеріальныхъ существъ они могли быть и дѣйствительно были естественными посредниками между Богомъ и матеріальнымъ міромъ; потому что матеріальный міръ, создававшій и поддерживавшій ихъ физическую природу, служилъ въ нихъ цѣлямъ духовнаго развитія и нравственнаго усовершенствованія, значитъ—онъ былъ участникомъ ихъ жизненнаго служенія Богу, и значитъ—онъ вступалъ черезъ нихъ въ живое общеніе съ Богомъ и одухотворялся въ нихъ. Теперь это положеніе люди уничтожили. Вмѣсто того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цѣли мірового бытія, они напротивъ сами обратились къ помощи міра, чтобы онъ своими механическими силами осуществилъ бы за нихъ ихъ предвѣчное назначеніе. Этимъ неразумнымъ поступкомъ они унизили себя до положенія простыхъ вещей міра и обезсмыслили все міровое существованіе. Вѣдь на самомъ дѣлѣ въ предѣлахъ матеріальнаго міра одни только люди являются дѣйствительными образами Бога, и въ одной только нравственной жизни людей слѣпой матеріальный міръ можетъ подчиняться разумному закону свободы и можетъ развивать безусловныя цѣнности духовнаго совершенства. А люди подчинили законъ свободы закону механической причинности и поставили свое духовное совершенство въ причинную зависимость отъ употребленія какихъ-то плодовъ. Ясное дѣло, что они извратили нормальный порядокъ мірового существованія, и ясное дѣло, что, въ силу этого извращенія, міръ долженъ былъ оказаться напраснымъ твореніемъ Бога.

Отсюда становится совершенно понятнымъ, въ чемъ именно заключалось первое преступленіе людей. Оно заключалось въ томъ, что суевѣрнымъ употребленіемъ въ пищу

древесныхъ плодовъ люди разрушили истину божественной идеи бытія и сдѣлали совершенно безцѣльнымъ какъ свое личное существованіе, такъ и существованіе всей матеріальной природы. Стало быть, для сущности перваго преступленія главное значеніе имѣетъ не то, что люди поѣли *запрещенныхъ* плодовъ, а то, что они *суевѣрно* поѣли древесныхъ плодовъ съ цѣлію сдѣлаться черезъ это болѣе совершенными. Они одинаково были бы преступниками и именно такими же преступниками, какими они сдѣлались, если бы и не преступили Божію заповѣдь, а употребили съ указанной цѣлію какой нибудь другой матеріальный предметъ, если бы напр. ради пріобрѣтенія высшаго знанія они вздумали бы смачивать свои головы водой изъ Ефрата, или носить на своихъ головахъ какія нибудь райскія вѣтки. Но сами по себѣ они, вѣроятно, никогда бы не создали суевѣрнаго отношенія къ матеріальнымъ вещамъ. Это отношеніе у нихъ явилось только подъ вліяніемъ обольщенія со стороны діавола, діаволу же было необходимо искушать ихъ не какимъ нибудь другимъ матеріальнымъ предметомъ, а именно только деревомъ познанія добра и зла, потому что онъ, несомнѣнно, имѣлъ въ виду сдѣлать ихъ не суевѣрами, а намѣренными преступниками Божіей заповѣди ради намѣреннаго противленія Богу по чувству враждебнаго отношенія къ Нему. Поэтому совершенно понятно, что люди создали суевѣрное отношеніе именно къ дереву познанія добра и зла, и отсюда совершенно понятно, почему именно первое преступленіе людей оказалось *вмѣстѣ съ тѣмъ* и преступленіемъ Божіей заповѣди, и отсюда наконецъ совершенно понятно, почему именно преступленіе Божіей заповѣди, хотя люди и не имѣли намѣренія преступить ее, было однако несомнѣннымъ преступленіемъ людей.

Обольщенные ложнымъ представленіемъ о запрещенномъ деревѣ, люди извратили нормальное взаимоотношеніе міра и личности и заняли въ мірѣ совсѣмъ не то положеніе, въ которомъ они дѣйствительно были поставлены Богомъ. Это нарушеніе божественнаго міропорядка естественно должно было повлечь за собой ихъ неизбѣжную гибель. Но такъ какъ, по всѣмъ обстоятельствамъ дѣла, это преступленіе было только несчастной ошибкой

съ ихъ стороны, потому что они сами же испугались своего преступленія, и сами же осудили его, какъ неизвинительное, то глубоко понятно великое сообщеніе библейской исторіи, что Богъ не оставилъ преступныхъ людей и не измѣнилъ своего отношенія къ нимъ. Великій въ силѣ и безконечный въ любви, Онъ тотчасъ же явился на помощь людямъ, какъ только они сознали свое преступленіе. Это сознаніе ясно показывало, что по отношенію къ людямъ діаволъ не достигъ своей цѣли, что падшіе люди, хотя и оказались недостойными Бога, однако они всетаки Ему только одному хотѣли принадлежать, и Его только одного они признавали, какъ превѣчнаго Владыку бытія. Отсюда естественно конечно должна была возникнуть печальная исторія человѣческихъ страданій, и всевѣдущій Богъ предвидѣлъ эту исторію: Онъ видѣлъ, что въ лицѣ своего могущественнаго искусителя люди пріобрѣли себѣ непримиримаго врага, и что этотъ врагъ ихъ теперь ужъ не успокоится до тѣхъ поръ, пока не истребитъ въ нихъ послѣднюю искру ихъ благоговѣйной любви къ Богу; и въ тоже самое время Онъ видѣлъ, что падшіе люди способны къ добру и желаютъ быть добрыми, и что, поэтому, тѣ изъ нихъ, которые не пожелаютъ сдѣлаться врагами Бога, будутъ глубоко страдать за свою любовь къ добру и страдать совершенно напрасно: и вотъ Онъ благоволилъ заранѣе предупредить людей о той нравственной борьбѣ, которая неминуемо ожидаетъ ихъ: *вражду положу*—сказалъ Онъ змѣю,—*между тобою и между женою и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ ея* (Быт. 3, 15). Это не значитъ, разумѣется, что Богъ захотѣлъ *создать* вражду между царствомъ добра и царствомъ зла. Такая вражда ужъ явилась, и создавать ее было нечего. Божіе слово, очевидно, говоритъ только о предметѣ вражды, что самъ Богъ именно составитъ предметъ вражды между добрыми людьми и злыми духами, что люди станутъ бороться за свою принадлежность Богу, а падшіе духи—за уничтоженіе Божіей власти надъ людьми. Слѣдовательно, Божія рѣчь змѣю заключаетъ въ себѣ прямое утвержденіе, что, не смотря на паденіе людей, Богъ всетаки признаетъ ихъ своими людьми и дѣлаетъ ихъ въ мірѣ преступленія своими поборниками.

Библія не указываетъ намъ, что̀ именно почувствовали несчастные преступники, когда они услышали ясную Божію волю, что они остаются *Его* людьми. А между тѣмъ божественная любовь еще не ограничилась этимъ снисхожденіемъ къ людямъ, она также проявилась и положительной заботливостію о нихъ. Вмѣстѣ съ благожелательнымъ предупрежденіемъ людей, что имъ непремѣнно придется бороться за Него, Богъ явилъ имъ и богатый источникъ нравственныхъ силъ для борьбы. Онъ далъ людямъ положительную надежду, что ихъ борьба со зломъ будетъ не безконечной, потому что у нихъ явится такой Потомокъ, который сокрушитъ гордую голову змѣя. Когда это будетъ и какъ это будетъ,—Богъ не сказалъ; но, чтобы люди не составили себѣ какой нибудь ложной мысли о будущемъ пораженіи зла, Онъ заранѣе предупредилъ ихъ, что сами они не увидятъ этого событія, что напротивъ ихъ постигнутъ теперь труды и болѣзни, и они должны будутъ возвратиться въ землю, изъ которой взяты (Быт. 3, 16—19). Этимъ предупрежденіемъ своимъ Онъ предохранялъ людей отъ возможныхъ обольщеній и разочарованій и вмѣстѣ съ тѣмъ укрѣплялъ ихъ на мужественную борьбу со зломъ. Послѣ этого предупрежденія люди не могли соблазняться разными бѣдствіями жизни, и даже въ самую тяжелую минуту страданій они не могли усумниться и не могли подумать о Богѣ, что будто Онъ измѣнилъ своему вѣчному слову и отказался отъ нихъ. Богъ сказалъ имъ все, чему надлежитъ быть и что̀ дѣйствительно будетъ, и ужъ не предвѣдѣніе Бога, конечно, было причиной того, что надъ ними прежде всего стало оправдываться именно Божіе предупрежденіе объ ихъ страданіяхъ.

Люди сами поставили себя въ зависимость отъ внѣшняго міра, и потому совершенно естественно, что они оказались именно въ такомъ положеніи, въ какое они сами и добровольно поставили себя. Они прежде всего увидѣли, что и рай и дерево жизни въ дѣйствительности принадлежатъ не землѣ самой по себѣ, а лишь тому порядку жизни на землѣ, который изначала былъ установленъ Богомъ; такъ что при томъ порядкѣ жизни, который они сами ввели своимъ суевѣрнымъ поступкомъ, ни рая ни дерева жизни болѣе ужъ не было на землѣ. Вслѣдствіе этого они уви-

дѣли, что дѣйствительная зависимость отъ міра является совсѣмъ не такой, въ которой они желали бы находиться. На самомъ дѣлѣ эта зависимость требовала отъ нихъ много тяжелаго и упорнаго труда на одно только добываніе хлѣба и доставляла имъ много мучительной скорби изъ за одной только напрасной потери труда. Они узнали, что можно посѣять хлѣбъ, а выростутъ лишь „терніе и волчцы"; они узнали и трудъ, и печаль и болѣзнь, и наконецъ имъ пришлось испытать послѣднее выраженіе ихъ зависимости отъ міра—возвратиться въ землю, изъ которой они были нѣкогда взяты. Какъ существа физическія, они всегда, разумѣется, подчинялись физическому закону жизни и всегда, стало быть, жили только разрушеніемъ физической основы жизни [1]). Но до времени своего паденія они имѣли въ своемъ распоряженіи благодатное дерево жизни, при помощи котораго имъ не трудно было возстановлять запасы физической энергіи, и потому они могли наблюдать явленіе смерти только въ окружающей ихъ природѣ, а сами они могли бы вѣчно существовать [2]). Послѣ же ихъ паденія эта

---

[1]) Физическій законъ жизни весьма точно выражается извѣстнымъ афоризмомъ Клода Бернара: *la vie est la mort*—*жизнь есть смерть*. Каждое физическое движеніе и каждое душевное состояніе, какъ размышленіе, волненіе, стремленіе, словомъ—*всякое проявленіе жизни* всегда и неизбѣжно влечетъ за собою извѣстную трату физической энергіи, и стало быть, всегда и неизбѣжно влечетъ за собою необходимое разрушеніе живого организма. При ограниченномъ кругѣ явленій жизни это разрушеніе, конечно, можетъ быть весьма незначительнымъ и можетъ скоро возстановляться, такъ что какое нибудь гигантское дерево, напримѣръ, весьма легко можетъ просуществовать многіе десятки вѣковъ. Но чѣмъ шире и разнообразнѣе кругъ явленій жизни тѣмъ значительнѣе, понятно, должны быть и траты физической энергіи и тѣмъ, стало быть, труднѣе для организма возмѣщать эти траты. Поэтому, при огромномъ богатствѣ и разнообразіи человѣческой жизни, даже при самыхъ благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, смерть всетаки неизбѣжно должна наступать отъ истощенія силъ, потому что процессомъ жизни поглощается гораздо больше силъ, чѣмъ сколько организмъ въ состояніи ихъ выработать. Собственно говоря, человѣкъ ежесекундно умираетъ, и смерть, по самой природѣ физической жизни, является не прекращеніемъ жизни, а только послѣднимъ моментомъ ея.

[2]) Froschammer, *Mysterium Magnum d. Daseins. S. 32:* „въ области современнаго естествовѣдѣнія едва ли еще можетъ быть какое нибудь

возможность безсмертія для нихъ перестала существовать. Они подчинили свою душевную жизнь физическому закону механической причинности и, значитъ, ввели свой духъ въ общую цѣпь міровыхъ вещей. Вслѣдствіе же этого, они естественно могли теперь жить лишь тою жизнію, которая возможна и существуетъ по собственной природѣ физическаго міра, а при этихъ условіяхъ смерть является неизбѣжной. Значитъ, смерть не откуда нибудь совнѣ пришла къ людямъ, *въ качествѣ, напримѣръ, Божіей кары за грѣхъ*; она пришла къ нимъ сама собою, *какъ естественное и необходимое слѣдствіе* того преступленія, которое совершили люди. На самомъ дѣлѣ того міра, въ которомъ люди пожелали жить и въ который они дѣйствительно вступили фактомъ своего преступленія, Богъ не создавалъ и не хотѣлъ создавать, и всѣ явленія, которыя существуютъ въ этомъ мірѣ, какъ *въ мірѣ преступленія*, существуютъ не по творческой волѣ Бога, а только по механическимъ силамъ физической природы. Тотъ же міръ, который дѣйствительно былъ созданъ Богомъ, человѣкъ уничтожилъ своимъ преступленіемъ.

4. Матеріальная природа, конечно, не измѣнилась отъ того, что люди не устояли въ истинѣ своего назначенія.

сомнѣніе въ томъ, что страданія, болѣзни и смерть существовали на землѣ до появленія человѣка". На этомъ основаніи Фрошаммеръ усматриваетъ ошибку въ извѣстномъ утвержденіи ап. Павла, что „однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ, и грѣхомъ смерть" (Рим. 5, 12), и изъ этой мнимой ошибки выводитъ самое рѣшительное заключеніе, что откровеніе представляетъ собою лишь продуктъ спекулятивной работы ума. Но библейское ученіе рѣшительно не указываетъ даже и отдаленнаго намека на то, что будто не только человѣкъ, но и все вообще животное царство на землѣ имѣло возможность безконечнаго существованія. Такое безсмертіе было бы явно бозсмысленно, потому что животныя только живутъ, а не совершенствуются, т. е. они совсѣмъ не создаютъ такихъ цѣнностей, на развитіе которыхъ имъ не хватило бы временнаго существованія. Поэтому они *не нуждаются* въ безсмертіи, и поэтому прямо не мыслимо, чтобы оно когда нибудь принадлежало имъ. По выраженію одной неканонической книги, „Богъ смерти не сотворилъ", *но только по отношенію къ человѣку*, потому что Онъ только его одного „сдѣлалъ образомъ вѣчнаго бытія Своего" (Прем. Сол. 1, 13; 2, 23). Человѣкъ, однако, подчинился смерти, и апостолъ объясняетъ намъ, какъ именно возникло это подчиненіе, и какъ „смерть перешла *во всѣхъ человѣковъ*".

Библія намъ говоритъ только, что, въ силу паденія людей, *все твореніе* (πᾶσα ἡ κτίσις) подчинилось *суетѣ* (Рим. 8, 20, ματαιότητι, т. е. напрасному, безцѣльному существованію= безсмыслію), т. е. потеряло разумную цѣль своего бытія, перестало соотвѣтствовать разумному основанію бытія. Въ содержаніи же своемъ міръ несомнѣнно остался такимъ же, какимъ онъ былъ и до паденія человѣка; и онъ несомнѣнно управляется тѣми же законами, которые изначала принадлежатъ его природѣ, какъ дѣятельныя силы творческой божественной воли. Измѣнился собственно одинъ только человѣкъ, но и онъ измѣнился не въ существѣ своей природы, а только въ соотношеніи ея элементовъ. Онъ не потерялъ ни ума, ни чувства, ни свободной воли своей, и сохранилъ ту же самую физическую организацію, съ которой осуществила его въ бытіи премудрая Божія воля. И тѣмъ не менѣе онъ всетаки дѣйствительно сталъ совсѣмъ другимъ человѣкомъ, потому что его паденіе осуществило въ немъ то роковое противорѣчіе тѣла и духа, которое, какъ *наличный законъ его грѣховной природы*, подчинило его *физическому закону грѣха* (Рим. 7, 18—23 8. 5—8. Гал. 5, 17), и одновременно поставило его въ ненормальное отношеніе и къ Богу, и къ міру.

Грѣховность уничтожила въ человѣкѣ то высокое душевное настроеніе, которое наполняло его жизнь яснымъ видѣніемъ Бога и исключало для него возможность быть недовольнымъ природой. Для грѣховнаго человѣка, напротивъ, было тяжело чувствовать Божію близость, и вслѣдствіе этого многія явленія природы, которыя прежде восхищали его чувствомъ религіознаго восторга, теперь стали вызывать въ немъ чувство религіознаго страха, и онъ естественно долженъ былъ избѣгать того, чего прежде искалъ и желалъ,—избѣгать возможности встрѣтиться съ Богомъ въ природѣ. А между тѣмъ другое, *не-религіозное*, созерцаніе природы могло быть только созерцаніемъ его собственнаго положенія въ природѣ, т. е., созерцаніемъ той подлинной зависимости отъ нея, которой онъ прежде не замѣчалъ и не зналъ. Поэтому, такое созерцаніе природы естественно должно было вызывать въ немъ новое чувство страха,—именно страха физическаго, потому что многія явленія природы теперь ужъ необходимо оказывались для

него непріятными или вредными, и вслѣдствіе этого онъ естественно долженъ былъ избѣгать этихъ явленій и избѣгать даже возможности встрѣтиться съ ними. При такихъ обстоятельствахъ, очевидно, у него сами собой возникали двѣ разныхъ задачи жизни. Ему нужно было сдѣлать фактъ своего паденія *единственнымъ* въ его жизни, т. е., *не смотря на всѣ неизбѣжныя послѣдствія этого факта*, ему нужно было установить такое отношеніе къ Богу, которое вполнѣ бы соотвѣтствовало Божію признанію человѣка за поборника правды и добра на землѣ. И въ тоже самое время, *въ виду неизбѣжныхъ послѣдствій паденія*, ему необходимо было обезопасить себя, т. е., необходимо было установить такое отношеніе къ природѣ, при которомъ никакія непредвидѣнныя случайности не могли бы нарушать его мирный покой и тѣмъ болѣе не могли бы угрожать его существованію на землѣ. Но соединить такія задачи, изъ которыхъ одна обязательно требуетъ отъ человѣка не смотрѣть на то, что по другой ему необходимо имѣть въ виду, значитъ—неизбѣжно вызвать въ человѣческой жизни роковую коллизію обязанности и необходимости.

Съ точки зрѣнія своего назначенія въ мірѣ. человѣкъ. конечно, обязанъ видѣть въ себѣ только свободнаго носителя разумнаго духа, а потому онъ обязанъ такъ неуклонно слѣдовать своей нравственной цѣли, чтобы никакія болѣзни его смертнаго тѣла и даже прямая опасность неминуемой смерти не могли бы подавлять собою его нравственной личности. Но если бы онъ дѣйствительно переставъ существовать, то все равно, понятно, исполнять его назначеніе въ мірѣ тогда было бы некому, и значитъ—его погибель на самомъ дѣлѣ могла бы подтверждать собою не истину божественнаго творчества, а лишь несомнѣнное безсмысліе мірового существованія. Поэтому, нисколько не отвергая религіозной основы жизни, человѣкъ можетъ, однако, *оправдывать* всѣ свои заботы о сохраненіи своей жизни и даже можетъ положительно утверждать эти заботы, какъ одну изъ своихъ нравственныхъ обязанностей. Между тѣмъ, эта мнимая обязанность въ дѣйствительности выходитъ не изъ религіознаго самоопредѣленія человѣка, а лишь изъ познанія имъ своей необходимой зависимости отъ

міра, и потому она фактически опредѣляетъ собою такую внѣшнюю дѣятельность человѣка, которая не имѣетъ рѣшительно никакого отношенія къ его нравственному сознанію и совсѣмъ даже не можетъ подлежать какой либо нравственной оцѣнкѣ. Въ видахъ охраненія своей жизни, напримѣръ, человѣкъ можетъ убивать нападающихъ на него хищныхъ звѣрей, и можетъ вообще истреблять всѣхъ опасныхъ для него хищныхъ животныхъ, и даже можетъ истреблять всѣхъ и всякихъ животныхъ, хотя бы они только косвенно могли наносить ему вредъ, уничтожая, напримѣръ, засѣянное имъ поле и угрожая ему будущимъ голодомъ. И въ тѣхъ же самыхъ видахъ сохраненія своей жизни человѣкъ можетъ нуждаться въ рабочей силѣ животныхъ или въ шерсти ихъ, или въ молокѣ и мясѣ ихъ, и вслѣдствіе этого онъ можетъ не только приручать полезныхъ ему разныхъ животныхъ, но и прямо порабощать ихъ себѣ до самовластнаго распоряженія ихъ жизнію и смертію. Можно ли сказать объ этой дѣятельности человѣка, что она составляетъ исполненіе его *нравственной обязанности* по отношенію къ себѣ самому? Всякому ясно, что нѣтъ. Всякому понятно, что истреблять животныхъ и порабощать ихъ себѣ человѣкъ не обязанъ, а только вынужденъ къ этому силою обстоятельствъ, и потому вся эта культурная дѣятельность его лежитъ внѣ сферы даннаго ему назначенія и характеризуетъ собою только ненормальное положеніе *человѣка-вещи*. Вѣдь при этой дѣятельности нѣтъ и не можетъ быть мѣста для религіознаго созерцанія природы и для нравственнаго отношенія къ ней. На самомъ дѣлѣ, вмѣсто созерцанія великаго и совершеннаго Божія творенія, здѣсь явно выступаетъ опытно-разумное познаніе міра, какъ источника благопріятныхъ или враждебныхъ человѣку явленій, какъ суммы полезныхъ или вредныхъ ему вещей; и поэтому, вмѣсто нравственнаго отношенія къ природѣ въ нарочитомъ созданіи наилучшихъ условій для творческаго проявленія ея силъ, здѣсь открыто является животно-эгоистическое и утилитарно-практическое отношеніе къ ней въ стремленіи овладѣть ею и пересоздать ее примѣнительно къ велѣніямъ физической нужды. Слѣдовательно, давать этой дѣятельности религіозную санкцію было бы явной ошибкой, но въ тоже самое время и отрицать эту дѣятельность во

имя религіозной основы жизни, очевидно, было бы не меньшей ошибкой, потому что она существуетъ не по желанію человѣка отрицать истину религіознаго міровоззрѣнія, а исключительно только по желанію его сохранить свою жизнь и избѣжать невольныхъ страданій жизни.

Ясное дѣло, что послѣ паденія людей, когда именно существенно измѣнилось ихъ положеніе въ мірѣ, они ужъ не могли возстановить въ себѣ нормальнаго соотношенія *вещи и личности;* потому что прямые интересы ихъ существованія неотразимо ставили предъ ними чисто физическія цѣли жизни и неизбѣжно подчиняли ихъ дѣятельность чисто животному закону борьбы за существованіе. При такихъ обстоятельствахъ, для полнаго согласованія жизни съ истиной религіозно-нравственнаго сознанія, людямъ, очевидно, слѣдовало бы размышлять такимъ образомъ, что для нихъ лучше не существовать, чѣмъ существовать, лишь бы только во всемъ, что̀ окружаетъ ихъ, они видѣли разумную Божію силу и во всемъ, что̀ случается съ ними, они видѣли святую Божію волю. Но, имѣя въ виду свою неизбѣжную участь, они по необходимости должны были думать, что религіозно-нравственное отношеніе къ природѣ *для нихъ* совершенно не имѣетъ никакого значенія, потому что всякое развитіе жизни для нихъ можетъ имѣть только одинъ конецъ,—они умрутъ, и всякая ихъ дѣятельность будетъ окончена. Поэтому совершенно сстественно, что нравственная личность, умѣвшая прежде подчинять себѣ животную особь ради духовно-совершенной жизни, не могла уже болѣе подчинять ее себѣ, когда этимъ подчиненіемъ требовалось совершенное уничтоженіе человѣка. А въ силу этого совершенно естественно, что люди должны были оказаться въ кругу противорѣчій жизни; потому что, вынужденные жить по закону физическихъ потребностей, они всетаки должны были судить свою жизнь по нравственному закону духовнаго совершенства. Вслѣдствіе же этого они одновременно должны были и осуждать, и оправдывать себя,—осуждать себя за всякій поступокъ, который противорѣчилъ истинѣ ихъ предвѣчнаго назначенія, и оправдывать себя въ каждомъ поступкѣ, который вполнѣ соотвѣтствовалъ ихъ дѣйствительному положенію въ мірѣ.

Мы не знаемъ, какъ именно переживалось это противорѣчіе въ мысли и жизни первыхъ преступниковъ. Но библейская исторія человѣчества во всякомъ случаѣ не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что люди довольно скоро узнали о рѣшительной невозможности для нихъ освободиться отъ этого противорѣчія, и что эта невозможность довольно скоро опредѣлила собою человѣческую жизнь, какъ исторію вольнаго и невольнаго пребыванія человѣка во тьмѣ заблужденій. По сообщенію книги Бытія 3,22—23, въ жизни перваго человѣка было такое событіе, что о немъ „сказалъ Господь Богъ: вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ, зная добро и зло; и теперь какъ бы не простеръ онъ руки своей, и *не взялъ бы также отъ дерева жизни и не вкусилъ бы, и не сталъ бы жить вѣчно.* И выслалъ его Господь Богъ изъ сада Едемскаго, *чтобы воздѣлывать землю,* изъ которой онъ взятъ". Это событіе, *по библейскому контексту*, совсѣмъ не связано съ такъ называемымъ Божіимъ судомъ надъ людьми. Послѣ библейскаго сообщенія о признаніи людей за поборниковъ добра на землѣ, и о данномъ имъ обѣщаніи относительно будущей побѣды надъ зломъ, и о предупрежденіи ихъ относительно трудовъ, болѣзней и смерти, слѣдуетъ библейская замѣтка о новыхъ отношеніяхъ мужа и жены (Быт. 3, 20), и затѣмъ еще вторая библейская замѣтка объ одномъ замѣчательномъ событіи въ ихъ новой жизни, что именно *сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожаныя, и одѣлъ ихъ* (ст. 21). Значитъ, люди успѣли ужъ нѣкоторое время прожить въ новыхъ условіяхъ жизни, и во всякомъ случаѣ они ужъ успѣли увидѣть нужду, ради сохраненія своей жизни, предавать смерти ни въ чемъ неповинныхъ предъ ними животныхъ. И вдругъ, послѣ этого они были изгнаны изъ Едемскаго сада. Вполнѣ естественно поставить вопросъ: чѣмъ было вызвано это изгнаніе? ужъ не желаніемъ ли Бога наказать людей за преступленіе Его заповѣди? Библейскій текстъ, въ подчеркнутыхъ нами выраженіяхъ, вполнѣ ясно отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. Очевидное дѣло, что люди готовы были забыть, что едемскій садъ только *былъ* для нихъ раемъ, а самъ по себѣ онъ—вовсе не рай, и что, поэтому, хотя дерево жизни и продолжало еще расти въ этомъ саду,

однако оно ужъ не могло болѣе предохранять ихъ отъ смерти; и въ силу того, что они готовы были забыть объ этомъ обстоятельствѣ, они готовы были повторить свое преступленіе, т. е. готовы были суевѣрно поѣсть плодовъ дерева жизни, чтобы пріобрѣсти себѣ вѣчную жизнь и такимъ образомъ избавить себя отъ печальной необходимости непремѣнно бороться съ природой за свое существованіе. Въ предупрежденіе этого преступленія Богъ и выслалъ ихъ изъ едемскаго сада и страхомъ видѣнія херувима съ пламеннымъ мечемъ заставилъ ихъ держаться вдали отъ бывшаго дерева жизни (Быт. 3, 24). Ясное дѣло, что противорѣчіе сознанія и жизни глубоко тяготило еще первыхъ людей, и они несомнѣнно желали бы разрѣшить это противорѣчіе въ пользу нравственнаго отношенія къ природѣ, но для осуществленія этого желанія не въ состояніи были придумать никакого другого средства, кромѣ неудавшейся попытки новаго преступленія. Относительно же потомковъ Адама и Евы библейскія свѣдѣнія прямо указываютъ, что явное несоотвѣтствіе между истиной религіозно-нравственнаго сознанія и дѣйствительностію наличнаго положенія людей послѣдовательно привело къ совершенному подавленію въ людяхъ нравственной личности.

Конечно, дѣти Адама и Евы были нисколько невиновны въ преступленіи своихъ родителей, но такъ какъ они родились въ мірѣ преступленія, то имъ естественно пришлось жить тою самою жизнію, которая существуетъ лишь по собственнымъ законамъ матеріальнаго міра, т. е., опредѣляется только физической природой жизни. Вслѣдствіе же этого они съ перваго дня своего рожденія должны были почувствовать на себѣ тяжелое бремя физической нужды, и съ первымъ же пробужденіемъ въ нихъ сознательнаго мышленія они должны были узнать роковую необходимость во что бы то ни стало бороться съ нуждой. Уступая же силѣ этой необходимости, старшій сынъ Адама совсѣмъ отвергъ міровую цѣль человѣка и подчинилъ всѣ свои отношенія къ природѣ и къ Богу однимъ только матеріальныхъ интересамъ своей борьбы съ нуждой. По библейскому сообщенію о первомъ братоубійствѣ (Быт. 4,3—8), единственнымъ основаніемъ этого преступленія

послужило, какъ извѣстно, неодинаковое отношеніе Бога къ жертвоприношеніямъ Каина и Авеля. По какимъ-то признакамъ, о которыхъ Библія не упоминаетъ, братья догадались, что жертва Авеля была принята Богомъ, а жертва Каина была отвергнута, и вслѣдствіе этого „Каинъ сильно огорчился, и поникло лице его". У него просто явилось чувство ненависти къ брату. Въ теченіе нѣкотораго времени онъ, видимо, пытался еще бороться съ этимъ чувствомъ, но такъ какъ религіозно-нравственные мотивы въ немъ были гораздо слабѣе животно-эгоистическихъ влеченій, то, очутившись въ полѣ наединѣ съ своимъ братомъ, онъ въ концѣ концевъ всетаки не удержался отъ злого поступка,—„возсталъ на Авеля, брата своего, и убилъ его". Это преступленіе ясно показываетъ, что Каинъ огорчился собственно не тѣмъ, что его даръ былъ отвергнутъ Богомъ, а лишь тѣмъ, что одновременно былъ принятъ даръ его брата. Стало быть, то обстоятельство, что онъ оказался недостойнымъ Бога, его нисколько не смущало и, стало быть, онъ приносилъ свою жертву Богу не какъ чистый даръ своего благоговѣйнаго преклоненія предъ Нимъ, а какъ воображаемую взятку, за которую онъ надѣялся получить себѣ особую милость отъ Бога. Иначе его *огорченіе*, несомнѣнно, выразилось бы только въ сознаніи имъ своего духовнаго несовершенства, и потому, вмѣсто ненависти къ своему брату, онъ бы увидѣлъ въ немъ только примѣръ, которому слѣдуетъ подражать. Если же на самомъ дѣлѣ Авель, вопреки своему желанію, явился для Каина ненавистнымъ соперникомъ, то ясное дѣло, что Каинъ могъ усматривать это соперничество не въ стремленіи своего брата къ нравственному усовершенствованію жизни и не въ желаніи его быть дѣйствительно достойнымъ Бога, а лишь въ тѣхъ послѣдствіяхъ Божія снисхожденія къ Авелю, которыми могъ бы воспользоваться и самъ Каинъ, если бы только не существовало на свѣтѣ Авеля. Вѣдь своимъ нравственнымъ достоинствомъ, конечно, могъ пользоваться только Авель и больше его никто. Значитъ, въ этомъ отношеніи для Каина было совершенно безразлично, владѣлъ или не владѣлъ Авель какимъ нибудь духовнымъ богатствомъ. А вотъ если бы случилось, что Богъ сталъ бы помогать ему, и

онъ сдѣлался бы богатымъ матеріальными благами, то это—совсѣмъ другое дѣло, потому что и помощію Бога, и матеріальными благами могъ бы воспользоваться и Каинъ. Въ виду этого, ожидая будущихъ матеріальныхъ успѣховъ своего брата, онъ и возненавидѣлъ его и, можетъ быть, въ виду дѣйствительныхъ успѣховъ Авеля убилъ его. Онъ убилъ человѣка, который такъ же нуждался въ Божіей помощи, какъ и онъ,и которому, поэтому, Богъ могъ бы оказывать свою сильную помощь какъ будто *въ мнимый ущербъ ему;* онъ устранилъ претендента на Божію помощь, чтобы самому оказаться единственнымъ претендентомъ на нее.

Очевидно, религіозныя воззрѣнія Каина были такъ далеки отъ истины, что одно только рѣшительное порабощеніе духа матеріальными интересами жизни можетъ до нѣкоторой степени объяснять эти воззрѣнія въ первомъ сынѣ Адама. Между тѣмъ, эти воззрѣнія для естественнаго человѣческаго мышленія были типическими, потому что въ зависимости отъ дѣйствительнаго положенія человѣка въ природѣ, какъ одной изъ вещей природы, *необходимое* содержаніе человѣческаго міровоззрѣнія, очевидно, можетъ создаваться только мышленіемъ *необходимыхъ* отношеній человѣка къ міровому бытію, міръ же этихъ необходимыхъ отношеній въ дѣйствительности ограничивается только міромъ матеріальнаго бытія. Вслѣдствіе этого вся сущность человѣческаго міровоззрѣнія совершенно естественно можетъ сводиться только къ одному простому соображенію: въ виду того, что съ природой необходимо бороться, ее непремѣнно слѣдуетъ побѣдить. А для того, чтобы дѣйствительно можно было побѣдить ее, необходимо достовѣрно узнать, что именно существуетъ въ мірѣ, и какъ именно легче всего и вѣрнѣе всего можно сдѣлать все существующее полезнымъ имѣніемъ человѣка. Стало быть, религіозное отношеніе къ Богу можетъ даже совсѣмъ не входить въ сферу ограниченнаго міровоззрѣнія человѣка—вещи; и мы можемъ прямо сказать, что если бы только Каинъ съумѣлъ вычислить и имѣлъ бы въ своемъ распоряженіи всѣ элементы для рѣшенія своей практической задачи, то онъ навѣрное сталъ бы думать о Богѣ, какъ объ очень далекомъ существѣ, въ ко-

торомъ онъ совсѣмъ не нуждается и къ Которому, поэтому, онъ можетъ совсѣмъ не имѣть никакого отношенія. Но дѣло все въ томъ, что безпомощное невѣжество, безсильное создать идею Бога, имѣетъ однако достаточную силу для того, чтобы заставить человѣка молиться Богу, а потому религіей въ дѣйствительности не только *необходимо выражается* нравственное міровоззрѣніе человѣческой личности, но *можетъ выражаться* и разсудочно-утилитарное міровоззрѣніе человѣка—вещи. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ только религія, конечно, перестаетъ быть дѣйствительнымъ выраженіемъ подлинной истины бытія и становится простымъ измышленіемъ человѣческаго невѣжества, потому что въ этомъ случаѣ она, очевидно, вводится человѣкомъ не по сознанію имъ своей истинной цѣли и истиннаго суда надъ собой, а лишь по желанію его воспользоваться Божіей силой въ качествѣ могущественнаго средства для достиженія чисто физическихъ цѣлей жизни. Каинъ и создалъ религіозное отношеніе къ Богу именно въ значеніи этого средства, и вслѣдствіе этого онъ ужъ не просто лишь *палъ* на пути къ своей истинной цѣли, но онъ положилъ начало совершенному *отпаденію* отъ Бога.

Само собою понятно, что въ то отдаленное время, когда еще только закладывались первыя основанія культуры, каждый шагъ человѣка въ его освободительной борьбѣ съ природой несомнѣнно стоилъ ему огромныхъ усилій, и потому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что каждый значительный успѣхъ свой въ этой области человѣкъ наивно превозносилъ до размѣровъ *чуда*, т. е., произведенія силы божественной. Однако такія чудеса на самомъ дѣлѣ приписывались Богу только до тѣхъ поръ, пока человѣкъ сознавалъ себя слабымъ и безпомощнымъ. Когда же онъ почувствовалъ себя достаточно обезпеченнымъ и могъ не только бороться за жизнь, но и наслаждаться жизнію, всякіе матеріальные успѣхи явились для него особаго рода подмостками, на которыя онъ могъ забираться лишь для самодовольнаго возвышенія себя самого. Такъ, напримѣръ, Каинъ нуждался въ Богѣ и желалъ почитать Его, потому что безъ особаго содѣйствія Его всемогущей силы онъ не надѣялся даже на простое сохра-

неніе своей жизни (Быт. 4, 13-14). Одинъ же изъ его ближайшихъ потомковъ, довольный своимъ богатствомъ и сильный изобрѣтеніемъ металлическихъ орудій изъ мѣди и желѣза, напротивъ, съ гордостью могъ заявлять о себѣ, что будто онъ съумѣетъ защитить себя въ семьдесятъ разъ лучше, чѣмъ бы это могъ сдѣлать для него всемогущій Богъ (ст.19—24, сн. 15). Въ этомъ хвастливомъ заявленіи самодовольнаго Ламеха, очевидно, заключается прямая насмѣшка надъ человѣческой вѣрой въ Бога и надъ истиной религіознаго служенія Богу. Очевидно, по мѣрѣ того, какъ люди переставали нуждаться въ Богѣ, они ужъ не хотѣли болѣе и думать о Немъ, потому что никакихъ нравственныхъ отношеній къ Нему они не имѣли. И библейскія свѣдѣнія дѣйствительно раскрываютъ предъ нами „великое развращеніе человѣковъ на землѣ“ (Быт. 6, 5). Было время, когда люди перестали думать о своемъ назначеніи въ мірѣ. Они съ пренебреженіемъ отбросили религіозно-нравственныя задачи жизни и всѣ свои жизненные интересы свели только къ физическому довольству, къ желанію грубыхъ наслажденій и къ свободному удовлетворенію этихъ желаній; такъ что, по библейскому выраженію (Быт. 6, 3), они были *плоть*, и въ нихъ рѣшительно не было ничего такого, что́ могло бы указывать на истину ихъ происхожденія отъ премудраго и всесовершеннаго Бога. По библейскому сообщенію, тогда во всемъ человѣческомъ родѣ нашлось только одно семейство, которое не успѣло еще подчиниться инстинктамъ животнаго существованія и могло еще нѣсколько тревожить людей напоминаніемъ о Богѣ (Быт. 6,8-10). Но и это единственное семейство несомнѣнно, конечно, погибло бы въ волнахъ всеобщаго растлѣнія, если бы только, какъ утверждаетъ Библія, самъ Богъ не вмѣшался въ исторію человѣчества и не омылъ бы оскверненную землю волнами потопа, въ которыхъ погибло все, что́ напрасно жило и что́ угрожало даже погубить Божіе дѣло въ мірѣ.

По библейскому сообщенію, Богъ спасъ отъ погибели одно только праведное семейство Ноя, да и это единственное семейство Онъ спасъ только условно. Богъ именно только освободилъ семейство Ноя отъ вреднаго вліянія развращенныхъ людей, взять же его изъ міра проти-

ворѣчій или возстановить для него нормальныя условія первобытной жизни людей даже и самъ Богъ не могъ, потому что Ной былъ не побѣдитель зла, а напротивъ—побѣждаемый зломъ, и потому спасеніе его семейства, благодаря внѣшнему содѣйствію божественнаго всемогущества, въ виду очевиднаго безсмыслія всей исторіи человѣчества отъ времени Адама и до всемірнаго потопа, было бы совершенно правильнымъ осужденіемъ Божіей правды и любви, какъ явной несправедливости и очевиднаго недоброжелательства ко всему погибшему человѣчеству. Вѣдь, опираясь на свое всемогущество, Богъ, несомнѣнно, могъ бы не допустить паденія первыхъ людей, но Онъ не захотѣлъ подавлять ихъ свободы, потому что не Ему же было уродовать въ людяхъ свой собственный образъ. И послѣ паденія первыхъ людей Онъ несомнѣнно могъ бы отобрать у Адама всѣхъ его дѣтей и, тотчасъ же по рожденіи ихъ, поставить ихъ въ тѣ самыя условія жизни, въ которыхъ находился Адамъ до своего паденія; но Онъ не захотѣлъ допустить, чтобы созданный Имъ человѣкъ дѣйствительно былъ созданъ напрасно и, хотя бы въ отдаленномъ потомкѣ своемъ, не побѣдилъ бы то зло, которому онъ позволилъ восторжествовать надъ собой [1]). Между тѣмъ, Ной

---

[1]) Въ виду того, что невозможность *механическаго* спасенія Богомъ людей для многихъ представляется весьма неясной и даже совсѣмъ непонятной, мы считаемъ не лишнимъ сдѣлать болѣе подробное объясненіе этой невозможности. Спасти первыхъ людей путемъ сохраненія для нихъ тѣхъ условій жизни, въ которыхъ они находились до своего паденія, было невозможно потому, что погибель ихъ заключалась не въ томъ, что они оказались смертными, а въ томъ, что они оказались преступными. Значитъ, пока они *сознавали* свое преступленіе, для нихъ безусловно былъ невозможенъ рай именно въ силу сознанія ими своей преступности. А если бы случилось такъ, что они *забыли бы* о своемъ преступленіи, то этимъ самымъ они бы только подтвердили свою грѣховность, и стало быть—для нихъ опять таки былъ бы невозможенъ рай въ силу ихъ нравственной неспособности приблизиться къ тому состоянію, которымъ выражалась ихъ первобытная жизнь въ раю. Слѣдовательно, возвратить себѣ потерянный рай первые люди безусловно не могли—*не потому, что этого Богъ не хотѣлъ, а потому, что этого не допускало и не могло допускать ихъ собственное нравственное состояніе.*

Но дѣти Адама и Евы не были повинны въ ихъ преступленіи и не могли *сознавать себя* преступными только на томъ основаніи, что

такъ же не побѣдилъ зло, какъ и всѣ другіе праведники, которые раньше его ходили предъ Богомъ и боролись со зломъ и ушли изъ міра, не увидѣвъ спасенія. Въ виду этого совершенно понятно, что Богъ явилъ свое спасеніе Ною именно только въ смыслѣ освобожденія его отъ развращающихъ вліяній среды, потому что Онъ несомнѣнно спасалъ не лично Ноя и семейство его, а вообще людей, то есть, Онъ вообще спасалъ свою вѣчную мысль о человѣкѣ.

Для этого спасенія Богъ избралъ такое средство, которое позволило Ною встать *почти* въ первобытныя условія нравственной жизни. Ною повелѣно было спасти не только свое семейство, но и всѣ роды животныхъ, такъ что во время наводненія онъ обязанъ былъ питать животныхъ и заботиться о нихъ, и потомъ выпустить ихъ на свободу (Быт. 6, 19—21; 8,17). Значитъ въ своемъ ковчегѣ Ной по неволѣ повторилъ исторію райской жизни Адама, и значитъ,—по выходѣ изъ своего корабля онъ снова могъ начать исторію человѣческой жизни съ того самаго нравственнаго момента, съ котораго началась исторія допотопной жизни послѣ Божія благословенія людей на многострадальную борьбу со зломъ. Но въ новомъ мірѣ были тѣже условія жизни и тѣже условія борьбы со зломъ, въ которыхъ жило и человѣчество допотопнаго міра. Люди знали нужду и знали страданія, и по необходимости обращались въ сторону физическихъ условій и отношеній жизни,

---

ихъ родители были преступники. Поэтому несомнѣнно, что одинаково сильный создать человѣка и возрастить младенца, Богъ могъ бы взять дѣтей Адама *изъ состоянія грѣховности* и поставить ихъ въ нормальныя условія нравственнаго развитія. Но для этого, разумѣется, необходимо a) согласіе Бога на погибель первыхъ людей, b) согласіе первыхъ людей уступить Богу свои права на дѣтей и навсегда отказаться отъ надежды спасенія и c) согласіе дѣтей оставить своихъ родителей въ состояніи погибели. Если мы допустимъ, что первыя два изъ этихъ условій могутъ какъ нибудь считаться хотя бы только возможными, то осуществить третье необходимое условіе всетаки никакимъ путемъ невозможно. Вѣдь если бы дѣти Адама и Евы на самомъ дѣлѣ порѣшили, что пусть, молъ, ихъ отецъ и мать погибаютъ за сдѣланное ими преступленіе, то этимъ самымъ они, очевидно, показали бы только, что они совершенно недостойны рая, и стало быть—они несомнѣнно потеряли бы его.

и по необходимости же оказывались въ кругу противорѣчій жизни. Для того, чтобы облегчить людямъ переживаніе этихъ противорѣчій, Богъ снялъ съ человѣческой совѣсти всѣ тѣ ненормальности, которыя *необходимо* возникаютъ изъ условій физическаго существованія человѣка. Онъ именно допустилъ завоевательныя стремленія человѣка въ отношеніи физической природы, т. е., помимо *нравственнаго владычества* надъ природой, Онъ допустилъ и возможность *физическаго господства* надъ ней [1]). Но, при естественномъ желаніи человѣка удалить отъ себя самую возможность нужды и страданій, дѣйствительныя границы необходимости легко могутъ замѣняться границами воображаемыми, и необходимостію на самомъ дѣлѣ могутъ оправдываться совершенно свободныя дѣйствія человѣка. Изъ желанія удалить нужду естественно возникаетъ желаніе счастія, а изъ этого желанія, когда оно принимается за положительную цѣль человѣческой жизни, само собою возникаетъ подчиненіе религіозно-нравственнаго принципа жизни условнымъ интересамъ физическаго существованія, т. е. само собою возникаетъ и полное искаженіе религіозной истины, и рѣшительное извращеніе нравственной обязанности. Это именно зло погубило потопомъ людей, и оно же опять развилось въ новой исторіи человѣчества, и оно сдѣлало эту исторію въ сущности простымъ повтореніемъ исторіи погибшаго міра. Библія сообщаетъ о новомъ избраніи Богомъ одного праведнаго семейства для храненія истины религіозно-нравственныхъ завѣтовъ (Быт. 12, 1—3), и о дарованіи Богомъ особаго кодекса религіозно-нравственныхъ законовъ для народа, происшедшаго отъ избраннаго Имъ семейства, и о посольствѣ къ этому народу цѣлаго сонма избранныхъ людей для нарочитаго возвѣщенія Божіей воли. Но всѣ эти божественныя вмѣшательства въ судьбы

---

[1]) Въ благословеніи первыхъ людей было сказано Богомъ: „наполняйте землю и обладайте ею, и *владычествуйте* надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными, и надъ всякимъ животнымъ, пресмыкающимся по землѣ“ (Быт. 1, 28). Въ благословеніи семейству Ноя было сказано: „наполняйте землю; *да страшатся и да трепещутъ васъ* всѣ звѣри земные, и всѣ птицы небесныя, все, что движется на землѣ, и всѣ рыбы морскія; *въ ваши руки отданы они; все движущееся, что живетъ, будетъ вамъ въ пищу; какъ зелень травную, даю вамъ все*“ (Быт. 9, 1—3).

человѣческой исторіи въ дѣйствительности имѣли только одно значеніе, что въ людяхъ не угасла истина религіозно-нравственнаго сознанія, да и этотъ разультатъ достигался не столько нравственной силой закона и убѣдительной правдой вдохновеннаго пророческаго слова, сколько физической силой матеріальныхъ наградъ и матеріальныхъ лишеній (Лев 26, 3–45, Второз. 28, 1–45, Суд. 2, 7–15 и др.).

Мы уже знаемъ теперь, что такое сохраненіе религіозно-нравственной истины было явленіемъ совершенно естественнымъ и, пожалуй, даже единственно возможнымъ, потому что, въ условіяхъ наличнаго положенія человѣка, нравственная обязанность сама по себѣ, т. е. чистая, безусловная, не имѣла и не могла имѣть для людей рѣшительно никакого значенія. Слушая нравственныя требованія положительнаго закона, люди, разумѣется, должны были судить свою жизнь съ точки зрѣнія этихъ требованій. Но обсуждая самыя эти требованія съ точки зрѣнія ихъ положительнаго значенія для личныхъ цѣлей человѣческой жизни, они видѣли только, что „всему и всѣмъ — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; какъ добродѣтельному, такъ и грѣшнику, какъ клянущемуся, такъ и боящемуся клятвы“ (Екклез. 9, 2; срав. Іова 21,23–26). Въ силу этого безразличія нравственной правды и неправды для конечнаго результата человѣческой жизни, религіозно-нравственный принципъ естественно и неизбѣжно долженъ былъ терять свою живую силу и уступать свое мѣсто принципу утилитарно-практическому, потому что въ условіяхъ временнаго существованія этотъ послѣдній ставитъ человѣка, какъ цѣль для себя, между тѣмъ какъ религіозно-нравственный принципъ, при этихъ именно условіяхъ, опредѣляетъ его лишь въ качествѣ средства для достиженія какой-то посторонней, невѣдомой ему цѣли. Поэтому всякій человѣкъ, желавшій судить свою жизнь судомъ Божіей правды, ни въ какомъ случаѣ не могъ освободиться отъ критической мысли, что „это-то и худо во всемъ, что̀ дѣлается подъ солнцемъ, что одна участь всѣмъ“ (Екклез. 9, 3); и поэтому же ради оправданія смысла нравственной дѣя-

тельности онъ не могъ не думать и не могъ не желать, чтобы смерть была только естественнымъ переселеніемъ его въ новую жизнь. Онъ могъ бы, конечно, вполнѣ успокоиться, если бы у него было основаніе сказать, что со смертію человѣка „возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его“ (Еккл. 12, 7); потому что тогда было бы для него совершенно ясно, что не всѣмъ и всему—одна участь, что умершіе люди только „въ глазахъ неразумныхъ казались умершими и исходъ ихъ считался погибелью, и отшествіе отъ насъ уничтоженіемъ“, на самомъ же дѣлѣ „они пребываютъ въ мирѣ“ (Прем. Солом. 3, 2—3). Но библейское ученіе—не продуктъ соображеній человѣческаго разума, а истинное откровеніе Бога, и оно имѣетъ самое вѣское доказательство своей божественности: оно не знаетъ *естественнаго перехода* въ новую жизнь, оно совершенно не знаетъ безсмертія.

Конечно, библейское ученіе признаетъ душу неразрушимою. Въ то время, какъ тѣло человѣка обращается въ прахъ, духъ его, по библейскому выраженію (Быт. 37, 35), уходитъ въ преисподнюю, т. е., не перестаетъ существовать, а только выходитъ изъ сферы живыхъ отношеній бытія; потому что *въ могилѣ нѣтъ ни работы, ни размышленія, ни знанія, ни мудрости* (Еккл. 9, 10). Души умершихъ людей не имѣютъ никакого отношенія къ той жизни, изъ условій которой онѣ выступили, другихъ же условій жизни онѣ совершенно не имѣютъ. Поэтому, вмѣстѣ съ потерей своего земного существованія, онѣ теряютъ возможность не только принимать участіе въ томъ, что дѣлается подъ солнцемъ, но даже имѣть жизненное отношеніе къ живой сферѣ чисто духовнаго бытія, и даже имѣть религіозное отношеніе къ вездѣсущему Богу: „не преисподняя славитъ Тебя,—говорится въ книгѣ пророка Исаіи,—не смерть восхваляетъ Тебя, не нисшедшіе въ могилу уповаютъ на милость Твою“ (38, 18 ср. Пс. 87, 11—13). Само собою разумѣется, что душа не можетъ потерять своего сознанія, и душа умершаго человѣка несомнѣнно имѣетъ его, но съ лишеніемъ дѣятельной жизни сознаніе не творитъ болѣе ни мыслей, ни чувствъ, ни стремленій, и значитъ—оно ужъ ничего болѣе не освѣщаетъ душѣ, и потому единственнымъ содержаніемъ его при такихъ об-

стоятельствахъ, очевидно, можетъ служить только самый фактъ невозможности жить, фактъ совершившейся смерти. Въ виду этого загробное существованіе человѣческаго духа въ Библіи представляется, какъ удаленіе его „въ страну мрака, каковъ есть мракъ тѣни смертной, *гдѣ нѣтъ устройства, гдѣ темно, какъ самая тьма*“ (Іова 10, 22).

Это библейское ученіе о посмертной участи человѣческаго духа, въ виду совершенно правильнаго взгляда на религію, какъ на положительную и въ сущности единственную основу нравственной дѣятельности, издавна вызывало большое смущеніе среди апологетовъ ветхозавѣтнаго откровенія. Они вполнѣ соглашались, что ученіе о безсмертіи, „столь полезное для всякой религіи и потому заключающееся во всѣхъ системахъ язычества, въ іудейской религіи было совершенно отброшено“, но, опасаясь возможнаго заключенія, что будто на этомъ основаніи іудейская религія должна быть признана самой грубой и низменной изъ всѣхъ религій древняго міра, они постоянно старались придумывать всякія извиненія для этого мнимаго недостатка въ божественномъ откровеніи. Одни, напримѣръ, полагали, что будто въ періодъ появленія древнѣйшихъ священныхъ книгъ „человѣческій разумъ еще не успѣлъ созрѣть для понятія о загробной жизни“; другіе же позволяли себѣ догадываться, что сообщеніе ученія о безсмертіи такому грубому народу, какимъ былъ еврейскій народъ, „могло бы дать ему поводъ къ суевѣріямъ“; третьи, наконецъ, просто обращались къ отрицанію факта и, путемъ всякихъ натяжекъ, старались доказывать, что будто іудейская религія всегда проповѣдывала ученіе о загробной жизни людей, и что поэтому, стало быть, она ничуть не ниже всѣхъ языческихъ религій [1]). На самомъ дѣлѣ, однако, за исключеніемъ *неканоническихъ* книгъ Премудрости Соломоновой и третьей Ездры, всѣ ветхозавѣтныя священныя книги безусловно отрицаютъ посмертную жизнь человѣка; и поэтому именно іудейская религія была не только не ниже всѣхъ другихъ религій древняго міра, но она только одна изъ всѣхъ религій дѣйствитель-

[1]) *Runze. Unsterblichkeit und Auferstehung, Berl. 1894,* S. *182—184.*

но была истинной религіей, потому что она только одна строго и неуклонно возвѣщала людямъ совершенную истину. Правда, конечно, что, съ отрицаніемъ загробной жизни человѣка, его нравственная дѣятельность теряетъ для него всякую реальную цѣнность, но если и на самомъ дѣлѣ человѣкъ не живетъ по смерти, то было бы, очевидно, крайне нелѣпо требовать, чтобы Библія поддерживала нравственную энергію въ людяхъ при помощи ложнаго созданія человѣческаго суевѣрія. Слѣдовательно, прежде, чѣмъ строить различныя соображенія о томъ, почему именно библейское ученіе не говоритъ о посмертной жизни человѣка, необходимо еще предварительно поставить вопросъ: правда-ли, что человѣкъ живетъ по смерти?

И съ точки зрѣнія библейскаго ученія о человѣкѣ, и съ точки зрѣнія современныхъ научныхъ знаній о психофизической жизни человѣка, мы можемъ отвѣчать на этотъ вопросъ только отрицательно. И наука, и Библія одинаково знаютъ о человѣкѣ—не какъ о духѣ, лишь временно *поселенномъ* въ храминѣ матеріальнаго тѣла, а какъ о духѣ, изначала *осуществленномъ* въ условіяхъ матеріальнаго существованія. Стало быть, съ уничтоженіемъ этихъ условій, т. е. съ наступленіемъ смерти, не одно только тѣло человѣка подвергается разложенію, но сначала еще *самъ человѣкъ разлагается на свои составные элементы*, и умираетъ собственно не тѣло и не духъ человѣка, а именно *человѣкъ*. Стало быть, онъ перестаетъ существовать въ качествѣ человѣка, стало быть—говорить о посмертной жизни его значитъ тоже самое, что и говорить о жизни несуществующаго [1]). Въ виду этого совершенно понятно, что библейскіе авторы, какъ совершенно свободные отъ языческихъ заблужденій человѣческаго мышленія, въ дѣй-

[1]) Это положеніе прекрасно выяснили древніе христіанскіе мыслители. Св. Іустинъ Мученикъ, *Отрывокъ о Воскресеніи гл.* 8, говоритъ: «развѣ душа сама по себѣ есть человѣкъ? Нѣтъ,—она душа человѣка. А тѣло развѣ можетъ быть названо человѣкомъ? Нѣтъ, оно называется тѣломъ человѣка. Ни та, ни другое въ отдѣльности не составляютъ человѣка, но только существо, состоящее изъ соединенія той и другого, называется человѣкомъ". Срав. разсужденія Афинагора, *De resurrectione cap 15*, и Тертулліана, *De resurrectione carnis cap. 34.*

ствительности никогда не думали и не могли думать о смерти, какъ о нѣкоторой естественной перемѣнѣ условій жизни. На самомъ дѣлѣ они и думали, и желали себѣ только спасенія отъ смерти, и потому они жили не надеждой безсмертія, а именно только надеждой этого спасенія отъ смерти: *Ты не оставишь души моей въ адѣ, и не дашь святому Твоему увидѣть тлѣніе* (Пс. 15, 10),—это убѣжденіе ветхозавѣтнаго праведника служило тогда единственнымъ оправданіемъ вѣры въ дѣйствительную разумность жизни.

Правда, относительно исконности этого убѣжденія, какъ и относительно центральнаго значенія его въ религіозной системѣ ветхозавѣтнаго іудейства, библейская критика иногда приходила къ сомнѣнію и нерѣдко даже высказывала прямое подозрѣніе, что будто идея воскресенія была усвоена евреями только подъ культурнымъ вліяніемъ религіозно-философскихъ идей парсизма; такъ что до времени плѣна вавилонскаго она будто бы не только не была жизненнымъ нервомъ ветхозавѣтной религіи, но совсѣмъ даже и не существовала въ ней. Однако это подозрѣніе совершенно неосновательно. Если ужъ дѣйствительно опредѣлять культурно-историческій генезисъ идеи воскресенія, то вѣдь и относительно парсизма нужно также спросить, откуда могла въ немъ возникнуть эта великая идея. А въ случаѣ постановки такого вопроса, путемъ сравнительнаго изученія различныхъ религій и культуръ, можно вполнѣ убѣдительно доказать, что идея воскресенія на самомъ дѣлѣ служитъ не продуктомъ спекулятивной работы культурныхъ умовъ, а древнѣйшимъ остаткомъ отъ единой первобытной религіи людей. Дѣло въ томъ, что, не смотря на всеобщее господство въ человѣчествѣ естественной вѣры въ посмертную жизнь, у всѣхъ культурныхъ и некультурныхъ народовъ земли существуетъ однако и такое понятіе о смерти, по которому она является вовсе не переходомъ человѣка въ новую жизнь, а напротивъ временною остановкой или временнымъ прекращеніемъ человѣческой жизни. Такъ напр. въ языкахъ всѣхъ европейскихъ народовъ вполнѣ согласно передается одно и тоже общее воззрѣніе на смерть, что она именно есть только *успеніе=сонъ*, и что умершій человѣкъ собствен-

но является только *усопшимъ*. Откуда могло возникнуть это удивительное воззрѣніе, когда на самомъ дѣлѣ тѣже самые европейскіе народы и также совершенно согласно исповѣдуютъ общечеловѣческую вѣру въ дѣйствительность посмертной жизни людей?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы прежде всего съ полной увѣренностію можемъ утверждать, что загадочное сближеніе смерти и сна, несомнѣнно, возникло независимо отъ культурнаго вліянія христіанскихъ идей, потому что это сближеніе существуетъ также и у народовъ совершенно другихъ расъ и другихъ культуръ, и даже у совершенно дикихъ народовъ. Такъ напр. африканское племя бушменовъ, при всемъ убожествѣ своего наивнаго міросозерцанія, имѣетъ однако въ своемъ языкѣ и глубокомысленную поговорку несомнѣннаго философскаго характера: „смерть есть лишь сонъ“; и такого же взгляда на смерть держится дикое австралійское племя тасманійцевъ; и наконецъ это же самое воззрѣніе на смерть встрѣчается и у дикихъ индѣйскихъ племенъ сѣверной Америки [1]). Если мы примемъ во вниманіе широкое распространеніе этого воззрѣнія, и особенно если мы примемъ во вниманіе фактъ существованія этого воззрѣнія даже въ міросозерцаніяхъ дикихъ народовъ, то въ этомъ одномъ фактѣ мы будемъ имѣть непровержимо ясное доказательство своего положенія, что толкованіе смерти, какъ сна, дѣйствительно представляетъ собою уцѣлѣвшее выраженіе исконнаго убѣжденія людей, такъ какъ оно ни въ какомъ случаѣ не могло войдти въ обиходъ дикарскаго мышленія путемъ внѣшнихъ вліяній на это мышленіе со стороны культурной мысли. Вѣдь на самомъ дѣлѣ одинъ только первый человѣкъ на землѣ и только при первомъ случаѣ смерти могъ по невѣдѣнію смѣшать ее съ глубокимъ, продолжительнымъ сномъ. Всякая же дальнѣйшая возможность этого смѣшенія даже и у перваго человѣка, хотя онъ и не былъ еще наученъ горькимъ опытомъ жизни, всетаки неизбѣжно должна была исчезнуть предъ зловѣщимъ фактомъ посмертнаго разложенія тѣла. А потому, если въ современныхъ языкахъ культурныхъ и некуль-

[1]) Спенсеръ, *Основанія соціологіи, Спб. 1898, т. I, стр. 97 слѣд.*

турныхъ народовъ существуетъ странное опредѣленіе смерти, какъ сна, то это опредѣленіе, очевидно, имѣетъ въ виду не описаніе факта смерти, а конечное истолкованіе смысла этого факта. Т. е. это опредѣленіе собственно говоритъ не о томъ, что можно иногда по ошибкѣ принять смерть за сонъ, а о томъ, что было такое время, когда люди, хорошо зная посмертное разрушеніе человѣка, тѣмъ не менѣе однако были непоколебимо увѣрены, что это разрушеніе лишь временно, и что умершій человѣкъ снова возвратится къ своей прерванной жизни подобно тому, какъ теперь уснувшій человѣкъ пробуждается отъ сна къ своей прерванной дѣятельности.

Такое время дѣйствительно было. Изъ памятниковъ древняго Египта мы знаемъ о той трогательной заботливости, съ которой относились древніе египтяне къ бреннымъ останкамъ своихъ мертвецовъ. Въ зависимости отъ различнаго общественнаго положенія и имущественнаго благосостоянія, умершіе у нихъ или тщательно засушивались, или искусно бальзамировались, и во всякомъ случаѣ всегда они бережно упрятывались въ хорошо устроенныя могилы, или въ прочные склепы, или даже въ гигантскія пирамиды, чтобы никакія земныя бури не нарушали ихъ безмятежнаго покоя, и они могли бы спокойно лежать въ своихъ могильныхъ пріютахъ въ полной цѣлости и неприкосновенности. Эта нѣжная заботливость о посмертномъ сохраненіи тѣла опредѣлялась у египтянъ ихъ религіозной вѣрой въ будущее воскресеніе людей. Они видѣли смертное разрушеніе человѣка, но по вѣрѣ въ спасеніе не видѣли въ этомъ разрушеніи окончательной погибели его и думали, что умершій человѣкъ хотя и переставъ пока жить, однако впослѣдствіи онъ всетаки возвратится къ жизни и снова будетъ прежнимъ живымъ человѣкомъ. И вотъ для того, чтобы дать своимъ мертвецамъ возможность этого возвращенія, они съ особой тщательностію и заботились о томъ, чтобы сохранить ихъ бренные останки, такъ какъ, въ случаѣ разрушенія ихъ тѣлъ, оживать впослѣдствіи было бы ужъ нечему, и значитъ—умершіе не возвратились бы къ жизни [1])

[1]) Поэтому именно „для египтянина не могло быть высшаго наказанія, какъ уничтоженіе его трупа, такъ какъ сохраненіе послѣд-

Съ теченіемъ времени эта древняя вѣра египтянъ затемнилась въ массѣ разныхъ, эсхатологическихъ и космологическихъ, измышленій и наконецъ даже совершенно утратилась. Но она, несомнѣнно, не была продуктомъ самостоятельнаго религіознаго творчества египтянъ, потому что мы находимъ ее, въ качествѣ основной религіозной догмы, и у такихъ народовъ, которые, въ силу географическихъ условій и расовыхъ особенностей, стояли внѣ культурныхъ вліяній нашего стараго свѣта. Съ открытіемъ Америки стало извѣстно, что вѣра въ будущее воскресеніе людей была широко распространена среди обитателей новаго свѣта, и что она выражалась здѣсь не только опредѣленнымъ цикломъ особыхъ похоронныхъ обычаевъ, но и вполнѣ выработаннымъ кругомъ богословско-эсхатологическихъ представленій. Такъ напр. мексиканцы были увѣрены, что умершіе люди должны будутъ снова возстать, и поэтому „когда кости ихъ покойниковъ были достаточно сухи, они складывали ихъ въ особую корзину и подвѣшивали эту корзину къ вѣткѣ какого нибудь дерева для того, чтобы умершимъ не пришлось потомъ разыскивать свои кости въ будущій день воскресенія“. Въ духѣ этой же вѣры и перуанцы, объясняя нѣкоторые наивные обычаи своего житейскаго обихода, наивно говорили своимъ испанскимъ собесѣдникамъ: „для того, чтобы намъ не пришлось искать повсюду наши ногти и волосы въ то время, когда будетъ прòпасть суетни и суматохи, мы кладемъ ихъ заранѣе въ одно мѣсто, чтобы они могли быть собраны безъ хлопотъ, самымъ удобнымъ образомъ; съ этою же цѣлью мы стараемся даже плевать въ одно мѣсто всякій разъ, когда это оказывается возможнымъ“ [1]).

Откуда могла возникнуть эта ясная вѣра старинныхъ аборигеновъ Америки? Намъ кажется, что теорія заимствованія нисколько не поможетъ рѣшенію этого вопроса; потому что если даже американцы и заимствовали идею воскресенія изъ религіозныхъ идей стараго свѣта, то са-

---

няго было необходимымъ условіемъ его безсмертія.“ Спенсеръ, *Основанія соціологіи I, стр. 102.*

[1]) У Спенсера, *указ. сочин. стр. 104*

мый фактъ существованія у нихъ этой идеи не въ качествѣ умозрительной догмы философскаго міровоззрѣнія, а въ качествѣ практической идеи общенародной вѣры и религіозно-обрядовой жизни служитъ достаточнымъ доказательствомъ того, что время возможнаго заимствованія ими идеи воскресенія несомнѣнно уходитъ въ ту невѣдомую глубину вѣковъ, на которую падаетъ и первое заселеніе Америки. А въ эту же самую невѣдомую глубину вѣковъ мысль о воскресеніи уходитъ и въ предѣлахъ стараго свѣта. Вѣдь на самомъ дѣлѣ въ исторіи древняго Египта мы можемъ приблизительно указать только время искаженія этой мысли, а не время ея появленія. Мы именно можемъ сказать только, что идея воскресенія несомнѣнно древнѣе извѣстныхъ умозрительныхъ ученій египтянъ о тайнахъ загробнаго міра и о круговомъ обращеніи міровой жизни въ переселеніяхъ душъ, но когда и какъ появилась у нихъ эта идея,-намъ неизвѣстно. Однако, имѣя въ виду ея несомнѣнную древность и принимая во вниманіе *общечеловѣческіе* элементы въ разнообразныхъ ученіяхъ о смерти и о посмертной судьбѣ человѣка, мы безъ особеннаго риска ошибиться можемъ отнести время появленія идеи воскресенія къ самой начальной эпохѣ первобытнаго человѣчества,- къ той именно доисторической эпохѣ, когда вопреки роковому закону смерти, *все* человѣчество согласно было увѣрено въ томъ, что „смерть есть лишь сонъ“.

Въ такомъ случаѣ идея воскресенія, очевидно, представляетъ собою не только древнѣйшее, но и самое первое выраженіе человѣческой вѣры въ истину библейскаго извѣстія о Божіемъ обѣтованіи спасенія людей. Вѣдь если въ самомъ дѣлѣ люди по необходимости знали роковую правду о смерти, т. е. знали, что умершій человѣкъ вовсе не спитъ въ своей могилѣ, и тѣмъ не менѣе всетаки убѣжденно утверждали противное тому, что́ они достовѣрно знали, то само собою разумѣется, что логическая возможность такого утвержденія могла опираться у нихъ не на какія нибудь знанія, а исключительно только на глубокую *вѣру* ихъ, что смерть навѣрное *будетъ* уничтожена, и что умершіе люди снова возвратятся къ жизни; а между тѣмъ въ естественныхъ границахъ человѣческаго

мышленія никакихъ основаній для составленія этой глубокой вѣры въ дѣйствительности нѣтъ и не можетъ быть. Стало быть, если вопреки своему знанію роковой правды о смерти люди всетаки вѣрили, что она есть лишь сонъ, то въ этомъ случаѣ они несомнѣнно стояли въ тѣхъ самыхъ фактическихъ условіяхъ, о которыхъ сообщается библейскимъ извѣстіемъ, т. е. въ этомъ случаѣ они могли опираться не на какія нибудь счастливыя догадки хотя бы и весьма уважаемыхъ авторитетовъ, а исключительно только на свое безусловное довѣріе къ чудесному сообщенію первыхъ людей о полученномъ ими Божіемъ обѣтованіи; потому что безъ такого завѣренія людей божественнымъ авторитетомъ имъ никогда бы даже и на умъ не пришло считать смерть за сонъ.

Значитъ, идея воскресенія дѣйствительно служила когда-то первымъ и общечеловѣческимъ толкованіемъ Божія обѣтованія о спасеніи людей. Но непрерывное господство смерти и неисполняемость надежды на ея уничтоженіе постепенно затемнили и устранили собою это первобытное толкованіе и, на смѣну идеи воскресенія, изнемогшая въ сомнѣніяхъ религіозная мысль создала человѣку совершенно другую идею, именно—идею посмертнаго спасенія его въ царствѣ загробнаго міра. Однако, эта новая идея въ дѣйствительности лишь очень медленно овладѣвала религіознымъ сознаніемъ человѣчества и окончательно не овладѣла имъ даже и по настоящее время. Мы знаемъ напр., что предъ самымъ появленіемъ христіанства, когда философская мысль энергично разработывала грандіозную идею апокатастасиса, каждый набожный римлянинъ, вѣруя въ жизнь загробнаго міра, съ глубокимъ трепетомъ однако видѣлъ въ немъ только свирѣпаго Оркуса, который властно держитъ „блѣдныя души, не щадя ни добрыхъ, ни злыхъ“. Эта печальная эсхатологія, очевидно, еще не успѣла уклониться отъ первобытной правды библейскаго откровенія, потому что и по библейскому ученію смерть безразлично царитъ надъ добрыми и злыми, и спасеніе добраго человѣка заключается вовсе не въ смерти его, а въ освобожденіи отъ смерти; но идея воскресенія успѣла ужъ исчезнуть изъ религіознаго сознанія римлянъ, и потому, въ отличіе отъ библей-

скаго Іова съ его несокрушимою вѣрой въ будущую жизнь воскресенія, вѣрующій римлянинъ въ дѣйствительности могъ жить только своею безпросвѣтною вѣрой въ безжизненный аидъ. И такихъ странныхъ эсхатологій, въ которыхъ мысль о безсмертіи является на положеніи единственнаго жизненнаго убѣжденія человѣка, а между тѣмъ представленіе въ нихъ загробнаго міра остается существенно вѣрнымъ изначальному библейскому представленію о немъ, можно не мало еще указать и въ настоящее время, хотя бы только въ религіозныхъ воззрѣніяхъ разныхъ некультурныхъ народовъ, потому что теперь ужъ они только одни пока еще не искусились въ діалектической обработкѣ своихъ первобытныхъ идей и понятій. Для примѣра можно указать здѣсь на индійское племя гуроновъ, которые вѣрятъ, что „загробный міръ съ его охотой и рыбной ловлей, съ его превосходными томогауками, одеждами и ожерельями, походитъ на земной, *но души стонутъ и плачутъ тамъ день и ночь*“. Можно также указать еще и на вѣрованіе негритянскаго племени басутовъ, по мнѣнію которыхъ въ царствѣ загробнаго міра „тѣни бродятъ спокойно и молча, *не ощущая ни радостей, ни печалей*“.[1])

Такимъ образомъ, отъ первобытнаго осмысленнаго убѣжденія всего человѣчества, что „смерть есть лишь сонъ“, въ концѣ концовъ осталась всечеловѣческой одна только эта приточная пословица, которая потому только, конечно, и сохранилась во всѣхъ человѣческихъ языкахъ, что она всѣми народами получена изъ одного и того же источника, именно получена ими въ наслѣдство отъ первыхъ людей. Поэтому, хотя многіе народы и не думали уже болѣе о смерти, какъ о временномъ прекращеніи человѣческой жизни, однако они всетаки продолжали еще повторять о ней привычную притчу, такъ какъ въ этой притчѣ они несомнѣнно имѣли выраженіе, хотя и забытой ими и совершенно невѣдомой имъ, однако всетаки несомнѣнно родной для нихъ, старинной мудрости. Въ дѣйствительности неуклонными проповѣдниками этой мудрости, въ предѣлахъ древняго міра, оставались одни

[1]) Тейлоръ, *Первобытная культура*, *Спб. 1896*, *т. 2*, *стр. 144-145*.

только священные писатели еврейскаго народа, знавшіе печаль загробнаго существованія и утверждавшіе животворную надежду будущаго воскресенія изъ мертвыхъ. Но для міра, потерявшаго эту надежду, они были только безвѣстными глашатаями мало вѣроятной мечты. Вѣдь для того, чтобы человѣкъ дѣйствительно могъ жить надеждой будущаго спасенія отъ смерти, ему необходимо имѣть какое нибудь положительное ручательство за истину этой надежды. Между тѣмъ, зная всеобщій и необходимый законъ смерти, люди древняго міра вовсе не знали и не могли знать *закона* воскресенія изъ мертвыхъ. А потому для нихъ было совершенно естественно смущаться невольнымъ вопросомъ скорбнаго недоумѣнія: *когда умретъ человѣкъ, то будетъ ли онъ опять жить* (Іова 14, 14)? Вѣдь смерть, какъ естественное и необходимое слѣдствіе грѣха, можетъ считаться безсмысленнымъ отрицаніемъ жизни только въ отношеніи человѣка дѣйствительно святого, дѣйствительно достойнаго Бога. Люди же на самомъ дѣлѣ всѣ безъ исключенія повинны во грѣхѣ (Пс. 52, 3—4), и на землѣ еще не было такого человѣка, который могъ бы сказать о себѣ: „я очистилъ сердце мое, я чистъ отъ грѣха моего“ (Прит. 20, 9). Стало быть, желаніе людей, чтобы смерть была уничтожена, въ сущности вполнѣ равносильно желанію ихъ, чтобы въ мірѣ преступленія былъ введенъ такой порядокъ жизни, который на самомъ дѣлѣ рѣшительно невозможенъ въ немъ и невозможенъ именно по винѣ самихъ людей. Для уничтоженія смерти люди непремѣнно должны сдѣлать ее безсмысленной, а для того, чтобы сдѣлать ее безсмысленной, они непремѣнно должны побѣдить зло и оправдать вѣчный смыслъ своей жизни. Пока не исполнено это условіе, всѣ „неправо умствующіе“ люди могли *совершенно правильно* разсуждать: „коротка и прискорбна наша жизнь, и *нѣтъ человѣку спасенія отъ смерти, и не знаютъ, чтобы кто освободилъ изъ ада.* Случайно мы рождены, и послѣ будемъ какъ небывшіе: дыханіе въ ноздряхъ нашихъ — дымъ, и слово—искра въ движеніи нашего сердца. Когда она угаснетъ, тѣло обратится въ прахъ и духъ разсѣется какъ жидкій воздухъ; и имя наше забудется со временемъ, и никто не вспомнитъ о дѣлахъ нашихъ; и жизнь

наша пройдетъ какъ слѣдъ облака, и разсѣется какъ туманъ, разогнанный лучами солнца и отягченный теплотою его. *Ибо жизнь наша — прохожденіе тѣни, и нѣтъ намъ возврата отъ смерти: ибо положена печать и никто не возвращается*“ (Прем. Солом. 2 1—5).

5. Въ жестокой правдѣ этого разсужденія апостолы нашли для себя непреложное основаніе для уразумѣнія невѣдомой имъ тайны Христа. Они поняли, что человѣкъ не имѣетъ и не можетъ имѣть никакого оправданія предъ Богомъ (Рим. 3, 20), потому что религіозно-нравственный законъ обрядовъ и заповѣдей, исполненіемъ котораго могъ бы похвалиться несмысленный человѣкъ, въ дѣйствительности существуетъ не для того, чтобы человѣкъ могъ искать себѣ какого нибудь оправданія за недѣланіе указанныхъ въ законѣ преступленій, а только для того, чтобы осуждать человѣка за каждое преступленіе нравственныхъ заповѣдей (Рим. 4, 15). Дѣло въ томъ, что религіозно-нравственный законъ человѣческой жизни, касаясь всѣхъ тайниковъ души человѣка, подвергаетъ суду и осужденію не одно только внѣшнее поведеніе его, но и всѣ помышленія и чувства, и всѣ пожеланія и склонности его, а вслѣдствіе этого исполненіе безусловнаго закона добра, во всей его абсолютной полнотѣ, было бы дѣйствительно возможно для человѣка лишь въ томъ единственномъ случаѣ, если бы онъ дѣйствительно могъ создать въ своей жизни совершенное подобіе жизни божественной. Если, напримѣръ, мы представимъ себѣ такого идеальнаго человѣка, который во всю свою жизнь, при огромномъ множествѣ всякихъ добрыхъ дѣлъ и святыхъ помышленій, имѣлъ за собой всего только одно и единственное дурное помышленіе, то въ этомъ идеальномъ представленіи мы будемъ имѣть предъ собой не образъ совершеннаго человѣка, а напротивъ—образъ повиннаго осужденію несчастнаго грѣшника; потому что „кто соблюдаетъ весь законъ и согрѣшитъ въ одномъ чемъ нибудь, тотъ становится виновнымъ во всемъ“ (Іак. 2, 10, Гал. 3, 10). Вѣдь единственное *дурное* помышленіе человѣка не можетъ сдѣлаться *хорошимъ* отъ того, что всѣ другія помышленія этого человѣка были хорошими, а если оно не можетъ изъ дурного

сдѣлаться хорошимъ и останется дурнымъ, то значитъ—человѣкъ повиненъ въ немъ, а если онъ повиненъ въ немъ, то значитъ—онъ подлежитъ осужденію за него. Безусловный законъ добра не взвѣшиваетъ добрыхъ и недобрыхъ дѣлъ человѣка и не судитъ по стрѣлкѣ вѣсовъ, чего въ человѣкѣ больше—добра или зла; онъ просто лишь указываетъ человѣку, *все ли, что̀ было и есть въ человѣкѣ, было и есть въ немъ согласно закону добра или не все?* Если оказывается, что при огромномъ множествѣ всякихъ добрыхъ дѣлъ и святыхъ помышленій, у человѣка все-таки было одно и единственное дурное помышленіе, то законъ и отмѣчаетъ простую наличность этого факта и тѣмъ самымъ указываетъ, что *не все* въ человѣкѣ было согласно съ закономъ добра, что въ жизни человѣка, стало быть, этотъ законъ не выполненъ. Поэтому, если бы человѣкъ подвергся суду по закону, то само собою разумѣется, что онъ не могъ бы найдти себѣ оправданіе въ томъ самомъ законѣ, котораго онъ не выполнилъ, такъ какъ на судѣ его спросили бы вовсе не о томъ, сколько онъ сдѣлалъ добрыхъ и сколько недобрыхъ дѣлъ, а только о томъ, почему не вся его жизнь служитъ осуществленіемъ одного только закона добра,—и въ отношеніи этого вопроса человѣкъ необходимо оказался бы безотвѣтнымъ. Всѣ тѣ добрыя дѣла, которыя онъ сдѣлалъ, онъ *долженъ былъ* сдѣлать и слѣдовательно—никакой заслуги въ этихъ дѣлахъ онъ не имѣетъ, а то единственное недоброе помышленіе, которое онъ имѣлъ въ себѣ, онъ *не долженъ былъ* имѣть, и слѣдовательно—оправдать себя въ томъ, что онъ имѣлъ въ себѣ это недоброе помышленіе, онъ никакимъ образомъ не можетъ [1]). А между тѣмъ это

[1]) Въ нашей общественной жизни это всегда и бываетъ такъ. Привлеченный къ отвѣтственности преступникъ никогда не можетъ оправдываться тѣмъ, что онъ совершилъ всего только одно преступленіе, между тѣмъ какъ въ сводѣ законовъ указываются тысячи преступленій, въ которыхъ онъ совсѣмъ невиновенъ. То обстоятельство, что онъ дѣйствительно не виновенъ во множествѣ преступленій, имѣетъ для него только одно значеніе, что онъ не подвергается суду за нихъ, между тѣмъ какъ то обстоятельство, что онъ совершилъ одно преступленіе, все-таки дѣлаетъ его преступникомъ закона и подвергаетъ его суду по закону. И въ этой практикѣ жизни всякій

невозможное оправданіе необходимо для человѣка. Оно необходимо ему не для того, чтобы освободить его отъ какого нибудь наказанія за неисполненіе нравственнаго закона, а для того, чтобы онъ могъ осуществить предвѣчную истину бытія и чрезъ это могъ бы сдѣлать разумнымъ какъ свое личное существованіе въ мірѣ, такъ и существованіе цѣлаго міра.

Невозможность такого оправданія предъ Богомъ ясно показала апостоламъ, что люди собственно нуждаются не въ мудромъ учителѣ истинной жизни, а въ Спасителѣ ихъ отъ жизни неистинной—отъ той самой жизни, которую они фактически ведутъ, и которая вовсе не заслуживаетъ того, чтобы ее дѣйствительно стоило вести человѣку. Если бы человѣкъ самъ собою могъ прекратить эту неистинную жизнь, то для него конечно требовалось бы только простое откровеніе истиннаго закона жизни, и тогда свободнымъ исполненіемъ этого закона жизни онъ могъ бы осуществить свое подлинное назначеніе въ мірѣ и тѣмъ самымъ могъ бы оправдать свою наличную жизнь на землѣ въ качествѣ свободно-разумной нравственной личности. Тогда, разумѣется, никакого спасителя было бы не нужно людямъ: *если закономъ оправданіе, то Христосъ напрасно умеръ* (Гал. 2, 21). Но познаніе истиннаго

вполнѣ признаетъ и правду закона, и правду суда по закону. Однако въ отношеніи религіозно-нравственной жизни, обыкновенно, считается совершенно нормальнымъ понимать нравственную преступность человѣка въ условно-ограниченномъ смыслѣ,—не въ смыслѣ нарушенія человѣкомъ всего нравственнаго закона, а именно только въ смыслѣ нарушенія имъ одного изъ частныхъ требованій закона; такъ что, при значительномъ количествѣ добрыхъ дѣлъ, грѣхи будто бы могутъ являться лишь едва замѣтными пятнами на свѣтлой одеждѣ праведности. Изъ этого представленія о нравственной преступности весьма легко можетъ возникать и въ дѣйствительности, какъ извѣстно, весьма часто возникаетъ явно безнравственная надежда людского невѣжества, что будто можно *заслужить, замолить, покрыть грѣхъ избыткомъ будущихъ добродѣтелей*. На самомъ дѣлѣ нравственный=Божій законъ—*безусловный, вѣчный* законъ, и потому относительно всякаго нравственнаго преступленія можно думать только словами извѣстнаго моралиста-философа: „для грѣха не существуетъ никакого извиненія, онъ *есть* грѣхъ и остается имъ“. Fichte, *System der Sittenlehre*, *S.* W. B. IV, *S.* 174.

закона жизни въ дѣйствительности служитъ только къ рѣшительному осужденію человѣка, потому что это познаніе дѣлаетъ его *сознательнымъ* преступникомъ истины (Рим. 7, 9—13), и въ силу этого онъ ужъ не только оказывается недостойнымъ жизни, но и становится еще виновнымъ въ прямомъ отрицаніи той самой жизни, ради осуществленія которой онъ только и призванъ къ бытію. Поэтому, въ познаніи истиннаго закона жизни, помимо обязанности оправдать свою жизнь, человѣкъ необходимо налагаетъ на себя еще другую невыполнимую обязанность—освободить себя отъ всякой вины своей противъ истины жизни, если на самомъ дѣлѣ онъ живетъ вопреки закону. Между тѣмъ, это освобожденіе отъ вины во грѣхѣ для человѣка въ дѣйствительности безусловно невозможно. Даже и самъ Богъ можетъ только *простить* человѣка, т. е., можетъ только освободить человѣка отъ *наказанія* за вину его противъ истины жизни, сдѣлать же такъ, чтобы *виновный* человѣкъ былъ *невиновнымъ*, даже и самъ Богъ этого не можетъ сдѣлать, потому что для этого было бы необходимо превратить неправду въ правду и зло считать за добро, т. е., для этого было бы необходимо, чтобы и самъ Богъ явился такимъ же поборникомъ лжи, какимъ является человѣкъ. Поэтому, хотя въ познаніи истиннаго закона жизни люди несомнѣнно пріобрѣтаютъ себѣ самое вѣрное средство для оправданія своей жизни, однако это средство для нихъ въ сущности оказывается совершенно недѣйствительнымъ, потому что и при ясномъ познаніи истиннаго закона жизни они все-таки не въ состояніи исполнить своего назначенія въ мірѣ. А если они не въ состояніи сдѣлаться достойными жизни, то само собою разумѣется, что никакая Божія милость не въ состояніи даровать имъ этого несуществующаго достоинства.

Ясное дѣло, что оправдать свою жизнь можетъ только самъ человѣкъ, и ясное дѣло, что оправдать ее онъ можетъ не иначе, какъ только неуклоннымъ выполненіемъ религіозно-нравственнаго закона жизни. Если же это оправданіе жизни для человѣка въ дѣйствительности невозможно, а между тѣмъ ему не желательно думать о себѣ, что будто онъ напрасно родился и

жилъ на землѣ съ живымъ человѣческимъ сознаніемъ, то ему остается только совершить надъ собой невѣроятное чудо и невозможное дѣло: если онъ непремѣнно долженъ уничтожить въ себѣ всякую свою виновность противъ истины жизни, то для *уничтоженія* въ себѣ этой виновности онъ не имѣетъ никакого другого средства, какъ вмѣстѣ съ виной своей уничтожить и себя самого, но такъ уничтожить, чтобы *послѣ своего уничтоженія онъ все-таки оставался живымъ, только ужъ достойнымъ жизни.* Вѣдь пока живетъ человѣкъ, всякая вина его остается въ немъ и на немъ, и если въ теченіе всей своей жизни человѣкъ сдѣлаетъ только одинъ и единственный грѣхъ, то этотъ единственный грѣхъ все-таки является его вѣчнымъ грѣхомъ; потому что никакая высокая праведность никогда не можетъ превратить грѣха въ добродѣтель, и даже самъ Богъ можетъ только простить человѣка, сдѣлать же *прощеннаго грѣшника* человѣкомъ *святымъ* даже и самъ Богъ не можетъ. Но какъ только человѣкъ умираетъ, то вмѣстѣ съ нимъ естественно умираетъ и всякая виновность его, *ибо умершій освободился отъ грѣха* (Рим. 6, 7); потому что грѣхъ существуетъ въ человѣкѣ, человѣкъ же съ минуты своей смерти перестаетъ существовать. Значитъ, если бы только онъ могъ снова явиться живымъ, то онъ, очевидно, явился бы въ жизнь изъ небытія, и значитъ—если бы только онъ дѣйствительно умеръ *для уничтоженія въ себѣ своей виновности*, то онъ дѣйствительно явился бы въ жизнь человѣкомъ новымъ. Старая виновность его осталась бы на томъ человѣкѣ, который неправедно жилъ и не пожелалъ быть грѣшникомъ, и умеръ, и ужъ болѣе не существуетъ. Но, къ несчастію для человѣка, если онъ умретъ, то ужъ на вѣки умретъ и не можетъ снова явиться въ жизнь, а потому, уничтоживъ свою виновность въ уничтоженіи себя самого, онъ, очевидно, не прекратилъ бы этимъ вопіющаго безсмыслія жизни, а только закончилъ бы свою безсмысленную жизнь безсмысліемъ смерти.

Въ виду этого безсмыслія смерти, человѣку остается только сказать себѣ: *какая мнѣ польза, если мертвые не воскресаютъ! Станемъ пѣсть и пить: ибо завтра умремъ* (1 Кор. 15, 32). Но хотя человѣкъ несомнѣнно имѣетъ

естественное право жить такъ, какъ ему хочется жить и какъ ему можно жить по даннымъ условіямъ жизни, однако онъ въ тоже время носитъ въ себѣ и идеальное сознаніе себя, какъ нравственной личности, а это сознаніе налагаетъ на него обязанность жить такъ, какъ ему слѣдуетъ жить именно въ качествѣ нравственной личности. Это идеальное сознаніе живетъ въ человѣкѣ, и оно живетъ въ немъ не по какому нибудь корыстному разсчету его,—не для созданія напр. идеальной красоты его жизни въ интересахъ его самоуслажденія, а только въ силу живого убѣжденія его, что оно выражаетъ собой дѣйствительную истину его жизни. Вѣдь если кто смотритъ на идеалъ нравственной личности, какъ на пріятную мечту человѣка о своемъ воображаемомъ величіи, для того достаточно только увидѣть, что фактическое осуществленіе этой мечты, въ условіяхъ наличной жизни, требуетъ отъ человѣка безконечныхъ страданій полнаго самоотверженія, чтобы онъ могъ искренно посмѣяться надъ своей роскошной мечтой и надъ своимъ неразумнымъ желаніемъ осуществить ее въ жизни. Предъ ней дѣйствительно преклоняются и ее дѣйствительно осуществляютъ только люди, непоколебимо убѣжденные въ томъ, что идеалъ нравственной личности представляетъ собою не какое нибудь созданіе человѣческой мечты о возможномъ величіи человѣка, а подлинное выраженіе вѣчной истины о человѣкѣ; такъ что осуществленіе этого идеала становится для человѣка не просто только желательнымъ въ интересахъ достиженія мечтательной красоты жизни, а непремѣнно должно быть достигнуто человѣкомъ ради его безусловной истинности, т. е., ради того именно, что всякій человѣкъ, имѣющій несомнѣнное *право жить* на землѣ по случаю своего рожденія, дѣлается *достойнымъ жизни* только въ осуществленіи нравственнаго идеала человѣческой личности. Но человѣкъ подчиненъ условнымъ тѣнямъ физической жизни и по неволѣ создаетъ себѣ иллюзорную жизнь по физическимъ опредѣленіямъ внѣшнихъ условій жизни. Поэтому, совершенный идеалъ нравственной личности въ дѣйствительности выражаетъ собою не *образъ* наличнаго существованія человѣка, а одну только безусловную *норму* той совершенной жизни, какую долженъ вести человѣкъ, независимо отъ всѣхъ условій его на-

личнаго существованія, и потому загадочное сознаніе безусловнаго идеала условной жизни человѣкъ фактически носитъ въ себѣ только для осужденія себя. Въ силу же нравственной необходимости этого самоосужденія, онъ естественно долженъ спросить себя: зачѣмъ собственно онъ носитъ въ себѣ идеальное сознаніе вѣчной истины жизни, когда на самомъ дѣлѣ онъ не въ состояніи осуществить эту истину? И если только на этотъ вопросъ не возможно дать никакого другого отвѣта, кромѣ простого указанія на реальную жизнь: смотри вотъ, и самъ откровенно суди, зачѣмъ ты живешь на землѣ, и зачѣмъ ты носишь въ себѣ идеальный образъ нравственнаго совершенства, то при убѣжденіи въ несомнѣнной истинѣ нравственнаго идеала, какъ подлиннаго выраженія природы духа и дѣйствительнаго опредѣленія универсальной цѣли бытія, человѣкъ не можетъ не почувствовать того страшнаго безсмыслія жизни, которое онъ поддерживаетъ и своимъ разумомъ и волей, чтобы одною половиной своей природы возвратиться въ землю, а другою уйти въ какой-то невѣдомый шеолъ или въ миѳологическій подземный аидъ. И въ силу сознанія этого безсмыслія жизни, онъ не можетъ не понять глубины апостольскаго вопроса и не можетъ не поставить его: *бѣдный я человѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти* (Рим. 7, 24)?

Настоятельная необходимость этого избавленія и рѣшительная невозможность его ясно раскрыли предъ человѣческой мыслію апостоловъ чудодѣйственную тайну Христова дѣла въ мірѣ. Они поняли своего Учителя, какъ истиннаго Спасителя міра, Который, въ наличныхъ условіяхъ человѣческой природы и жизни, страдалъ страданіемъ всѣхъ людей, ясно сознающихъ великую ложь своей жизни и переживающихъ въ себѣ глубокое мученіе этого сознанія, и Который умеръ смертію всѣхъ людей, искренно желающихъ уничтожить въ себѣ всякое преступленіе противъ истины жизни и не имѣющихъ для этого уничтоженія никакого другого средства, кромѣ уничтоженія себя самихъ въ безсмысліи смерти, и Который наконецъ воскресъ изъ мертвыхъ и своимъ воскресеніемъ осуществилъ въ мірѣ спасительный законъ всеобщаго воскресенія.

IV. Христіанское ученіе о спасеніи, какъ о богочеловѣческомъ дѣлѣ Христа—Сына Божія.

1. Человѣческая жизнь І. Христа, какъ дѣйствительное явленіе въ мірѣ Божіей правды. 2. Крестная смерть І. Христа, какъ искупительная жертва за грѣхи всего міра. 3. Воскресеніе І. Христа изъ мертвыхъ, какъ Божіе осуществленіе единственной возможности къ дѣйствительному освобожденію отъ грѣха и отъ всѣхъ слѣдствій его. 4. Свободное участіе людей въ Божіемъ дѣлѣ и Божіе участіе въ земной жизни людей. 5. Будущее откровеніе въ мірѣ Божія царства.

1. Въ лицѣ І. Христа, по евангельскому изображенію Его жизни и по апостольскому свидѣтельству о Немъ, люди увидѣли перваго побѣдителя зла. Рожденный отъ жены и подчиненный суду закона (Гал. 4, 4), т. е. человѣкъ, какъ и всякій вообще дѣйствительный человѣкъ, Онъ жилъ въ тѣхъ же самыхъ природныхъ условіяхъ жизни, въ какихъ жилъ и живетъ весь родъ человѣческій со времени перваго грѣхопаденія. Голодъ и жажда (Мѳ. 4, 2 ср. Лк. 4, 2; Мр. 11, 12; Мѳ. 21, 18; Іоан. 4, 7), физическое утомленіе (Іоан. 4,6) и душевныя скорби (Лк. 12, 50, Іоан. 12, 27, 13, 21, Мѳ. 26, 37), потребность въ сочувствіи близкихъ людей (Мѳ. 26, 38, ср. Мр. 14, 33–34) и холодное равнодушіе даже со стороны ближайшихъ родственниковъ (Мр. 6, 2–6 сн. Лк. 4, 23, ср. Мѳ. 13, 54-58, Іоан. 7, 5),—все это было знакомо Ему наравнѣ съ другими людьми, и все это по отношенію лично къ Нему покрывалось еще исключительнымъ подвигомъ Его непрерывнаго мученичества. Въ отвѣтъ на свои заботы о религіозномъ просвѣщеніи людей, Онъ встрѣтилъ

злобную ненависть со стороны обличаемыхъ Имъ невѣждъ и даже прямыя покушенія на Его жизнь со стороны многочисленныхъ изувѣровъ (Іоан. 5, 16, 7, 19, 11, 53; Лк. 4, 23—30; Мѳ. 12, 14, ср. Мр. 3, 6), и перенесъ дѣйствительное осужденіе Его на позорную смерть, и пережилъ возмутительное глумленіе даже надъ самымъ позоромъ крестной смерти Его (Мѳ. 27, 33—43, Мр. 15, 29—32, Лк. 23 35—37). Между тѣмъ, и физическія лишенія, и нравственныя страданія, и незаслуженныя гоненія отъ сильныхъ враговъ, и самая смерть на крестѣ выпали на долю Его многострадальной жизни не по какому нибудь роковому стеченію случайныхъ обстоятельствъ, т. е. не потому, что какая нибудь злая судьба, вопреки Его собственнымъ помышленіямъ и желаніямъ, сдѣлала Его несчастнымъ неудачникомъ въ жизни. На самомъ дѣлѣ Онъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи самое могущественное средство, чтобы пріобрѣсти Себѣ рабское поклоненіе людей, потому что Онъ могъ кормить людей и могъ спасать ихъ отъ всякихъ несчастій; и люди Его народа, несомнѣнно, были бы весьма рады увидѣть Его на царскомъ престолѣ Его знаменитаго предка. Но Онъ самъ отвергъ это желаніе людей (Іоан. 6, 15), и Самъ не пожелалъ сдѣлаться властелиномъ міра Мѳ. 4, 8—10 ср. Лк. 4, 5—8); потому что надъ преходящими рядами земныхъ человѣческихъ царствъ Онъ ясно видѣлъ вѣчное Божіе царство и желалъ только одного, чтобы въ людяхъ оправдалась истина этого царства (Мѳ. 6, 33). Люди же на самомъ дѣлѣ вовсе не знали этого царства и совсѣмъ не искали правды его,— въ этомъ именно и заключается вся тайна глубокихъ человѣческихъ страданій І. Христа.

До начала евангельской проповѣди люди вовсе не знали о томъ, что́ такое Божіе царство, и гдѣ оно находится, и когда оно откроется, и какъ оно откроется. Они всегда жили такою жизнію, что не составляли собою Божія царства, и если всетаки думали войдти въ это царство, то, обыкновенно, представляли его такимъ образомъ, что будто оно находится гдѣ-то внѣ ихъ, и для того, чтобы войдти въ него, имъ слѣдуетъ лишь перешагнуть за рубежъ своего человѣческаго существованія и, по милости Божіей, очутиться на небѣ. Это было грубое заблужде-

ніе, которое рѣшительно губило людей и губило Божіе дѣло въ людяхъ, потому что, наивно представляя себѣ, что они живутъ *только въ мірѣ, а не въ Божіемъ царствѣ*, люди этимъ самымъ отторгали міръ отъ Божія царства и дѣлали его царствомъ грѣха, царствомъ діавола. Христосъ разрушилъ это грубое заблужденіе людей и открылъ людямъ невѣдомую имъ истину. Онъ разъяснилъ, что о Божіемъ царствѣ нельзя сказать: вотъ оно здѣсь, или вотъ оно тамъ, что всѣмъ, желающимъ найдти его, можно только сказать о немъ: *вотъ царствіе Божіе внутрь васъ есть* (Лк. 17, 20). Вѣдь не какой нибудь отдѣльный уголокъ міра, а весь Божій міръ есть Божіе царство. Вѣдь если кто созерцаетъ міръ религіозною мыслію, для того небо —престолъ Бога и земля—подножіе ногъ Его (Мѳ. 5, 34—35), и вся жизнь на землѣ есть проявленіе Божіей благости и премудрости (Мѳ. 5, 45, 6, 28—29, 10, 23, ср. Лк. 6, 35, 12, 27—28, 12, 6 · 7). Стало быть, люди на самомъ дѣлѣ *сейчасъ* живутъ въ Божіемъ царствѣ. Если же никому изъ людей этого вовсе не думается, то это лишь потому, что люди сами разрушаютъ правду міра, какъ Божія царства, явной неправдой своей жизни въ мірѣ. Но съ этой неправдой жизни, гдѣ бы ни существовалъ человѣкъ, т. е., на небѣ или на землѣ, онъ все равно не сдѣлается членомъ Божія царства и, стало быть, все равно не увидитъ его. Поэтому всякій человѣкъ, дѣйствительно желающій увидѣть Божіе царство, очевидно, долженъ стремиться не къ тому, чтобы замѣнить землю небомъ или вообще существующій міръ какимъ нибудь другимъ міромъ, а къ тому, чтобы измѣнить себя самого въ другого человѣка,—въ такого именно человѣка, который былъ бы истиннымъ *человѣкомъ отъ Бога*; такъ чтобы нравственнымъ совершенствомъ его человѣческой жизни дѣйствительно бы доказывалось, что люди—не порожденія земли, а творенія Божіи, и такимъ образомъ его человѣческой жизнію прославлялся бы небесный Отецъ людей (Мѳ. 5, 16). Только подъ условіемъ такого измѣненія люди могутъ *увидѣть*, что они дѣйствительно живутъ въ *Божіемъ* мірѣ—въ Божіемъ царствѣ, и подъ этимъ же только условіемъ они могутъ получить дѣйствительное основаніе думать о своей вѣчной жизни, такъ какъ Божіе царство несомнѣнно вѣчно, какъ вѣченъ самъ Богъ.

Но для того, чтобы человѣкъ воистину сталъ человѣкомъ отъ Бога и воистину сталъ членомъ вѣчнаго Божія царства, ему нужно не только признавать Бога своимъ Богомъ, но и положить въ Богѣ подлинно вѣчную цѣль своей жизни, потому что всѣ временныя цѣли жизни характеризуютъ собою только временную жизнь и, значитъ, нисколько не требуютъ того, чтобы человѣкъ существовалъ вѣчно. Поэтому, если человѣкъ думаетъ о вѣчной жизни, а самъ между тѣмъ преслѣдуетъ только временныя цѣли жизни, то онъ никакимъ образомъ не можетъ получить себѣ вѣчную жизнь, именно потому, что въ этомъ случаѣ онъ на самомъ дѣлѣ стоитъ внѣ вѣчной жизни и работаетъ только для смерти. Вѣчная жизнь есть божественная жизнь, и потому единственной вѣчной цѣлью человѣческой жизни, очевидно, можетъ служить только нравственное усовершенствованіе человѣка по вѣчному образу совершеннаго Отца (Мѳ. 5, 48), такъ какъ для достиженія этой цѣли человѣку дѣйствительно недостаточно никакого множества вѣковъ. Слѣдовательно, поставивъ себѣ эту безконечную цѣль, человѣкъ ужъ въ силу одной только постановки ея, очевидно, становится на путь вѣчной жизни; но въ такомъ случаѣ для того, чтобы дѣйствительно имѣть вѣчную жизнь, онъ ужъ не долженъ сходить съ единственнаго пути этой жизни и не долженъ переходить съ него на путь временной жизни, потому что идти одновременно двумя противуположными путями—дѣло, разумѣется, совершенно невозможное. Въ силу этого, даже самыя необходимыя потребности, какъ напримѣръ потребность въ пищѣ или въ одеждѣ, очевидно, могутъ озабочивать наслѣдника вѣчной жизни, только какъ *неотложныя нужды текущаго дня* (Мѳ. 6, 25, 34), такъ какъ желаніе человѣка обезпечить себѣ возможное удовлетвореніе этихъ потребностей на завтрашній день равносильно постановкѣ имъ временной цѣли жизни, т. е. равносильно переходу его на путь неминуемой смерти. Вѣдь если въ самомъ дѣлѣ человѣкъ сегодня заботится о завтрашнемъ днѣ, и завтра будетъ заботиться о новомъ завтршанемъ днѣ, то само собою понятно, что въ дѣйствительности онъ и будетъ жить только короткими днями своихъ матеріальныхъ заботъ, и въ такомъ случаѣ онъ

ничего не сдѣлаетъ такого, что̀ несомнѣнно принадлежало бы вѣчности.

Такимъ образомъ, путь вѣчной жизни необходимо требуетъ отъ человѣка физическихъ лишеній. Помимо того, что матеріальныя блага имѣютъ только условную цѣнность и не могутъ быть унесены человѣкомъ въ вѣчную жизнь, они еще могутъ положительно препятствовать достиженію вѣчной цѣли человѣческой жизни, потому что они могутъ привязывать къ себѣ человѣка и могутъ представляться ему гораздо болѣе цѣнными, чѣмъ истинныя цѣнности нравственнаго совершенства. Въ виду этого, измѣненіе ветхаго человѣка прежде всего и обязательно требуетъ отъ него измѣненія ложныхъ отношеній его къ матеріальнымъ благамъ временной жизни. Человѣкъ долженъ понять, что ему нѣтъ рѣшительно никакой пользы пріобрѣсти хотя бы даже весь міръ, а себя самого погубить (Лк. 9, 25). Онъ долженъ понять, что душа человѣка не только для него самого, но и безотносительно, т. е. по своей собственной безусловной цѣнности, неизмѣримо выше цѣлаго міра (Мѳ. 16, 26, Мр. 8, 37); потому что однимъ только человѣкомъ можетъ святиться въ мірѣ Божіе имя, и въ немъ же можетъ открыться Божіе царство, и чрезъ него же Божія воля можетъ сдѣлаться на землѣ такимъ же реальнымъ закономъ жизни, какимъ она является теперь только на небѣ (Мѳ. 6, 9—10 ср. Лк. 11, 2). Конечно, убѣжденіе въ этой истинѣ, само по себѣ, не можетъ еще переродить человѣка и не можетъ сдѣлать его истиннымъ человѣкомъ отъ Бога; но оно все-таки можетъ заставить его смотрѣть ва свои желанія матеріальныхъ благъ, какъ на *соблазны* для него, и вслѣдствіе этого оно, по крайней мѣрѣ, можетъ заставить его осудить себя въ осужденіи своихъ неразумныхъ желаній. Кто же возвысился до этого осужденія себя, тотъ въ глубинѣ своей совѣсти, разумѣется, не можетъ не согласиться съ тѣмъ, что если глазъ напр. соблазняетъ его, то глазъ—не весь человѣкъ, и потому лучше вырвать и бросить его, чѣмъ подчиниться соблазнамъ зрѣнія и погубить себя самого; и равнымъ образомъ—если рука, напримѣръ, соблазняетъ его, то и рука не составляетъ всего человѣка, и потому лучше отсѣчь и отбросить ее, чѣмъ имѣть

здоровую руку и пользоваться ею для совершенія преступленій (Мѳ, 5, 29–30 срав. 18, 8—9 сн. Мр. 9, 43, 45, 47). Кто дошелъ до этого сознанія нравственной необходимости подчинить свою физическую жизнь духовному закону истинной жизни, тотъ не можетъ не понудить себя къ нравственной борьбѣ съ собою самимъ, чтобы силою собственной воли привести себя на путь въ царство небесное; потому что, по причинѣ человѣческой грѣховности, это царство теперь только *силою берется*, и только *употребляющіе усиліе восхищаютъ его* (Матѳ. 11, 12;, Лук. 16, 16).

Съ этимъ великимъ ученіемъ о Божіемъ царствѣ Христосъ обратился къ людямъ, и люди не поняли истины Его проповѣди. Въ своей притчѣ о сѣятелѣ (Мѳ. 13, 3—8, 18—23. Мр. 4, 3—8, 15—20, Лк. 8, 5–8, 11–15) Онъсамъ говоритъ о томъ, какъ именно вліяла на людей Его неустанная проповѣдь. Одни слушали слово о царствѣ Божіемъ совсѣмъ не понимая его; другіе понимали его, но, подавленные обольщеніемъ богатства и житейскими наслажденіями и всякими заботами, относились къ нему совершенно равнодушно; третьи съ радостію принимали его, но лишь въ качествѣ теоретическаго ученія, такъ какъ жить по нему и страдать за него были не въ состояніи; и только нѣкоторая часть людей слышала и разумѣла и *впослѣдствіи* ввела его въ жизнь. Причинъ этой умственной слѣпоты и нравственной несостоятельности людей было много, но главная изъ нихъ, по указанію Спасителя, несомнѣнно заключалась въ недостаточной силѣ человѣческой вѣры въ Бога (Мр. 11, 23–24, срав. Лк. 17, 5–6). Дѣло въ томъ, что люди привыкли обращаться къ Богу со всякими просьбами о *мнимыхъ* нуждахъ своихъ и по давнему опыту знаютъ о томъ, что Богъ не всегда помогаетъ имъ. Отсюда они естественно привыкли руководиться житейскимъ правиломъ, что на Бога нужно надѣяться, а самимъ не плошать; и остюда имъ крайне трудно было помириться съ тѣмъ, что имъ не нужно собирать себѣ сокровищъ земли. Они знали, конечно, тѣ примѣры изъ жизни природы, которыми убѣждалъ ихъ Христосъ въ истинѣ божественнаго промышленія о мірѣ, что птицы небесныя не сѣютъ, ни жнутъ, и нѣтъ у нихъ ни храни-

лищъ, ни житницъ, и однако же *Богъ питаетъ ихъ и ни одна изъ нихъ не забыта у Бога* (Лук. 12, 24, 29); и что полевыя лиліи не трудятся, ни прядутъ, и однако же *Богъ такъ одѣваетъ ихъ*, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался съ такой роскошью (Мѳ. 6, 28–29). Но, не умѣя различать своихъ дѣйствительныхъ и мнимыхъ потребностей, они вовсе не думали о себѣ, что Богъ знаетъ ихъ дѣйствительныя нужды, и что Онъ всегда можетъ подать имъ все необходимое для жизни. Напротивъ, считая себя болѣе цѣнными и болѣе близкими къ Богу, чѣмъ птицы и полевые цвѣты, они однако въ отношеніи себя самихъ менѣе всего вѣрили въ дѣйствительность Божія промысла, и потому у нихъ естественно выходило такое положеніе, что будто человѣкъ рѣшительно не можетъ обойтись безъ лишнихъ запасовъ на многіе годы. Въ силу же этого даже и тѣ немногіе люди, которыхъ дѣйствительно захватывала внутренняя сила Христовой проповѣди, сами собой не въ состояніи были освободиться отъ тревожныхъ опасеній за свою наличную жизнь и должны были просить своего Учителя: *умножь въ насъ сѣру* (Лк. 17, 5). Большинство же слушателей І. Христа прямо *смѣялись надъ Нимъ* (Лк. 16, 14) и въ отвѣтъ на призывъ Его къ покаянію, по крайней мѣрѣ—въ начальный періодъ Его проповѣднической дѣятельности, думали только о народной пословицѣ: *врачъ! исцѣли себя самого* (Лк. 4, 23), т. е., попробуй самъ такъ жить, какъ Ты учишь насъ жить, и тогда будетъ ясно Тебѣ, что люди живутъ не въ Божіемъ царствѣ, а на удаленной отъ Бога землѣ. Но жизнь І. Христа была самымъ рѣшительнымъ опроверженіемъ этой неправды и самымъ рѣшительнымъ доказательствомъ истины Его неземного ученія.

Въ евангеліи разсказывается объ одномъ замѣчательномъ событіи изъ дѣтской жизни І. Христа. По сообщенію евангелиста Луки (2, 41–50), отрокъ Іисусъ, когда Ему было двѣнадцать лѣтъ, пришелъ въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи и, незамѣтно для своей матери, остался въ Іерусалимѣ, когда матерь Его вмѣстѣ съ Іосифомъ оставила городъ и отправилась домой. По дорогѣ въ Назаретъ путники хватились пропавшаго Ребенка и сначала поискали Его между родными и знакомыми, а потомъ должны

были воротиться въ Іерусалимъ и тамъ цѣлыхъ три дня *съ великою скорбію* искали Его, и наконецъ, *къ удивленію своему*, нашли Его тамъ, гдѣ видимо совсѣмъ даже и не думали искать Его,—въ іерусалимскомъ храмѣ. Онъ сидѣлъ посреди учителей, выслушивалъ и распрашивалъ ихъ, и самъ давалъ имъ такіе отвѣты, которые приводили въ удивленіе Его слушателей. Онъ чувствовалъ Себя въ іерусалимскомъ храмѣ, какъ *въ родномъ домѣ Отца своего*, и смотрѣлъ на свою религіозную бесѣду съ іудейскими учителями, именно какъ *на одно изъ дѣлъ родного Отца своего*. Поэтому, на естественный упрекъ материнской заботливости, что Онъ заставилъ Іосифа и матерь свою провести изъ—за Него нѣсколько мучительныхъ дней, Онъ совершенно спокойно отвѣтилъ: *зачѣмъ было вамъ искать Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что̀ принадлежитъ Отцу моему* (ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναι)? По замѣчанію евангелиста, ни Іосифъ, ни матерь Христа *не поняли* этого отвѣта, а только *запомнили* его. Но отвѣтъ положительно удостовѣряетъ, что имъ не нужно было безпокоиться о пропавшемъ ребенкѣ, потому что они *должны были знать*, гдѣ имъ слѣдовало искать его. Стало быть, еще въ ранніе годы своего дѣтства Христосъ обнаруживалъ исключительную чуткость къ высшимъ вопросамъ религіозной жизни, и въ тѣже самые ранніе годы Онъ, очевидно, сознавалъ свои отношенія къ Богу особеннымъ и исключительнымъ образомъ, именно какъ отношенія Сына къ Отцу. Объ этомъ Онъ несомнѣнно говорилъ и матери своей, и всѣмъ домашнимъ своимъ, и всѣ они несомнѣнно знали о томъ, что Онъ считаетъ Бога Отцемъ своимъ и Божіе дѣло считаетъ за личное дѣло свое. Но, вѣроятно, никто изъ нихъ, не исключая даже и матери Его, не придавалъ серьезнаго значенія дѣтскимъ рѣчамъ необыкновеннаго Ребенка, и потому именно случилось такое обстоятельство, что Его три дня съ великою скорбію искали по улицамъ города и не подумали заглянуть на дворъ іерусалимскаго храма, очевидно, совсѣмъ не ожидая найти Его тамъ [1]).

[1]) Такое отношеніе къ І. Христу со стороны Его названнаго отца и дѣйствительной матери какъ будто не вполнѣ согласуется съ евангельскимъ извѣстіемъ объ обстоятельствахъ Его рожденія. По

Это замѣчательное событіе настолько ярко освѣщаетъ дѣйствительныя основы Христова Евангелія, что при его освѣщеніи мы можемъ въ достаточной степени понять и чудо нравственной личности І. Христа, и чудо необыкновенной жизни Его. О двѣнадцатилѣтнемъ ребенкѣ, разумѣется, невозможно думать, чтобы онъ могъ привести кого нибудь въ удивленіе своимъ знаніемъ религіозныхъ ученій, т. е., своей внѣшней ученостію; и тѣмъ болѣе, ко-

---

словамъ евангелиста Луки (1, 28 - 35), ангелъ Гавріилъ возвѣстилъ дѣвѣ Маріи о рожденіи ею сына, который родится по дѣйствію Духа Святого и наречется Сыномъ Божіимъ, и Марія отвѣтила на это благовѣстіе смиреннымъ послушаніемъ Божіей волѣ: *се, раба Господня; да будетъ мнѣ по слову твоему.* По сообщенію евангелиста Матѳея (1, 18—25), ангелъ Господень явился во снѣ Іосифу и объявилъ ему, чтобы онъ не соблазнялся принять Марію, жену свою, потому что она родитъ младенца отъ Духа Святого, и этотъ младенецъ долженъ быть названъ Іисусомъ, такъ какъ *Онъ спасетъ людей своихъ отъ грѣховъ ихъ*, и Іосифъ поступилъ, *какъ повелѣлъ ему ангелъ Господень.* Невозможно думать, чтобы Іосифъ и Марія забыли объ этихъ чудесныхъ событіяхъ, но равнымъ образомъ невозможно думать и то, чтобы они понимали спасеніе Богомъ своего народа въ смыслѣ христіанскаго ученія о спасеніи людей. Всѣ евангельскія данныя непререкаемо доказываютъ, что ни ближайшіе ученики І. Христа, ни ближайшіе родственники Его не имѣли никакого понятія о томъ Божіемъ царствѣ, о которомъ говорилъ Христосъ. Даже послѣ того, какъ Онъ уже выступилъ на дѣло своего общественнаго служенія и заявилъ себя человѣкомъ, сильнымъ въ словѣ и дѣлѣ, братья Его всетаки не вѣровали въ Него (Іоан. 7, 5), и единственнымъ основаніемъ ихъ невѣрія служило только рѣшительное нежеланіе І. Христа выступить въ роли политическаго дѣятеля. Слѣдовательно, въ родной семьѣ І. Христа несомнѣнно понимали Его мессіанское достоинство въ смыслѣ народно-іудейскихъ представленій о Мессіи. А если и матерь Его, и названный отецъ Его, *вполнѣ вѣруя* въ Его мессіанское достоинство, понимали однако это достоинство въ смыслѣ національныхъ вожделѣній іудейскаго народа, то всѣ обстоятельства пасхальнаго путешествія І. Христа въ Іерусалимъ, когда Ему было только двѣнадцать лѣтъ отъ роду, становятся совершенно понятными. Въ высшей степени понятно, что двѣнадцатилѣтній мальчикъ, думавшій и говорившій о Богѣ и совсѣмъ не помышлявшій о политикѣ, для Маріи и Іосифа являлся *пока еще* не тѣмъ, чѣмъ, по ихъ мнѣнію, Ему суждено было сдѣлаться; и потому въ высшей степени понятно, что они не поняли отвѣтнаго слова Его о домѣ и о дѣлахъ Отца своего, потому что, вѣруя въ Него, какъ въ Мессію, они однако ожидали увидѣть въ Мессіи совсѣмъ не такого дѣятеля, какимъ на самомъ дѣлѣ явился Христосъ.

нечно, невозможно думать о немъ, чтобы онъ могъ составить свою собственную богословскую доктрину и могъ бы удивлять людей оригинальностію своихъ богословскихъ соображеній. Если двѣнадцатилѣтній Іисусъ, бесѣдуя въ Іерусалимскомъ храмѣ съ іудейскими учителями, своими вопросами и отвѣтами имъ приводилъ ихъ въ удивленіе, то несомнѣнно, что Онъ удивлялъ ихъ тѣмъ самымъ, чѣмъ Онъ и впослѣдствіи удивлялъ своихъ слушателей, чѣмъ Онъ и до сихъ поръ продолжаетъ удивлять огромную массу людей, читающихъ возвѣщенное Имъ евангеліе. Онъ удивлялъ и удивляетъ людей не какими нибудь учеными словами разсудочныхъ соображеній, а глубокой жизненной правдой каждаго, сказаннаго Имъ, слова,—той именно чистотой и глубиной своего религіознаго одушевленія, въ силу которыхъ книжныя ученія, извѣстныя всѣмъ и каждому лишь въ логической системѣ опредѣленныхъ представленій и понятій ума, въ Его сознаніи одухотворяются и оживаютъ и воплощаются въ реальные факты Его собственной жизни. Онъ жилъ тѣмъ, что говорилъ людямъ, и потому всѣ поученія Его неизмѣнно являются полными духа и жизни. Эта именно полнота живой силы въ Его словахъ, въ періодъ Его общественнаго служенія, сдѣлала Его учителемъ, имѣющимъ власть учить людей (Матѳ. 7, 29; Мар. 1, 22). И эта же самая полнота живого отношенія къ религіознымъ вопросамъ и жизненнаго разумѣнія ихъ, очевидно, привела въ изумленіе и слушателей Его во время пасхальной бесѣды Его съ іудейскими учителями, когда Ему было всего лишь двѣнадцать лѣтъ отъ роду. Онъ не учился у книжныхъ людей, но Онъ съ раннихъ лѣтъ, видимо, глубоко интересовался религіозными вопросами и хорошо зналъ, что говорятъ о нихъ „книги“, и зналъ еще больше того,—Онъ зналъ, о чемъ слѣдуетъ *спрашивать* книги, и о чемъ онѣ дѣйствительно говорятъ людямъ. Такое отношеніе къ вопросамъ религіозной жизни и особенно такое разумѣніе книжныхъ ученій о ней въ двѣнадцатилѣтнемъ ребенкѣ несомнѣнно является изумительнымъ, потому что оно несомнѣнно превосходитъ всякій возможный уровень дѣтскаго развитія. Но еще болѣе изумительно то, что для самого Христа это необыкновенное разумѣніе было дѣломъ совершенно

обыкновеннымъ, потому что оно служило лишь простымъ изложеніемъ Его собственной внутренней жизни. Изъ того отвѣта, который Онъ далъ своей матери, мы вполнѣ ясно видимъ, что съ раннихъ лѣтъ своего дѣтства Онъ не только жилъ мыслію о Богѣ по сознанію своихъ человѣческихъ обязанностей къ Богу, но и жилъ *творческой мыслію и дѣятельною волею самого Бога по сознанію своихъ сыновнихъ отношеній къ Богу*.

Это исключительное самосознаніе І. Христа прежде всего объясняетъ собою все содержаніе Его „евангелія". *Мое ученіе не Мое*,—говоритъ Онъ іудеямъ,—*но пославшаго Меня* (Іоан. 7, 16); *что́ Я слышалъ отъ Него, то и говорю міру* (8, 26). На основаніи своихъ близкихъ, именно сыновнихъ, отношеній къ Богу Онъ зналъ и возвѣстилъ міру добрую вѣсть о Божіей любви къ людямъ. Онъ говорилъ, что Богъ благъ и что во всемъ бытіи Онъ собственно одинъ только благъ (Мѳ. 19, 17), что Онъ благъ даже къ неблагодарнымъ и злымъ (Лк. 6, 35), и что нѣтъ воли Его на погибель людей (Мѳ. 18, 14), что напротивъ Онъ ждетъ обращенія къ Нему рода человѣческаго, чтобы принять его въ общеніе любви своей, какъ только любвеобильный отецъ можетъ обратно принять къ себѣ своего блуднаго, но раскаявшагося сына (Лк. 15, 11—32). Сообщая это извѣстіе объ Отчей любви, Христосъ указывалъ на доступный каждому человѣку опытъ религіозно-нравственной жизни, какъ на единственное доказательство истины Его сообщенія: *кто хочетъ творить волю Его* (т. е. волю Отца), *тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я самъ отъ себя говорю* (Іоан. 7, 17). Стало быть, дѣйствительнымъ источникомъ, изъ котораго было получено Христомъ это извѣстіе, служилъ Его собственный опытъ божественной жизни, и стало быть—оцѣнивать это извѣстіе можно было не какими нибудь соображеніями внѣшней премудрости, а исключительно только духовнымъ опытомъ дѣйствительной жизни въ Богѣ. Между тѣмъ, слѣпые люди, руководимые слѣпыми вождями, настолько далеко ушли отъ пути истинной жизни, что совсѣмъ утратили въ себѣ чувство живой любви къ Богу (Іоан. 5, 42) и замѣнили это чувство внѣшнимъ служеніемъ Богу ради напраснаго достиженія внѣшней правед-

ности (Матѳ. 23, 13—28). Само собою разумѣется, что такіе люди не могли понять истины Христова евангелія, и вотъ мотивъ проповѣдническаго служенія Іисуса Христа,— одновременнаго служенія Богу исполненіемъ Его дѣла въ мірѣ и служенія людямъ обращеніемъ ихъ на путь истинной жизни.

Это служеніе свое Христосъ считалъ за единственную цѣль своей жизни. Онъ самъ говорилъ о Себѣ, что Онъ на то и родился, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ (Іоан. 18, 37), и что Онъ затѣмъ и пришелъ въ міръ, чтобы взыскать и спасти погибшее (Мѳ. 18, 11). Мысль объ исполненіи Божіей воли въ совершеніи Божія дѣла въ мірѣ, по собственному выраженію І. Христа, была Его пищей: *Моя пища*,—говорилъ Онъ своимъ ученикамъ,— *есть творить волю пославшаго Меня и совершить дѣло Его* (Іоан. 4, 34). Ради совершенія Божія дѣла Онъ добровольно принялъ на себя труды и лишенія скитальческой жизни (Мѳ. 8, 20), ходилъ по городамъ и селеніямъ и повсюду возвѣщалъ людямъ благую волю Отца своего и повсюду призывалъ людей къ покаянію (Матѳ. 9, 35; 4, 17). И въ зависимости отъ того, какъ именно люди относились къ Его проповѣди, такъ и Онъ относился къ людямъ. Онъ не смотрѣлъ на лица людей, не различалъ ихъ по общественному положенію или по имущественному состоянію; всѣ люди дѣлились въ Его глазахъ только на спасаемыхъ или погибающихъ. Кто вѣрилъ въ истину Его словъ и во имя Его съ вѣрою обращался къ Отцу, тотъ былъ дорогимъ для Него, и хотя бы то былъ ненавистный мытарь или презрѣнная блудница, все равно—тотъ становился роднымъ для Него: *кто будетъ исполнять волю Отца моего небеснаго*,—сказалъ Онъ однажды народу,— *тотъ Мнѣ братъ, и сестра, и матеръ* (Мѳ. 12, 50 ср. Лк. 8, 21). Этимъ равненіемъ людей Онъ не рѣдко оскорблялъ грѣшныя человѣческія самолюбія и не рѣдко вызывалъ враждебное отношеніе къ Себѣ, но Онъ никогда и никого не судилъ судомъ человѣческой правды, а всегда и всѣхъ судилъ только судомъ Божіей любви. Богъ для всѣхъ одинъ, и ко всѣмъ Онъ одинаково относится. Значитъ, предъ Богомъ ни одинъ человѣкъ не имѣетъ никакого преимущества предъ другимъ человѣкомъ, и потому са-

Центральная Библио
Моск. Университе

мый послѣдній изъ людей по суду человѣческому можетъ быть болѣе достойнымъ Божія царства, чѣмъ какой нибудь могущественный властелинъ земного величія. Поэтому, нравственное ученіе І. Христа, основанное на отношеніи людей къ Богу и Бога къ людямъ, естественно было ученіемъ о всеобщемъ братствѣ людей (Мѳ. 23, 8-9). Кто дѣйствительно желаетъ быть членомъ Божія царства, тотъ, по Его наставленію, пусть будетъ слугою для всѣхъ (Лк. 22, 25—26); и хотя бы въ его услугахъ сталъ нуждаться врагъ его племени, пусть онъ не думаетъ отказывать, а непремѣнно пусть поможетъ ему (Лк. 10, 30-37); и хотя бы у кого явились даже личные враги, пусть онъ думаетъ не о мести, а о Божіей любви къ людямъ и къ добрымъ и къ злымъ, и потому пусть онъ даже и къ личному врагу своему относится, какъ къ брату,—молится за него и благотворитъ ему, любитъ и благословляетъ его (Мѳ. 5, 43—45, Лк. 6,35-36).

Такое ученіе, разумѣется, безусловно противорѣчитъ эгоистическимъ основамъ человѣческой жизни, и потому самолюбивые люди не только не вразумились живымъ примѣромъ І. Христа, но и нашли въ Его жизни даже прямыя основанія для жалкихъ обвиненій Его въ мнимомъ нечестіи. Всѣ ханжи и лицемѣры іудейской интеллигенціи прямо возмущались тѣмъ, что Онъ— *другъ мытарей и грѣшниковъ* (Мѳ. 11, 19, ср. Лк. 15, 1—2); а Онъ не только бесѣдовалъ съ недостойными дѣтьми Авраама, но открыто благотворилъ и язычникамъ (Мѳ. 8,5—13; 15, 22—28) и открыто же ходилъ съ проповѣдію евангельской истины даже въ города и селенія самарянъ (Іоан. 4, 39—40 Лк. 9, 52—56). Іудеи никакъ не могли понять этого безразличнаго отношенія къ человѣческимъ званіямъ и состояніямъ, и никакъ не могли они помириться съ тѣмъ, что членами Божія царства могутъ сдѣлаться всѣ добрые люди изъ всѣхъ народовъ земли. Поэтому на глубокую всеобъемлющую любовь І. Христа они отвѣчали только грубой руганью: Онъ безумствуетъ (Мр. 3, 21, Іоан. 10, 20), Онъ бѣснуется, (Мр. 3, 30), Онъ самарянствуетъ (Іоан. 8, 48), Онъ язычествуетъ (7, 35),—это обычные приговоры іудейскаго мнѣнія о великомъ ученіи Христа.

Сколько эти приговоры доставили нравственныхъ страданій І. Христу,—объ этомъ извѣстно только Ему

одному, потому что евангелисты не нашли возможнымъ изобразить намъ Его душевныя муки изъ-за іудейскихъ глумленій надъ святыней проповѣдуемой Имъ истины. Но ослѣпленные іудеи не поняли истины Его ученія и не почувствовали нравственной высоты Его проповѣди даже и въ необычайномъ величіи страшной смерти Его на позорномъ крестѣ. Во время Его проповѣдническаго служенія, среди кроткихъ наставленій и правдивыхъ обличеній, они слышали отъ Него поразительное слово любви Его къ нимъ: *если кто услышитъ Мои слова и не повѣритъ, Я не сужу его, ибо Я пришелъ не судить міръ, но спасти міръ* (Іоан. 12, 47). И вѣрный этому слову, во время своихъ мучительныхъ крестныхъ страданій, Онъ собралъ свои угасавшія силы, чтобы принести свою предсмертную молитву Отцу о прощеніи своихъ мучителей: *Отче! прости имъ, ибо не знаютъ, что̀ дѣлаютъ* (Лк. 23, 34). Однако, ни самоотверженная жизнь Его, всецѣло посвященная Имъ на исполненіе въ людяхъ Божіей воли, ни святая смерть Его, неповинно принятая Имъ за одно только дѣло безкорыстной любви Его къ Богу и къ людямъ, рѣшительно ничего не сказали ни уму, ни сердцу Его жестокихъ мучителей. Какъ при жизни Его они старались увѣрить себя и другихъ, что Онъ—*не отъ Бога,* что Онъ—*грѣшникъ* (Іоан. 9, 16, 24), такъ и послѣ смерти Его они старались увѣрить Пилата, что Онъ—*обманщикъ* (Мѳ. 27, 63). На самомъ же дѣлѣ, по Его собственному выраженію, Онъ былъ только человѣкомъ не отъ міра сего, и міръ сей отвергалъ и ненавидѣлъ Его, потому что всѣмъ своимъ ученіемъ и особенно своею непорочною жизнію Онъ неопровержимо доказывалъ міру, что дѣла его злы (Іоан. 7, 7).

Въ сознаніи нравственной чистоты своихъ побужденій и дѣйствій Христосъ спокойно могъ отдать свою жизнь даже на судъ явныхъ враговъ своихъ, и тѣ, при всемъ своемъ желаніи унизить и оскорбить Его, могли однако отвѣтить лишь вынужденнымъ молчаніемъ на Его вопросъ: *кто изъ васъ обличитъ Меня въ неправдѣ* (Іоан. 8, 46)? Очевидно, въ Его жизни они не знали ни единаго факта, который бы являлся противорѣчіемъ Его нравственному ученію; иначе они, конечно, воспользовались бы такимъ фактомъ и несомнѣнно обличили бы ненавистнаго имъ

человѣка, что онъ только обольщаетъ невѣжественную толпу народа ради пустой славы своего безплоднаго учительства. Но они промолчали, хотя въ это самое время они усиленно подыскивали благовидные поводы, чтобы осудить Христа на смертную казнь, да и самый вопросъ I. Христа былъ именно спокойнымъ отвѣтомъ на эти исканія ихъ. Очевидно, они ни въ чемъ не могли обвинить Его, и потому молчаніе ихъ въ сущности говоритъ о томъ же самомъ, о чемъ свидѣтельствуютъ и ученики Христа, что *Онъ не сдѣлалъ никакого грѣха* (I Петра 2,22), и что, поэтому, *въ Немъ нѣтъ грѣха* (I Іоан. 3, 5). Конечно, это неимѣніе грѣха, со времени перваго паденія людей, было и остается явленіемъ необычнымъ для человѣка; потому что даже самые великіе праведники въ родѣ человѣческомъ могутъ являться праведными собственно не по нравственной чистотѣ своей жизни, а только по нравственному сознанію и осужденію ими своей грѣховности (I Іоан. 1, 8—10). Но въ лицѣ I. Христа въ мірѣ неправды дѣйствительно явился праведникъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, потому что, никогда не слѣдуя внушеніямъ человѣческой плоти и крови, Христосъ дѣйствительно возвысился надъ всѣми искушеніями зла и дѣйствительно раскрылъ въ своей человѣческой жизни такую полноту нравственнаго совершенства, которая возможна только въ жизни истиннаго человѣка отъ Бога. Онъ не искалъ воли своей, а хотѣлъ лишь того, чего хотѣлъ небесный Отецъ Его, и Онъ не имѣлъ своего собственнаго дѣла на землѣ, а совершалъ лишь вѣчное дѣло Отца своего. Поэтому Его жизнь на землѣ въ подобіи плоти грѣха явилась не только нравственно совершенной жизнію безгрѣшнаго человѣка, но она явилась совершеннымъ воплощеніемъ мысли и жизни самого небеснаго Отца Его, такъ что Онъ имѣлъ полное основаніе сказать о себѣ: *видящій Меня видитъ пославшаго Меня* (Іоан. 12, 45) и *видѣвшій Меня видѣлъ Отца* (Іоан. 14, 9).

Въ полнотѣ этого исключительнаго откровенія божественной жизни Христосъ явился и остается первымъ и единственнымъ изъ людей, дѣйствительно побѣдившимъ зло мірового существованія и вполнѣ осуществившимъ Божію мысль о бытіи. Благодаря именно тому, что въ Его чело-

вѣческой жизни Богъ дѣйствительно былъ явленъ (ἐφανερώθη) во плоти, и оправданъ (ἐδικαιώθη) въ Духѣ, и показанъ (ὤφθη) ангеламъ (1 Тим. 3, 16), міръ преступленія, настолько удалившійся отъ Бога, что его обитатели могутъ серьезно сомнѣваться даже и въ томъ, существуетъ ли Богъ надъ ними, снова явился дѣйствительнымъ откровеніемъ Бога. Фактъ святой жизни І. Христа—фактъ міровой исторіи. О немъ нельзя сказать, что онъ не имѣетъ мірового значенія; потому что пока будетъ существовать міръ, въ немъ будетъ существовать и евангельское извѣстіе о божественной жизни Христа, а пока будетъ передаваться это извѣстіе, до тѣхъ поръ во свѣтѣ нравственной личности Христа для всѣхъ нравственно чуткихъ людей будетъ блистать вѣчный образъ Бога, никогда и никѣмъ прежде невиданнаго и никому въ живой полнотѣ своего божественнаго бытія прежде неизвѣстнаго (Іоан. 1, 18; 17, 25—26). Слѣдовательно, однимъ уже тѣмъ, что Христосъ жилъ въ мірѣ, Онъ вполнѣ оправдалъ Божіе дѣло созданія міра, потому что для этого оправданія только и требуется, чтобы міръ соотвѣтствовалъ предвѣчной цѣли своего бытія, т. е., чтобы онъ служилъ дѣйствительнымъ откровеніемъ Бога.

Само собою разумѣется, что это оправданіе смысла мірового существованія нисколько не уничтожаетъ въ мірѣ зла и не спасаетъ міра отъ зла. На самомъ дѣлѣ, конечно, люди могутъ созерцать во Христѣ живой образъ Бога и при этомъ всетаки подчиняться злу и погибать во грѣхахъ своихъ. Поэтому, святая человѣческая жизнь І. Христа собственно говоритъ лишь о томъ, что, *не смотря на существующее въ мірѣ зло*, міръ всетаки осуществляетъ божественную идею бытія. Значитъ, фактомъ своей непорочной жизни Христосъ явилъ только *оправданіе Бога* въ Его творческой дѣятельности, а не *оправданіе людей предъ Богомъ* въ ихъ уклоненіи отъ Божія закона жизни. Напротивъ, если бы все дѣло Его заключалось только въ совершенномъ осуществленіи нравственнаго закона истинной жизни, то Онъ принесъ бы Собою только вѣчное осужденіе людямъ.

Человѣкъ не можетъ всецѣло подчинить себя духовному закону нравственной жизни и не можетъ совершен-

но освободиться отъ грѣха. Поэтому, въ періодъ проповѣднической дѣятельности І. Христа даже лучшіе изъ людей, способные и умѣвшіе глубоко чувствовать истину евангельской проповѣди, въ дѣйствительности могли только смущаться этой, неожиданной для нихъ, истиной. Они живо чувствовали свою нравственную несостоятельность, они ясно видѣли, что нравственно переродиться для нихъ такъ же невозможно, какъ невозможно старому человѣку войдти въ утробу матери своей и снова родиться во второй разъ (Іоан. 3, 1—4); и потому, соглашаясь съ истиной Христовой проповѣди, они естественно должны были мучиться неизбѣжнымъ вопросомъ: неужели Богъ, желая спасти людей, дѣйствительно требуетъ отъ нихъ такой совершенной жизни, которая несомнѣнно непосильна для нихъ, и требованіе которой, стало быть, неминуемо осуждаетъ ихъ на несомнѣнную гибель? По существу нравственнаго ученія І. Христа, какъ ученія о крестномъ пути людей въ Божіе царство, они вполнѣ понимали, что религіозная задача человѣческой жизни не можетъ сводиться къ простой возможности для человѣка оправдаться предъ Богомъ во всѣхъ неправдахъ жизни; потому что всякое извиненіе неправды выходитъ только изъ нравственной несостоятельности человѣка и является только прямымъ утвержденіемъ его неправедности. Между тѣмъ, уничтожить въ себѣ всякую неправду и спасти себя фактическимъ вступленіемъ въ Божіе царство человѣкъ не имѣетъ никакихъ средствъ, и самъ Христосъ положительно удостовѣрилъ, что *человѣкамъ это невозможно* (Мр. 10, 27). Значитъ, принимая истину Христова ученія о Божіемъ царствѣ, люди дѣйствительно могутъ находить себѣ въ этой истинѣ только судъ и осужденіе. Но дѣло І. Христа было не дѣломъ суда, а дѣломъ спасенія міра отъ зла. Онъ не только сообщилъ людямъ вѣчный законъ истинной жизни и не только указалъ имъ дѣйствительный путь этой жизни, но и далъ имъ дѣйствительное оправданіе предъ Богомъ безъ всякаго извиненія ихъ грѣховъ и создалъ имъ новыя условія жизни безъ всякаго измѣненія условій ихъ наличнаго существованія.

2. Грѣхъ никогда и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть извиненъ человѣку, потому что всякое извиненіе

грѣха въ сущности можетъ быть только примиреніемъ съ нимъ, а вовсе не освобожденіемъ отъ него [1]). Для того, чтобы человѣкъ дѣйствительно могъ освободиться отъ грѣха, онъ непремѣнно долженъ уничтожить его въ себѣ, т. е., онъ непремѣнно долженъ сдѣлать грѣхъ такимъ событіемъ въ своей жизни, которое *могло существовать* и дѣйствительно *было*, но которое теперь ужъ *не существуетъ* и болѣе *не можетъ существовать*. Въ этомъ случаѣ, несомнѣнно виновный предъ Богомъ въ своемъ бывшемъ служеніи грѣху, человѣкъ однако явился бы и несомнѣнно достойнымъ предъ Богомъ въ своей побѣдѣ надъ грѣхомъ и въ уничтоженіи своей грѣховности; потому что его бывшее служеніе грѣху, какъ именно только бывшее, выражало бы собою не дѣйствительное содержаніе его наличной жизни, а только простое воспоминаніе его объ его прошедшей жизни, и потому всякая вина его во грѣхѣ, по отношенію къ его наличной жизни, очевидно, была бы только *бывшей* его виной въ *уничтоженномъ* грѣхѣ. Стало быть, въ этомъ случаѣ бывшій нѣкогда грѣшникъ въ дѣйствительности оказался бы только совершеннымъ праведникомъ. Значитъ, въ случаѣ дѣйствительной побѣды надъ грѣхомъ человѣкъ несомнѣнно возсталъ бы изъ состоянія паденія и несомнѣнно спасъ бы себя отъ неизбѣжной погибели. Но возможенъ ли для человѣка этотъ спасительный случай?

Въ виду того, что человѣкъ не только можетъ подчиняться своимъ грѣховнымъ влеченіямъ, но и способенъ побѣждать въ себѣ эти влеченія, логически совершенно мыслимо, что, путемъ постепеннаго упражненія нравственной воли, онъ можетъ развить свою нравственную свободу до такой высокой степени, что для него наступитъ пол-

[1]) На какія бы обстоятельства человѣкъ ни ссылался въ свое оправданіе при отступленіи отъ нравственнаго закона жизни, онъ все равно, конечно, не можетъ сдѣлать своего грѣховнаго дѣла праведнымъ дѣломъ. Поэтому именно думать такъ, что будто тѣ или другія обстоятельства жизни могутъ вполнѣ или до нѣкоторой степени *извинять* человѣка въ его грѣховныхъ поступкахъ, значитъ собственно допускать такое положеніе, что будто при нѣкоторыхъ условіяхъ и обстоятельствахъ жизни можно вполнѣ или до нѣкоторой степени *мириться* съ фактами грѣховной дѣятельности, хотя эти факты и должны признаваться совершенно нежелательными.

ная невозможность грѣшить. Однако, если бы этотъ мыслимый идеалъ нравственнаго совершенства дѣйствительно былъ осуществленъ въ человѣческой жизни, то дѣйствительность его всетаки не могла бы быть мыслима въ отношеніи человѣка, потому что о человѣкѣ всетаки нельзя бы было сказать, что онъ ужъ дѣйствительно болѣе не можетъ грѣшить. Нельзя было бы сказать этого потому, что факты нравственныхъ паденій, хотя бы они и оказались въ этомъ случаѣ только бывшими, всетаки неопровержимо доказывали бы собою, что человѣкъ на самомъ дѣлѣ можетъ грѣшить, и стало быть—пока онъ живетъ въ настоящихъ условіяхъ жизни, въ которыхъ онъ несомнѣнно можетъ грѣшить, отрицаніе этой возможности по отношенію къ нему прямо и безусловно немыслимо. Вслѣдствіе этого, въ наличныхъ условіяхъ человѣческой жизни, дѣйствительность совершенной побѣды надъ грѣхомъ можетъ утверждаться не на основаніи нравственной жизни человѣка, а исключительно только на основаніи праведной смерти его за истину нравственной жизни; потому что объ одномъ только умершемъ человѣкѣ можно дѣйствительно утверждать, что онъ ужъ ни въ какомъ случаѣ болѣе не можетъ грѣшить; а потому если бы человѣкъ принялъ смерть за свою любовь къ Богу и за свою вѣрность Божію закону жизни, то этимъ самымъ онъ дѣйствительно доказалъ бы въ отношеніи себя совершенное безсиліе зла, такъ какъ въ этомъ случаѣ его смерть за добро, очевидно, была бы величайшимъ побѣднымъ торжествомъ добра [1]). Но само собою понятно, что требовать отъ человѣ-

[1]) Смерть вообще прекращаетъ существованіе грѣха, но прекращеніе грѣха и уничтоженіе его, разумѣется, не одно и тоже. Если человѣкъ умираетъ, потому что его смерть пришла, то онъ умираетъ, конечно, во грѣхахъ своихъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ грѣхъ перестаетъ существовать не потому, что человѣкъ уничтожилъ его, а только потому, что перестаетъ существовать самъ грѣшный человѣкъ. Значитъ, естественная смерть человѣка освобождаетъ міръ собственно не отъ грѣха, а только отъ грѣшника, потому что вина во грѣхѣ, который не былъ побѣжденъ нравственной силой добра, а прекратился самъ собою, за смертію человѣка естественно остается на мірѣ, въ которомъ былъ осуществленъ грѣхъ. Эта вина естественно осталась бы на мірѣ и въ томъ случаѣ, если бы человѣкъ ради избѣжанія грѣха захотѣлъ добровольно прекратить свою жизнь; потому что фактомъ

ка такой побѣды надъ грѣхомъ въ сущности значитъ не иное что, какъ требовать отъ него, чтобы онъ принесъ себя въ жертву за грѣхъ, т. е., чтобы онъ одержалъ такую побѣду надъ грѣхомъ, которая, какъ пріобрѣтенная цѣною его собственной жизни, не имѣла бы для него рѣшительно никакого значенія, да и вообще являлась бы дѣломъ совершенно безсмысленнымъ. Вѣдь на самомъ дѣлѣ своею праведною смертію человѣкъ можетъ уничтожить не вообще грѣхъ и всякую вину за грѣхъ, а только свой личный грѣхъ и свою личную вину за грѣхъ. Стало быть, если ради уничтоженія грѣха необходимо долженъ погибнуть и самъ побѣдитель грѣха—праведный человѣкъ, то эта погибель человѣка одинаково не можетъ служить ни къ достиженію личныхъ цѣлей человѣческой жизни, ни къ достиженію общихъ цѣлей міровой жизни. Значитъ, она именно можетъ быть только совершенно безсмысленнымъ спасеніемъ человѣка отъ грѣха путемъ собственной погибели человѣка.

Стремиться къ такому спасенію отъ грѣха ни одинъ здравомыслящій человѣкъ, разумѣется, не можетъ. Вслѣдствіе же этого не одни только обыкновенные, грѣшные люди, но и самые великіе подвижники нравственной жизни въ дѣйствительности могутъ лишь бороться со грѣхомъ и могутъ побѣждать въ себѣ отдѣльныя искушенія грѣха, уничтожить же свою грѣховность и снять съ себя всякую вину свою за грѣхъ даже и самые великіе праведники не могутъ; потому что для этого уничтоженія требуется не просто лишь побѣждать въ себѣ отдѣльныя искушенія грѣ-

---

самоубійства вообще можетъ подтверждаться только совершенное безсиліе человѣка освободиться отъ тѣхъ условій жизни, при которыхъ ему не хочется жить, и въ данномъ случаѣ фактомъ самоубійства также подтверждалась бы не сила нравственной воли человѣка, а напротивъ—полное владычество грѣха надъ человѣкомъ вопреки его волѣ. Значитъ, *дѣйствительное уничтоженіе грѣха можетъ создаваться одной только мученической смертію человѣка за его любовь къ нравственному добру* Въ этой именно смерти всѣ грѣхи человѣка становятся его бывшими грѣхами, и всякая вина его за всѣ, сдѣланные имъ, грѣхи является его бывшею виною, потому что въ моментъ своей мученической смерти онъ ужъ—не грѣшникъ, а напротивъ торжествующій побѣдитель грѣха, безсильнаго подчинить его себѣ.

ха, но совсѣмъ и не испытывать никакихъ искушеній его [1]). А для того, чтобы не испытывать никакихъ искушеній грѣха, очевидно, нужно уничтожить самую возможность грѣховныхъ искушеній. Между тѣмъ эта возможность опредѣляется не только собственной грѣховной природой человѣка, но и живой связію его со всѣми другими людьми и со всѣмъ міромъ вобще, какъ съ областію развитія грѣха. Стало быть, для уничтоженія возможности грѣховныхъ искушеній человѣку нужно не только преобразовать себя самого, но преобразовать также и весь міръ, въ которомъ онъ живетъ, т. е., для этого ему нужно или сдѣлать явно невозможное дѣло, или же вращаться иначе въ кругу безсмысленнаго положенія: онъ несомнѣнно можетъ уничтожить свой грѣхъ, но только своей мученической смертію за правду; и онъ всегда можетъ спасти себя отъ мученической смерти за правду, но только ради того, чтобы въ концѣ концовъ всетаки погибнуть вслѣдствіе своей грѣховности. Изъ этого положенія, предоставленный себѣ самому, человѣкъ, очевидно, не могъ бы выйдти и никогда бы не вышелъ изъ него. Но его спасла отъ погибели крестная смерть І. Христа, уничтожившая всякій грѣхъ человѣка, дѣйствительно желающаго уничтожить свой грѣхъ, и снявшая съ человѣка всякую вину во грѣхѣ, который сознается и осуждается человѣкомъ, какъ грѣхъ, но тѣмъ не менѣе всетаки остается на немъ по невозможности уничтожить его.

Въ виду того, что самъ Христосъ не сдѣлалъ и не имѣлъ на Себѣ никакого грѣха, Его смерть не была необходимой для Него, потому что она является необходимой лишь въ качествѣ необходимаго слѣдствія человѣческой

---

[1]) По христіанскому нравственному ученію, грѣхи человѣка могутъ быть грѣхами мысли, слова и дѣла. Грѣхъ мысли есть именно то самое, что, съ психологической точки зрѣнія, можетъ быть названо искушеніемъ во грѣхѣ. Поскольку человѣкъ можетъ побѣждать свою грѣховную мысль, т. е., при полной возможности осуществить ее, можетъ однако въ дѣйствительности не осуществить ее, онъ—побѣдитель грѣха. Но поскольку онъ всетаки можетъ имѣть въ себѣ грѣховныя помышленія, онъ несомнѣнно стоитъ подъ властію грѣха, потому что самый фактъ грѣховныхъ помышленій ясно говоритъ о томъ, что грѣхъ еще живетъ въ человѣкѣ, что онъ еще не уничтоженъ имъ.

грѣховности. Люди собственно умираютъ лишь потому, что со времени перваго преступленія они подчинили свою духовную природу закону матеріальнаго существованія, и вслѣдствіе этого они могутъ существовать лишь по закону физической жизнедѣятельности матеріальнаго міра. Между тѣмъ, въ человѣческой природѣ І. Христа этой ненормальности не было: въ Немъ не духъ служилъ по природѣ смертному тѣлу, а тѣло являлось органомъ нравственной жизни по природѣ безсмертнаго духа. Поэтому именно Онъ могъ не умереть, т. е., другими словами—Онъ не могъ умереть по общей необходимости смерти для всѣхъ остальныхъ людей. Тѣмъ не менѣе, однако, Онъ принялъ смерть и принялъ именно мученическую смерть за истину своего нравственнаго служенія Богу духомъ и истиною. Это подчиненіе физическому закону смерти, по Его собственному объясненію, было необходимымъ средствомъ для достиженія особой цѣли Его дѣятельности, какъ дѣятельности обѣтованнаго Божія Христа. Мы знаемъ, что со времени перваго же апостольскаго исповѣданія Его Христомъ—Сыномъ Божіимъ Онъ ясно и положительно сталъ говорить своимъ ученикамъ и апостоламъ, что Ему *должно* много пострадать и быть убиту (Мѳ. 16, 15--21), потому что Онъ затѣмъ и пришелъ въ міръ, *чтобы отдать душу свою для искупленія многихъ* (*Мѳ.* 20, 28). Слѣдовательно, Его мученическая смерть, по ясному слову Его ученія, была необходима собственно не по отношенію къ Нему Самому, а по отношенію къ міру, зараженному грѣхомъ. Очевидно, она представляла собою то самое дѣло, которое нужно было совершить міру грѣшныхъ существъ для уничтоженія своихъ грѣховъ, но котораго въ дѣйствительности міръ не могъ совершить, такъ какъ оно уничтожило бы собою не только всякую неправду въ мірѣ, но и весь живой міръ самихъ грѣшниковъ. Поэтому именно для уничтоженія въ мірѣ грѣха Христосъ отдалъ свою собственную безгрѣшную жизнь: *Я отдаю Мою жизнь*,—говорилъ Онъ іудеямъ,—*чтобы опять принять ее, никто не отнимаетъ ее у Меня, но Я самъ отдаю ее* (Іоан. 10, 17—18). На это самопожертвованіе Онъ указывалъ, какъ на дѣло исключительной Божіей любви къ міру,—какъ на дѣло Божія спасенія міра смертію единороднаго Сына Божія: *Богъ*,—

говорилъ Онъ въ объясненіе своей смерти тайному ученику своему Никодиму,—*такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную* (Іоан. 3, 16). Слѣдовательно, по собственному слову Его ученія, Онъ добровольно принесъ Себя въ искупительную жертву, чтобы своею неповинною смертію спасти отъ погибели жизнь грѣшнаго міра и такимъ образомъ исполнить святую волю Отца своего.

Это значеніе крестной смерти І. Христа, какъ искупительной жертвы за грѣхи міра, представляетъ собою основной догматъ апостольскаго вѣроученія. Вся сущность апостольской проповѣди заключается въ изложеніи вѣры апостоловъ, что кровь Іисуса Христа, Сына Божія, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха, потому что въ своей крестной смерти, именно какъ Сынъ Божій, Онъ явился дѣйствительнымъ умилостивленіемъ за грѣхи наши, и не только за наши грѣхи, но и за грѣхи всего міра (1 Іоан. 1, 7, 2, 2). По ученію апостоловъ, смерть І. Христа потому именно и совершилась, что она еще прежде созданія міра была назначена Богомъ для искупленія человѣка отъ преступленій его суетной жизни (1 Петр. 1, 18—20, Ефес. 1, 3–7, Апок. 13, 8). Именно еще прежде созданія міра Богу подлинно было вѣдомо, что въ міръ войдетъ грѣхъ, и что вслѣдствіе этого міръ сдѣлается недостойнымъ своего Творца и даже броситъ тѣнь несовершенства на благую и премудрую творческую дѣятельность Его; и тѣмъ не менѣе Богъ всетаки осуществилъ свою мысль о созданіи міра, потому что единородный Сынъ Божій также еще прежде созданія міра благоволилъ принять на Себя будущій грѣхъ его (Евр. 10, 5—10), и потому въ опредѣленное время Онъ дѣйствительно явился въ мірѣ для уничтоженія грѣха своею жертвенною кровію (Евр. 1, 2—3). Въ силу особой цѣли Его явленія въ мірѣ, оно естественно было не какимъ нибудь чудеснымъ откровеніемъ Его въ полнотѣ Его божественной славы, а напротивъ явнымъ самоуничиженіемъ Его въ человѣческомъ рожденіи отъ Дѣвы Маріи; потому что рожденный отъ нея младенецъ Іисусъ и есть именно Спаситель міра—единородный Сынъ Божій (Гал. 4, 4–5, 1 Іоан. 4, 9—15), который *предалъ Себя за насъ въ приноше-*

ніе и жертву Богу (Ефес. 5, 2), *чтобы избавить насъ отъ всякаго беззаконія* (Тит. 2, 14).

Предупреждая возможныя возраженія противъ вѣры въ Іисуса отъ Назарета, какъ въ обѣтованнаго Божія Христа, и противъ вѣры въ обѣтованнаго Божія Христа, какъ въ собственнаго и единороднаго Божія Сына, апостолы указывали на откровеніе Іисусомъ отъ Назарета невѣдомой міру тайны дѣйствительнаго спасенія міра отъ зла и на фактическое осуществленіе этого спасенія въ собственномъ лицѣ І. Христа. Изумительное содержаніе Христова евангелія, служащее для однихъ соблазномъ и для другихъ безуміемъ, несомнѣнно, не могло быть создано человѣческой мыслію, да и вообще оно не могло быть создано ограниченной мыслію какого бы то ни было тварнаго существа; потому что, по апостольскому утвержденію, не только грѣшные люди, но даже и святые Божіи ангелы не имѣли никакого понятія о томъ, какимъ образомъ грѣшный міръ могъ бы освободиться отъ грѣховъ своихъ (1 Петр. 1, 12, Ефес. 3, 10), хотя на основаніи Божія промышленія о мірѣ и особенно о родѣ человѣческомъ они, разумѣется, нисколько не сомнѣвались въ томъ, что спасеніе міра возможно, и что оно непремѣнно осуществится въ мірѣ. И оно дѣйствительно было возможно и дѣйствительно совершилось въ мірѣ. Оно было возможно не силою праведныхъ дѣлъ человѣка, а исключительно только силою крестной жертвы Христа, т. е., силою того самаго дѣла, о необходимости котораго впервые возвѣстила людямъ евангельская проповѣдь Іисуса отъ Назарета, и которое Іисусъ отъ Назарета дѣйствительно совершилъ, какъ свое собственное дѣло на землѣ (Рим. 3, 19—26). Значитъ, въ содержаніи евангельской проповѣди людямъ возвѣщается не какое нибудь измышленіе человѣческаго ума, а безусловная истина Божіей премудрости (1 Кор. 2, 6—8), и потому Іисусъ отъ Назарета, возвѣстившій людямъ эту сокровенную тайну Божія ума, очевидно, возвѣстилъ ее не человѣческимъ умомъ, и стало быть—если Онъ принялъ на Себя дѣло спасенія міра, то принялъ его не самозванно (Евр. 5, 5—10).

На основаніи этихъ положеній можно вполнѣ серьезно доказывать, и апостолы усиленно это доказывали,

что *Христу надлежало пострадать и воскреснуть изъ мертвыхъ, и что сей Христосъ есть Іисусъ* (Дѣян. 17, 3), котораго іудеи по невѣдѣнію распяли, но о которомъ апостолы достовѣрно знали, что Онъ дѣйствительно есть Христосъ—Сынъ Божій. Дѣло въ томъ, что Онъ не просто лишь сообщилъ имъ истинное ученіе о спасеніи, но и фактически явилъ имъ на Себѣ самомъ истину дѣйствительнаго спасенія людей; потому что, распятый на крестѣ и несомнѣнно умершій, Онъ воскресъ изъ мертвыхъ и многіе дни являлся тѣмъ, *которые съ Нимъ ѣли и пили* (Дѣян. 10, 41), и они своими собственными глазами *видѣли славу Его, какъ славу единороднаго отъ Отца* (Іоан. 1, 14), и видѣли чудное вознесеніе Его, и испытали наконецъ спасительную силу благодати Его, такъ какъ Онъ переродилъ ихъ и сдѣлалъ ихъ другими людьми съ новыми силами духа и съ новыми средствами для побѣдоносной борьбы за истину Божія царства въ мірѣ. Если бы Онъ только сообщилъ людямъ истинное ученіе о спасеніи и, во имя истины этого ученія, пожелалъ бы принести Себя въ искупительную жертву за грѣхи міра, и если бы затѣмъ произошло все то, что́ и дѣйствительно произошло на виду у всѣхъ людей, т. е., что Онъ умеръ на крестѣ и положенъ во гробъ, и потомъ тѣло Его таинственно исчезло изъ гроба, то на этомъ основаніи *обязательно было бы нужно признавать* Его за истиннаго учителя о спасеніи міра и, имѣя въ виду Его непорочную жизнь и неповинную смерть, *можно было бы вѣрить* въ Него, какъ въ дѣйствительнаго Спасителя міра. Если же на самомъ дѣлѣ было такъ, что Онъ и открылъ людямъ истину въ качествѣ познанія ума, и въ тоже самое время осуществилъ эту истину, какъ фактъ дѣйствительности, то для апостольскаго ума было одинаково принудительно и признавать истину Его ученія о способѣ дѣйствительнаго спасенія міра отъ зла, и исповѣдовать Его самого, какъ дѣйствительнаго Спасителя міра; потому что въ этомъ случаѣ подлиннымъ содержаніемъ религіозной мысли апостоловъ, очевидно, служило не теоретическое разъясненіе истиннаго понятія о спасеніи, а фактическое познаніе дѣйствительности спасенія, т. е., значитъ

—фактическое познаніе дѣйствительности крестной жертвы Христа.

Понятіе объ истинѣ безъ познанія ея фактической дѣйствительности, разумѣется, можетъ быть только вѣроятнымъ, и фактъ дѣйствительности безъ познанія его смысла и значенія въ общей связи всѣхъ другихъ дѣйствительныхъ фактовъ естественно можетъ представляться для мысли только невозможнымъ. Поэтому апостолы Христа, пока они не знали о томъ, какимъ образомъ могло бы совершиться дѣйствительное спасеніе міра, не вѣрили въ дѣйствительность Христова воскресенія и старались объяснить Его посмертныя явленія имъ, какъ обманы чувствъ, какъ привидѣнія. Когда же они уразумѣли, что спасеніе міра дѣйствительно не можетъ совершиться никакимъ другимъ путемъ, кромѣ того, о которомъ имъ говорилъ Христосъ, т. е., кромѣ крестной жертвы за грѣхъ со стороны единороднаго Сына Божія, то непонятные факты для нихъ стали совершенно понятными, и потому съ этого времени посмертныя явленія живого Христа не только чувственно воспринимались апостолами, какъ факты, но и признавались ими за дѣйствительныя явленія воскресшаго Христа, т. е., за дѣйствительные факты. По силѣ же связи съ этими фактами, теоретическое познаніе апостоловъ объ истинѣ Христова ученія о спасеніи міра создавало въ нихъ не вѣру во Христа, какъ въ дѣйствительнаго совершителя спасенія, а положительное знаніе о Немъ, какъ о дѣйствительномъ Спасителѣ міра, принесшемъ Себя Самого въ искупительную жертву за грѣхъ, и воскресшемъ изъ мертвыхъ, и сѣвшемъ одесную Бога Отца вѣчнымъ первосвященникомъ и ходатаемъ за всѣхъ грѣшниковъ всего преступнаго міра. Поэтому именно апостолы и могли такъ рѣшительно заявлять своимъ слушателямъ: *мы видѣли и свидѣтельствуемъ, что Отецъ послалъ Сына Спасителемъ міру* (1 Іоан. 4, 14), *ибо мы возвѣстили вамъ силу и пришествіе Господа нашего Іисуса Христа, не хитросплетеннымъ баснямъ послѣдуя, но бывъ очевидцами Его величія* (2 Петр. 1, 16 срав. Дѣян. 2, 32; 4, 20; 5,30—32; 13, 31).

Всѣ другіе люди, конечно, по отношенію къ этому пункту апостольской проповѣди находятся въ другомъ

положеніи. Какъ не бывшіе очевидцами Христова величія, они, разумѣется, не могутъ положительно знать, что Христосъ дѣйствительно совершилъ своею крестною смертію дѣло спасенія міра. Но они могутъ обсуждать Христово ученіе о спасеніи міра, и исторически удостовѣренное желаніе І. Христа совершить дѣло этого спасенія, и также исторически удостовѣренный фактъ мученической смерти Его на крестѣ, и наконецъ положительное свидѣтельство Его учениковъ о воскресеніи и прославленіи Его; и если только на основаніи своихъ обсужденій они могутъ придти къ утвержденію Христова ученія о спасеніи міра, какъ ученія безусловно истиннаго, то, въ виду всѣхъ историческихъ фактовъ евангельской и апостольской исторіи, они не могутъ не вѣрить тому, что Христосъ дѣйствительно явился въ мірѣ истиннымъ Спасителемъ міра. Невѣріе дѣйствительно возможно, и даже болѣе того—вѣра въ истину апостольской проповѣди безусловно невозможна, когда подвергается сомнѣнію или прямо отрицается основной пунктъ апостольскаго вѣроученія—ученіе о спасеніи міра. Если напр. мы можемъ поязычески думать, что уничтоженіе грѣха для человѣка совершенно не нужно, потому что Богъ можетъ простить человѣку всѣ грѣхи его за какія нибудь личныя добродѣтели самого человѣка или просто по своему безграничному милосердію, и что простого прощенія грѣховъ совершенно достаточно для того, чтобы человѣкъ былъ спасенъ отъ грѣха, то мы ужъ, конечно, не можемъ вѣрить въ истину апостольской проповѣди; потому что въ этомъ случаѣ никакой жертвы за грѣхъ со стороны человѣка, очевидно, не требуется, а вслѣдствіе этого ученіе І. Христа о спасеніи міра жертвоприношеніемъ единороднаго Сына Божія неизбѣжно должно представляться намъ вопіюще-нелѣпымъ созданіемъ богословскаго мышленія, и евангельское сообщеніе Христа, что Онъ именно принесетъ Собою спасительную жертву за грѣхъ, неизбѣжно должно казаться намъ чудовищно-страннымъ выраженіемъ религіозной экзальтаціи; а вслѣдствіе этого наконецъ и апостольское свидѣтельство о воскресеніи Христа естественно должно представляться намъ совершенно незаслуживающимъ никакого довѣрія. И равнымъ образомъ,

если мы можемъ поязычески думать, что безсмертный духъ человѣка, по смерти его, освободившись отъ обольщеній грѣшнаго тѣла, можетъ самъ собою встать на путь истинной жизни и можетъ воистину сдѣлать всѣ грѣхи своей настоящей жизни только бывшими грѣхами его бывшей жизни, то по тѣмъ же самымъ основаніямъ мы и въ этомъ случаѣ, конечно, неизбѣжно придемъ къ тѣмъ же самымъ заключеніямъ. Но если, напротивъ, мы достигнемъ такихъ основаній, съ точки зрѣнія которыхъ Христово ученіе о спасеніи міра явится для насъ *несомнѣнно истиннымъ и единственно истиннымъ*, то, хотя бы апостолы и ничего не говорили о воскресеніи Христа, мы на основаніи одного только собственнаго сообщенія Его о дѣйствительномъ совершеніи Имъ дѣла спасенія, могли бы вѣрить въ Него, какъ въ дѣйствительнаго Спасителя міра. Правда, въ этомъ случаѣ степень состоятельности нашей вѣры была бы весьма не высока; но такъ какъ самымъ фактомъ ея несомнѣнной возможности безусловно снимается всякая невѣроятность съ апостольскаго свидѣтельства о воскресеніи и прославленіи Христа, то содержаніемъ этого свидѣтельства мы не только дополнили бы основное содержаніе нашей вѣры, но и повысили бы степень ея состоятельности до полной увѣренности въ ея истинѣ, т. е., до рѣшительной невозможности отрицать ее. Вѣдь на самомъ дѣлѣ апостольское свидѣтельство вполнѣ гармонируетъ съ положительными основаніями христіанской вѣры: съ познаніемъ единственной возможности дѣйствительнаго спасенія міра и съ евангельской исторіей жизни и личности Христа. Слѣдовательно, по существу того, что̀ мы достовѣрно знаемъ и что̀ можемъ признавать за истину въ ученіи и жизни І. Христа, мы не можемъ имѣть ни малѣйшаго основанія къ тому, чтобы отвергать апостольское свидѣтельство о Немъ. Признавая же это свидѣтельство, именно какъ свидѣтельство очевидцевъ, мы тѣмъ самымъ получаемъ въ немъ фактическое доказательство полной истины вѣры, т. е., получаемъ доказательство самаго высокаго возможнаго характера; потому что для того, чтобы ослабить значеніе или совсѣмъ опровергнуть это доказательство, не достаточно лишь голословно сказать, что апостолы не могли видѣть и потому

не видѣли воскресшаго Христа и не были очевидцами Его величія, а необходимо предварительно опровергнуть самыя основы христіанской вѣры.

На самомъ дѣлѣ христіанская вѣра, даже и у самихъ-то апостоловъ, возникла не изъ видѣній воскресшаго и прославленнаго Христа, а изъ познанія истины Христова ученія и дѣла, изъ познанія той именно истины, что для уничтоженія въ мірѣ грѣха дѣйствительно необходима искупительная жертва за грѣхъ, и что самъ Христосъ, какъ истинный побѣдитель грѣха, дѣйствительно можетъ служить этой искупительной жертвой. Слѣдовательно, посмертныя явленія І. Христа собственно не создали собою апостольской вѣры въ Него, какъ въ истиннаго Спасителя міра, а только повысили степень состоятельности ихъ вѣры, потому что они показали апостоламъ фактическую дѣйствительность того, что̀ по содержанію раціональныхъ основаній вѣры логически могло утверждаться ими лишь въ смыслѣ простой возможности. Поэтому и апостольская проповѣдь о Христѣ встрѣчала себѣ полное довѣріе лишь со стороны людей, которые знали, почему именно можно вѣрить во Христа, какъ въ Спасителя міра, такъ какъ это знаніе затѣмъ ужъ само собою показывало людямъ, что апостолы могли быть свидѣтелями-очевидцами дѣйствительнаго величія Христа, и что если они возвѣстили міру объ этомъ величіи, то возвѣстили только о томъ, что̀ они дѣйствительно видѣли, что̀ совершилось на самомъ дѣлѣ. И поэтому же сами апостолы, удостовѣряя свою проповѣдь о Христѣ чудомъ Его славнаго воскресенія, самое это чудо, однако, объясняли чудомъ спасительнаго креста Христова. Вся сущность ихъ проповѣди заключалась въ извѣстіи объ очищеніи грѣховъ по искупительной силѣ крестной смерти Христа: повинный во грѣхѣ, человѣкъ повиненъ смерти (Іак. 1, 15, Рим. 6, 23), но Христосъ замѣнилъ Собою всѣхъ преступныхъ людей и добровольно принялъ на Себя ихъ необходимую смерть (1 Іоан. 3, 16, Рим. 8, 32, Ефес. 5, 2, 2 Кор. 5, 21, Евр. 2, 9); поэтому каждый человѣкъ, желающій замѣнить свою необходимую смерть неповинной смертію Христа, омывается живой кровію Его и очищается отъ всѣхъ грѣховъ своихъ (Евр. 9, 12—14, Апок. 1, 5), а вмѣстѣ съ этимъ

очищеніемъ всѣхъ грѣховъ человѣка сама собою, конечно, устраняется и всякая вина его за эти грѣхи (1 Іоан. 2, 2, 4, 10; Рим. 3, 24—25; Кол. 1, 14), и потому всякій человѣкъ, омывшій себя жертвенной кровію Христа, является совершенно новымъ созданіемъ Божіимъ съ новой надеждой и силой дѣйствительнаго оправданія предъ Богомъ (1 Кор. 5, 7— 8; 2 Кор. 5, 17; Ефес. 2, 10, 4, 24; Кол. 3, 9—10). Этимъ содержаніемъ апостольской проповѣди и опредѣлилось основное содержаніе религіозной вѣры христіанъ.

Древніе христіанскіе учители въ изложеніи своего вѣроученія, обыкновенно, ограничивались благочестивымъ призывомъ христіанъ къ благоговѣйному созерцанію святого образа Христа и къ разумѣнію тайны святого креста Его: „будемъ взирать на Господа Іисуса Христа, кровь Котораго дана за насъ... будемъ внимательно смотрѣть на кровь Христа и познаемъ, какъ цѣнна предъ Богомъ кровь Его, потому что, пролитая ради нашего спасенія, она всему міру пріобрѣла благодать покаянія“ [1]), — въ этомъ поученіи св. Климента римскаго сокращенно выражается все его христіанское богословіе. Христіанство усвоялось, очевидно, не какъ доктрина, а какъ живой фактъ религіозной исторіи міра, т. е., оно усвоялось не сухой логикой человѣческаго разсудка, а живымъ сознаніемъ нравственныхъ силъ и потребностей духа, и потому оно было совершенно понятно для тѣхъ людей, которые въ глубинѣ своего духа мучительно жаждали Божіей правды, въ совѣсти же своей только обличали себя въ очевидныхъ неправдахъ жизни. Кто сознавалъ свою грѣховность и свою неспособность освободиться отъ грѣха, для того это самое сознаніе дѣлало совершенно понятной необходимость искупительной жертвы за грѣхъ. И кто слышалъ апостольскую проповѣдь о святой жизни І. Христа, и могъ живо представить себѣ поразительную картину крестныхъ страданій Его, и могъ благоговѣйно преклониться предъ подвигомъ добровольной смерти Его ради уничтоженія грѣха, для того самое величіе евангельскаго образа І. Хри-

[1]) Изъ перваго посланія къ Коринѳянамъ св. Климента римскаго гл. 21, 7. Срав. выразительное поученіе св. Игнатія антіохійскаго въ его посланіи къ Ефесянамъ гл. 1 и къ Траллійцамъ 2, 9.

ста служило совершенно достаточнымъ основаніемъ вѣры, что Его неповинная смерть дѣйствительно была искупительной жертвой за грѣхи людей. Поэтому въ логической обработкѣ христіанской вѣры для самихъ вѣрующихъ христіанъ не могло быть никакой нужды, и поэтому же христіанскіе учители стремились не къ разсудочному объясненію и оправданію своей вѣры, а лишь къ возможно точному изложенію ея по духу и буквѣ новозавѣтныхъ писаній. Въ полномъ согласіи съ откровеннымъ ученіемъ, они смотрѣли на крестную смерть І. Христа, какъ на предвѣчно принятое Богомъ средство для спасенія грѣшнаго міра, потому что естественнымъ путемъ міръ не можетъ спастись, и Богъ нарочито далъ совершиться обороту міровой исторіи, чтобы только показать людямъ эту самую невозможность. Поэтому, когда стало достаточно яснымъ, что люди сами собой не могутъ войдти въ Божіе царство и не могутъ сдѣлать въ отношеніи себя закона необходимой смерти закономъ безсмысленнымъ, Богъ явилъ тогда неизреченное богатство своей любви и премудрости и спасъ міръ отъ погибели жертвоприношеніемъ своего единороднаго Сына [1]). Избраніе Богомъ такого именно способа спасенія міра древніе христіанскіе богословы объясняли изъ сущности спасенія, какъ *искупленія* міра, потому что искупленіе въ томъ именно и состоитъ, что Богъ сохраняетъ жизнь грѣшнаго міра, уничтоживъ его грѣхи, въ силу которыхъ онъ необходимо является повиннымъ смерти, смертію своего Сына. Слѣдовательно, изъ понятія искупленія прямо и очевидно выходитъ, что смерть Богочеловѣка была необходима,—не въ силу, разумѣется, какой нибудь обязанности Бога непремѣнно спасти грѣшный міръ, а въ силу свободнаго изволенія Его на спасеніе міра; такъ что дѣло спасенія, несомнѣнно, было дѣломъ свободнаго Божія изволенія, но разъ ужъ Богъ бла-

---

[1]) Отношеніе Бога къ міру, подъ точкою зрѣнія христіанскаго ученія о Богѣ, какъ о Творцѣ и Спасителѣ міра, прекрасно раскрыто въ одномъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ христіанскаго глубокомыслія—въ *Посланіи къ Діогнету*, авторъ котораго самъ называетъ себя „ученикомъ апостольскимъ“: „Богъ,—говорится въ этомъ посланіи (гл. 8, 9),—всегда былъ, есть и будетъ милостивъ, благъ, незлобивъ и истиненъ,

говолилъ принять на Себя совершеніе этого дѣла, Онъ не могъ совершить его никакимъ другимъ путемъ, какъ только вочеловѣченіемъ и смертію своего божественнаго Сына [1]).

Для вѣрующихъ христіанъ, пришедшихъ въ совершенное разумѣніе Христовой истины, все это было совершенно понятно. Но древнимъ христіанскимъ учителямъ приходилось не только исповѣдывать и проповѣдывать свою вѣру, а приходилось также и защищать ее отъ разныхъ издѣвательствъ со стороны язычниковъ, для которыхъ

и Онъ одинъ только благъ.... Если Онъ попустилъ намъ въ прежнее время слѣдовать, по собственному нашему произволу, безпорядочнымъ страстямъ, увлекаться удовольствіями и похотями, то не потому, чтобы Онъ увеселялся нашими грѣхами,—Онъ только терпѣлъ это. Онъ не благоволилъ о томъ неправедномъ времени, а приготовлялъ настоящее время праведности, дабы мы, убѣдившись въ прежнее время изъ собственныхъ нашихъ дѣлъ, что мы недостойны жизни, нынѣ удостоились ея по Божіей благости, и показавши, что сами собою мы не можемъ войдти въ царство Божіе, нынѣ получили эту возможность отъ Божіей силы. Когда исполнилась мѣра нашей неправды и совершенно обнаружилось, что въ воздаяніе за нее слѣдуетъ ожидать наказанія и смерти, когда пришло время, въ которое Богъ по безпредѣльному человѣколюбію и по единой любви своей предположилъ явить наконецъ свою благость и силу, тогда Онъ не возненавидѣлъ насъ, не отвергъ, не вспомнилъ нашего зла, но съ долготерпѣніемъ снесъ его и *Самъ принялъ на Себя наши грѣхи*. Онъ предалъ Сына своего въ искупленіе за насъ,—Святого за беззаконныхъ, невиннаго за виновныхъ, праведнаго за грѣшныхъ, нетлѣннаго за тлѣнныхъ, безсмертнаго за смертныхъ".

[1]) Обстоятельное и въ высокой степени основательное развитіе этой мысли сдѣлано въ глубокомысленномъ трактатѣ св. Аѳанасія александрійскаго *О воплощеніи Бога Слова:* „смерть (разумѣется—Сына Божія),—говоритъ здѣсь великій учитель церкви,—была необходима; непремѣнно надлежало быть смерти за всѣхъ людей, потому что надлежало быть уплатѣ общаго долга, лежавшаго на всѣхъ людяхъ. Ради этой именно цѣли Слово, по природѣ своей безсмертное, восприняло смертную плоть, чтобы принести ее, какъ свою собственную плоть, въ жертву за всѣхъ людей, т. е., чтобы принять своею плотію смерть за всѣхъ". *О воплощеніи* гл. 20, ср. 6, 9, 66, а также второе слово *Противъ аріанъ* гл. 7; сравн. также разсужденіе св. Григорія нисскаго въ его *Катехизисѣ* гл. 32; а въ качествѣ откровеннаго основоположенія къ отеческимъ соображеніямъ нужно имѣть въ виду извѣстную молитву І. Христа: „Отче! избавь меня отъ часа сего! *Но на сей часъ Я и пришелъ*" (Іоан. 12, 27).

мысль о спасеніи міра крестною смертію единороднаго Сына Божія представлялась совершеннымъ безуміемъ. Язычникъ, мыслившій погибель грѣшника, какъ Божіе наказаніе за грѣхъ, естественно мыслилъ и спасеніе грѣшника, какъ Божіе освобожденіе его отъ заслуженнаго имъ наказанія. Въ силу же такого мышленія о спасеніи онъ совершенно не могъ понять, зачѣмъ бы нужно было или угодно было Богу принять на Себя смерть за грѣхи людей, когда отъ Его собственной воли всецѣло зависитъ простить людямъ всѣ ихъ грѣхи и не наказывать ихъ, какъ отъ Его же собственнаго могущества всецѣло зависитъ сохранить людямъ жизнь, если ужъ разрушеніе ихъ смертнаго тѣла дѣйствительно является несчастіемъ для нихъ. Разъяснять такимъ людямъ, что прощеніе грѣшника не есть его оправданіе предъ Богомъ, и что, прощая грѣшника, Богъ этимъ вовсе не очищаетъ его грѣховъ и, стало быть, вовсе не спасаетъ его, а только изъявляетъ свое желаніе на спасеніе его,—разъяснять это было бы совершенно безполезно, потому что при своемъ понятіи о спасеніи, какъ о простомъ измѣненіи внѣшняго положенія человѣка, язычникъ и оправданіе предъ Богомъ, очевидно, могъ понимать лишь въ смыслѣ внѣшняго признанія грѣшника свободнымъ отъ наказанія за грѣхъ, т. е., могъ соображать лишь такимъ образомъ, что если грѣшникъ освободился отъ наказанія за грѣхъ, то это и значитъ, что онъ оправдался предъ Богомъ. Въ виду этого для защиты основного христіанскаго догмата апологетамъ христіанства въ сущности ничего другого не оставалось, какъ только представить свою вѣру разумною даже и съ точки зрѣнія языческаго понятія о спасеніи. Апологеты и дѣйствительно обратились къ этому способу защиты. Они раціональнымъ путемъ стали доказывать язычникамъ, что христіанское ученіе объ искупительномъ значеніи крестной смерти Богочеловѣка не заключаетъ въ себѣ ничего нелѣпаго даже и въ томъ случаѣ, если спасеніе грѣшнаго человѣка, вмѣсто дѣйствительнаго очищенія его грѣховъ, понимается въ смыслѣ прощенія его; потому что Богу, по милосердію Его, несомнѣнно свойственно прощать грѣхи, но именно потому, что Онъ—Богъ, Онъ не можетъ прощать ихъ неправедно. А между тѣмъ Онъ былъ бы,

очевидно, неправеденъ, если бы Онъ освободилъ отъ наказанія того самаго грѣшника, въ наказаніи котораго мы сами признаемъ Его праведнымъ. Слѣдовательно, въ дѣлѣ спасенія людей непремѣнно должны осуществиться и Божія любовь, и Божіе правосудіе. А такъ какъ требованія любви и правосудія явно противоположны, то непосредственно осуществиться на самихъ грѣшникахъ они одновременно, разумѣется, не могутъ. Вѣдь любовь непремѣнно требуетъ простить грѣшника, правда же непремѣнно требуетъ наказать его и при томъ наказать его соразмѣрно тому преступленію, которое совершилъ онъ; а преступленіе его является преступленіемъ противъ самого Бога, значитъ—оно является такимъ великимъ преступленіемъ, которое никогда не можетъ быть смыто никакими страданіями грѣшника и, стало быть, по необходимости должно оставаться вѣчнымъ преступленіемъ его, и стало быть—по необходимости же должно опредѣлять собою вѣчное наказаніе его. Поэтому, не смотря на Божію любовь къ людямъ, они всетаки непремѣнно должны бы были погибнуть, если бы Божіе милосердіе не нашло особаго средства спасти ихъ чудомъ искупительной жертвы единороднаго Сына Божія. Эта безмѣрная жертва вполнѣ покрываетъ собою всѣ преступленія людей, и потому, вполнѣ удовлетворяя Божію правосудію, она дѣйствительно открываетъ мѣсто для всепрощающей Божіей любви и, значитъ, дѣйствительно дѣлаетъ возможнымъ Божіе спасеніе людей. Слѣдовательно, христіанское ученіе о спасеніи міра крестною смертію единороднаго Сына Божія не заключаетъ въ себѣ рѣшительно ничего нелѣпаго. Напротивъ, въ этомъ ученіи совершенно правильно указывается единственная возможность дѣйствительнаго спасенія людей, такъ что независимо отъ того, вѣритъ или не вѣритъ человѣкъ въ крестную смерть Іисуса Христа, какъ въ искупительную жертву за грѣхъ со стороны единороднаго Сына Божія, онъ вполнѣ всетаки можетъ принять христіанское ученіе о спасеніи, какъ ученіе несомнѣнно истинное, потому что истина его опредѣляется не догматическимъ содержаніемъ христіанской вѣры, а общими началами человѣческаго разума.

Такимъ путемъ христіанскіе апологеты могли съ несомнѣннымъ успѣхомъ защищать свою вѣру отъ возраженій языческихъ мыслителей. Они дѣлали христіанство понятнымъ, не выходя изъ круга общечеловѣческихъ идей и понятій. Благодаря этому, грубое сужденіе языческой философіи, что будто христіанская проповѣдь есть только юродство безумныхъ людей, падало само собою, какъ совершенно неосновательное, а вмѣстѣ съ этимъ сужденіемъ, конечно, устранялось и существенное препятствіе къ спокойному обсужденію христіанской вѣры. Кто соглашался съ христіанскимъ ученіемъ о способѣ возможнаго спасенія міра, для того принципіально рѣшался вопросъ о возможности дѣйствительнаго воплощенія истиннаго Сына Божія, и вслѣдствіе этого для него становилось возможнымъ говорить объ основаніяхъ вѣры во Христа, какъ въ воплотившагося Сына Божія, и такимъ образомъ для него становилось наконецъ возможнымъ понять и принять христіанскую вѣру въ спасительное чудо креста. Значитъ, юридическое оправданіе христіанскаго ученія о спасеніи изъ понятія о Божіемъ правосудіи являлось одинаково полезнымъ и въ апологетическихъ, и въ миссіонерскихъ цѣляхъ, а потому древніе христіанскіе учители, по обстоятельствамъ своего времени вынужденные быть и неустанными защитниками своей вѣры, и ревностными миссіонерами ея, весьма охотно и весьма часто обращались къ этому оправданію и въ борьбѣ съ язычниками, отвергавшими самую мысль объ искупительномъ жертвоприношеніи единороднаго Сына Божія, и въ борьбѣ съ разными еретиками, отвергавшими или дѣйствительность воплощенія Сына Божія, или дѣйствительное равенство Его съ Богомъ Отцемъ. Изъ понятія грѣха, какъ оскорбленія безконечной правды, можно логически правильно вывести понятіе о необходимости безконечной жертвы за грѣхъ, а изъ понятія о такой жертвѣ можно логически правильно вывести понятіе о божественной природѣ Искупителя, а изъ нонятія объ Искупителѣ, какъ о дѣйствительной жертвѣ за дѣйствительные грѣхи людей, можно логически правильно вывести понятіе о дѣйствительности страданій и смерти Его. Вся эта связная цѣпь логически возможныхъ обоснованій христіанскаго ученія о лицѣ и дѣлѣ I.

Христа вполнѣ ясно показываетъ, почему именно юридическое представленіе этого ученія издавна пользовалось особеннымъ сочувствіемъ христіанскихъ богослововъ и съ теченіемъ времени оказалось даже господствующимъ въ системахъ христіанскаго вѣроученія. Это потому именно и вышло такъ, что юридическое представленіе Христова дѣла довольно рано появилось въ христіанской литературѣ и, въ виду его практической пригодности, рано же сдѣлалось весьма популярнымъ, такъ что богословская мысль въ теченіе вѣковъ естественно свыклась съ нимъ, какъ съ общепринятымъ мнѣніемъ,—тѣмъ болѣе, что для многихъ людей, которые подошли къ христіанству путемъ этого представленія, оно и дѣйствительно казалось вполнѣ правильнымъ представленіемъ христіанскаго вѣроученія. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ оно не только не выражаетъ собою сущности христіанскаго догмата, но и дѣлаетъ его прямо невѣроятнымъ.

По общему ученію новозавѣтныхъ писаній, значеніе крестной смерти І. Христа заключается въ томъ, что ею очищаются всѣ грѣхи людей, и что, въ силу этого именно очищенія грѣховъ, съ вѣрующаго во Христа человѣка снимается всякая вина за сдѣланные имъ, но жертвенною кровію Христа омытые и уничтоженные, всякіе грѣхи его. Если это значеніе Христовой жертвы мы будемъ разсматривать съ точки зрѣнія ея юридическаго пониманія, то оно окажется для насъ совершенно непонятнымъ; потому что, по юридическому представленію дѣла спасенія, люди погибаютъ собственно не потому, что вслѣдствіе грѣха они оказались неспособными осуществить цѣль и смыслъ своего бытія, а потому, что они подверглись Божію осужденію за грѣхъ, т. е., они погибаютъ собственно не отъ грѣха, а именно только отъ Божіей кары за грѣхъ; и потому ради спасенія людей, очевидно, требуется только отвратить отъ нихъ праведный гнѣвъ Божій, и это самое дѣло совершилъ Богочеловѣкъ Христосъ, такъ какъ своею крестною смертію Онъ принесъ за грѣхи людей безконечное удовлетвореніе Божію правосудію. Для мысли объ очищеніи грѣховъ здѣсь, очевидно, нѣтъ и не можетъ быть мѣста. Но такъ какъ эта мысль составляетъ подлинное содержаніе апостольской вѣры, и такъ какъ она не-

измѣнно исповѣдуется церковію въ ученіи о возрожденіи и всыновленіи Богу людей по силѣ крестной смерти І. Христа, то въ изложеніи и объясненіи Христова дѣла въ мірѣ этой мысли непремѣнно должно быть мѣсто. Отсюда для христіанскихъ богослововъ, понимающихъ Христово дѣло въ смыслѣ юридическаго представленія о спасеніи безмѣрными заслугами Христа, неизбѣжно возникаетъ неразрѣшимый вопросъ: какимъ образомъ перенесеніе Христомъ Божіей кары за грѣхъ не только освобождаетъ людей отъ наказанія за ихъ грѣхи, но и совершенно очищаетъ эти грѣхи, т. е., дѣлаетъ людей не только оправданными грѣшниками, но и дѣйствительно святыми людьми?

Для правильнаго рѣшенія этого вопроса въ духѣ и смыслѣ апостольскаго вѣроученія и древней церковной вѣры христіанъ, очевидно, нужно обратиться къ апостольскому разъясненію догмата о спасеніи, что именно спасеніе людей совершается не простымъ удовлетвореніемъ Божію правосудію помимо людей, а праведною жизнію самихъ людей, по силѣ, однако, живой вѣры ихъ въ дѣйствительность искупительной жертвы Христа. Но, въ границахъ юридическаго представленія о дѣлѣ Христа, для мысли о живой вѣрѣ въ Него и о праведной жизни людей опять таки нѣтъ и не можетъ быть мѣста; потому что, если можно сказать, что „Господь Іисусъ своими страданіями и смертію принесъ за насъ правдѣ Божіей плату, не только совершенно полную и удовлетворительную за долгъ нашъ, но и преизбыточествующую, и такимъ образомъ не только искупилъ насъ отъ грѣха, но и пріобрѣлъ намъ вѣчныя блага“, — то вѣритъ или не вѣритъ человѣкъ во Христа, и праведно или не праведно онъ живетъ на землѣ, для будущаго спасенія его въ данномъ случаѣ это совершенно безразлично; такъ какъ вѣдь долги его Богу все-таки уплачены, и правосудный Богъ не можетъ же, конечно, утаить отъ него эту уплату и не можетъ неправедно потребовать отъ него, чтобы онъ во второй разъ еще уплатилъ тотъ долгъ, который въ дѣйствительности Ему уже уплаченъ крестною смертію Христа. Такимъ образомъ, здѣсь выходитъ положеніе до невозможности нелѣпое, что будто люди спасаются не потому, что они до-

стойны спасенія, а только потому, что Богу угодно было излить на нихъ всю полноту своей благости, и что будто спасеніе людей заключается не въ томъ, что они могутъ явиться собраніемъ истинныхъ Божіихъ святыхъ, а только въ томъ, что они могутъ быть свободными отъ Божія наказанія за грѣхъ.

Это нелѣпое положеніе безусловно извращаетъ и христіанское понятіе о спасеніи, и общечеловѣческое понятіе о Богѣ, и превращаетъ все великое дѣло Христа въ какое-то чудовищно-странное самоистязаніе Бога ради прекращенія Его же собственнаго гнѣва на людей. Въ виду этихъ недостатковъ совершенно понятно, что юридическая теорія искупленія, когда несчастнымъ самовластіемъ римскаго первосвященника она изъ условнаго богословскаго мнѣнія превратилась въ безусловную церковную формулу христіанскаго догмата [1]), оказалась камнемъ соблазна и преткновенія для множества мыслящихъ христіанъ и сдѣлала врагами церковно-христіанскаго вѣроученія множество людей, которые на самомъ дѣлѣ вовсе не желали отказываться отъ христіанства. Напр. извѣстные раціоналисты XVI вѣка—социніане во всѣхъ своихъ еретическихъ заблужденіяхъ были только несчастными жертвами своихъ неудачныхъ попытокъ осмыслить значеніе крестной смерти Христа. Они не могли помириться съ теоріей, которая въ своемъ логическомъ развитіи явно игнорируетъ собственную праведность человѣка, а въ своемъ практическомъ приложеніи въ сферѣ церковной жизни освящаетъ даже позорную торговлю отпущеніемъ грѣховъ за счетъ сверхдолжныхъ заслугъ І. Христа. Въ противовѣсъ этой теоріи, они естественно стремились выставить значеніе собственныхъ дѣлъ человѣка, а такъ какъ это значеніе, по юридической теоріи искупленія, логически сводилось къ нулю, то для того, чтобы утвердить несомнѣнную цѣнность добродѣтельной жизни, они рѣшились отвергнуть юридическую теорію искупленія; а для того, чтобы отвергнуть эту теорію, они не нашли никакого другого средства, какъ совсѣмъ отвергнуть искупительное

[1]) Опредѣленіемъ папы Климента IV въ 1343 г.

значеніе смерти Христа. Соцініанскіе богословы приписали совершеніе спасенія нравственнымъ силамъ самого человѣка, хотя и при содѣйствіи Божіей благодати, такъ что крестная смерть І. Христа, по ихъ богословскимъ соображеніямъ, была не искупительной жертвой за грѣхи людей, а только исключительнымъ свидѣтельствомъ Божіей готовности прощать людямъ всѣ согрѣшенія ихъ и оказывать имъ благодатную помощь для достиженія вѣчной жизни и царства небеснаго. Такимъ представленіемъ Христова дѣла они, очевидно, не только разрушили христіанскій догматъ спасенія, но и открыли широкій путь къ рѣшительному отрицанію всей христіанской догматики; потому что если въ самомъ дѣлѣ Божіе участіе въ спасеніи людей ограничивается только простымъ показаніемъ Божіей готовности содѣйствовать ихъ дѣйствительному спасенію, то для такого показанія вовсе не требуется пришествія въ міръ Божія Сына, такъ какъ Богъ можетъ показать свою любовь къ людямъ и простымъ явленіемъ своего спасенія обыкновенному человѣку, который дѣйствительно былъ бы вѣренъ Ему и былъ бы неизмѣнно послушенъ Ему, даже до перенесенія за Него крестныхъ мученій. Вѣдь въ такомъ явленіи Божія спасенія и безъ воплощенія Божія Сына было бы каждому ясно, что Богъ дѣйствительно желаетъ спасти людей, и что люди дѣйствительно могутъ достигнуть спасенія. Слѣдовательно, отрицаніе догмата искупленія логически необходимо приводитъ богословскую мысль и къ отрицанію догмата о лицѣ Іисуса Христа, а съ отрицаніемъ догмата о лицѣ Христа неизбѣжно должна разрушиться вся христіанская религія въ божественной— сверхъестественной сторонѣ ея вѣроученія и церковно-богослужебнаго культа. И соцініанскіе богословы дѣйствительно пришли къ этому разрушенію христіанства, хотя на самомъ дѣлѣ они думали и желали не разрушить христіанство, а напротивъ утвердить его, какъ абсолютно истинную, вѣчную религію.

Со времени XVI вѣка умственное развитіе европейскихъ народовъ, конечно, весьма далеко подвинулось впередъ, но степень христіанскаго просвѣщенія ихъ за это время ничуть не повысилась. Теперь ужъ *невольное* разрушеніе христіанства стало почти общимъ удѣломъ всѣхъ,

такъ называемыхъ, раціоналистовъ, т. е., людей, неспособныхъ слѣпо повторять слова внѣшнихъ авторитетовъ, а желающихъ осмыслить свою христіанскую вѣру, чтобы исповѣдывать ее съ полнымъ убѣжденіемъ въ ея истинѣ. И главная причина этого явленія заключается въ томъ, что мнимо-церковная санкція юридической теоріи спасенія обязательно заставляетъ смотрѣть на крестную смерть І. Христа, какъ на кровавую плату за людскіе грѣхи, и значитъ—необходимо заставляетъ понимать христіанскій догматъ искупленія въ смыслѣ простого выкупа Христомъ неоплатныхъ Божіихъ должниковъ. Между тѣмъ, съ усиленіемъ нравственныхъ мотивовъ въ правосознаніи современнаго человѣка, такое пониманіе христіанскаго догмата теперь ужъ не можетъ быть согласовано не только съ апостольскимъ раскрытіемъ сущности и условій дарованнаго Христомъ спасенія, но и съ элементарными требованіями общечеловѣческаго здраваго смысла. Вѣдь разсуждать такимъ образомъ, что Богъ не можетъ безъ наказанія простить грѣшниковъ, и въ тоже самое время утверждать, что Онъ всетаки прощаетъ грѣшныхъ людей, наказавши за ихъ грѣхи не ихъ самихъ, а своего единороднаго Сына, значитъ—прямо отрицать въ Богѣ то самое правосудіе, на понятіи о которомъ только и утверждается юридическая теорія спасенія. Какое же въ самомъ дѣлѣ правосудіе въ томъ, что завѣдомый грѣшникъ получаетъ оправданіе въ своихъ грѣхахъ, потому что за грѣхи его былъ наказанъ завѣдомый праведникъ? Пусть этотъ праведникъ былъ единородный Сынъ Божій, и пусть Онъ Самъ и добровольно принесъ Себя въ искупительную жертву за грѣхъ,—этимъ нисколько не выражается и не доказывается Божіе правосудіе, потому что все равно здѣсь неизбѣжно возникаютъ вопросы глубокаго недоумѣнія: какимъ образомъ Богъ могъ согласиться на принесеніе Его собственнымъ Сыномъ искупительной жертвы за чужіе грѣхи? Вѣдь для этого Ему нужно было перевести свой праведный гнѣвъ съ дѣйствительно виновныхъ предъ Нимъ людей на своего непорочнаго Сына, а какъ возможенъ въ Богѣ этотъ гнѣвъ на невиннаго? и какъ возможно этой карой невиннаго удовлетворить неподкупное Божіе правосудіе, когда оно несомнѣнно должно требовать

кары именно того, кто дѣйствительно повиненъ смерти? Подъ давленіемъ этихъ вопросовъ, современная религіозно—философская мысль естественно не можетъ помириться съ юридической теоріей спасенія, потому что она естественно находитъ въ этой теоріи рѣшительное отрицаніе правильнаго понятія о Богѣ, какъ о существѣ всесовершенномъ и, стало быть, дѣйствительно правосудномъ [1]). А такъ какъ христіанское ученіе объ искупительномъ значеніи крестной смерти І. Христа въ догматическихъ системахъ христіанскаго вѣроученія по традиціи объясняется только въ духѣ и смыслѣ юридическаго представленія Христова дѣла, то современные философы христіанскаго міра въ своемъ подавляющемъ большинствѣ рѣшительно отрицаютъ догматъ искупленія и тѣмъ самымъ разрушаютъ христіанскую религію, хотя на самомъ дѣлѣ, и опять таки въ своемъ подавляющемъ большинствѣ, они и желаютъ быть, и воображаютъ себя убѣжденными исповѣдниками подлиннаго ученія Христа.

Изъ этого ненормальнаго положенія можно выйдти только однимъ путемъ,—путемъ тщательнаго изученія христіанскаго вѣроученія въ первоисточныхъ данныхъ новозавѣтнаго откровенія. Такимъ путемъ можно дѣйствительно показать и доказать, что І. Христосъ „никогда не говорилъ, будто Его кровь только *покупаетъ* прощеніе грѣховъ, и что будто Его неповинная смерть только *уплачиваетъ* собою заслуженную смерть грѣшниковъ“ [2]). Но этимъ же самымъ путемъ можно также показать и доказать, что именно самъ Христосъ признавалъ свою смерть дѣломъ искупленія многихъ, т. е., самъ Онъ приписывалъ своей смерти то именно значеніе, на дѣйствительности котораго всегда настаивала и настаиваетъ христіанская церковь, какъ на утвержденіи истины христіанской религіи. Значитъ, догматъ искупленія несомнѣнно является догматомъ самого І. Христа, и потому отрицать этотъ дог-

---

[1]) Carriere, *Jesus Christus und d. Wissenschaft d. Gegenwart*, S. 71: „Богъ, заставляющій страдать невиновнаго, чтобы облагодѣтельствовать грѣшниковъ, конечно, не былъ бы Богомъ любви, какъ и Богомъ справедливости, Онъ былъ бы только кровожаднымъ идоломъ“. Ср. также Spir, *Moralität und Religion*, S. *137—138*.

[2]) Carriere, *op cit*. S. *72*.

матъ на томъ основаніи, что онъ будто бы не принадлежитъ къ собственному вѣроученію Христа, на самомъ дѣлѣ совершенно невозможно; отрицать же его на томъ основаніи, что онъ будто бы противорѣчитъ правильному понятію о Богѣ и о спасеніи отъ грѣха, можно во всякомъ случаѣ не прежде, чѣмъ будетъ выяснено искупительное значеніе Христовой смерти по собственному ученію Христа. Въ этомъ отношеніи мы опять можемъ вполнѣ ясно и точно показать, что Спаситель признавалъ свою добровольную смерть не жертвой карающаго Божія правосудія, а жертвой спасающей Божіей любви; потому что, по слову Спасителя, Богъ именно по любви своей къ міру отдалъ своего единороднаго Сына, чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. Значитъ, въ дѣлѣ спасенія грѣшнаго міра раскрылось безмѣрное чудо божественнаго самоотверженія не только со стороны единороднаго Сына Божія, но и со стороны самого Бога Отца, потому что если Сынъ Божій, принимая на Себя человѣческую природу и осуждая Себя по человѣчеству на добровольныя страданія и смерть, этимъ самымъ жертвовалъ вседовольствомъ и всеблаженствомъ своей предвѣчной божественной жизни,—жертвовалъ Собою Самимъ, то и Богъ Отецъ, благословляя великое самопожертвованіе своего божественнаго Сына, этимъ самымъ, очевидно, и съ своей стороны также приносилъ безмѣрную жертву,—именно жертвовалъ своимъ собственнымъ и единственнымъ Сыномъ. Стало быть, невозможно думать и нельзя говорить, что въ крестныхъ страданіяхъ и смерти воплотившагося Сына Божія карающее правосудіе Бога Отца встрѣтилось съ Сыновней любовію къ міру, потому что на самомъ дѣлѣ здѣсь одна и таже общая любовь къ міру Бога Отца и Бога Сына согласно осуществила вѣчную Божію правду чудомъ согласнаго самоотверженія Божескихъ Лицъ.

Нужно ли было въ дѣйствительности это безмѣрное чудо? не могъ ли Богъ спасти людей однимъ лишь мощнымъ словомъ своего всевластнаго повелѣнія? На эти вопросы мы уже отвѣтили всѣми нашими предыдущими разсужденіями по вопросу о сущности спасенія и объ условіяхъ его возможности. Мы показали, что спасеніе заключается

не въ томъ, чтобы грѣшный человѣкъ избѣжалъ Божія наказанія за грѣхъ, а въ томъ, чтобы онъ примирился съ Богомъ, т. е., пересталъ быть грѣшникомъ и сдѣлался бы истиннымъ человѣкомъ отъ Бога. Поэтому для достиженія спасенія онъ нуждается не въ прощеніи его грѣховъ, а въ полномъ уничтоженіи ихъ, дѣло же этого уничтоженія для него является дѣломъ совершенно невозможнымъ. Вотъ это самое невозможное и всетаки необходимое дѣло, по христіанскому ученію, и совершилъ Христосъ Спаситель своею крестною смертію; и мы показали, что Его мученическая смерть за вѣрность Божію закону жизни дѣйствительно составляетъ величайшую побѣду надъ зломъ и дѣйствительно можетъ уничтожить собоювсякій грѣхъ человѣка. Теперь, вопросомъ нѣкотораго недоумѣнія для насъ можетъ служить лишь вопросъ о томъ, почему именно одержанная Христомъ побѣда надъ зломъ является не только Его личной побѣдой но и побѣдой надъ зломъ всякаго человѣка, вѣрующаго въ Него? т.е. какимъ именно образомъ крестная смерть Іисуса Христа можетъ дѣйствительно уничтожить собою всѣ и в сякіе грѣхи людей, когда сами-то люди вовсе уничтожаютъ своихъ грѣховъ и даже не имѣютъ никакой возможности ихъ уничтожить? Но это серьезное недоумѣніе прекрасно разрѣшается апостольскимъ ученіемъ о лицѣ Христа. По объясненію апостола, мы имѣемъ во Христѣ *искупленіе кровію Его, ибо,* —говоритъ апостолъ,—*Имъ создано все, что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли: все Имъ и для Него создано; и Онъ есть прежде всего и все Имъ стоитъ* (Колос. 1, 14, 16 –17). Изъ этого ученія апостола въ высшей степени ясно, что искупительное значеніе крестной смерти І. Христа опредѣляется особеннымъ отношеніемъ Его къ міру, какъ божественнаго Творца міра. Если бы Христосъ былъ только обыкновеннымъ человѣкомъ, то, при всей Его великой праведности, Онъ, конечно, не могъ бы спасти грѣшнаго міра, потому что въ этомъ случаѣ Онъ могъ бы только желать пострадать за міръ, чтобы сдѣлаться *цѣною выкупа* за него, но такимъ путемъ міръ не можетъ быть спасенъ такъ какъ въ этомъ случаѣ всѣ грѣхи міра, очевидно, всетаки остались бы на мірѣ и только бы сдѣлались ненаказуемыми. Значитъ, если бы Христосъ, какъ великій

праведникъ, пожелалъ бы искупить міръ своею смертію и на самомъ дѣлѣ умеръ бы для искупленія міра, то смерть Его въ дѣйствительности не имѣла бы рѣшительно никакого значенія и была бы дѣломъ совершенно напраснымъ. Такимъ же напраснымъ дѣломъ она, разумѣется, оказалась бы и въ томъ случаѣ, если бы Христосъ былъ не простой человѣкъ, а одинъ изъ ангеловъ Божіихъ и даже самый высшій изъ всѣхъ ангеловъ Божіихъ, потому что и въ этомъ случаѣ Онъ могъ бы только пострадать за міръ, принять же на Себя всѣ грѣхи міра, т. е., *считать грѣхи міра своими грѣхами и потому именно своею смертію уничтожить ихъ*, Онъ бы никакимъ образомъ не могъ, и значитъ—Его смерть необходимо оказалась бы для міра дѣломъ совершенно безполезнымъ. Это положеніе вполнѣ устраняется лишь церковно-христіанскимъ ученемъ о божеской природѣ І. Христа и о творчески-промыслительномъ отношеніи Его къ грѣшному міру. Именно потому, что Онъ—истинный Сынъ Божій и Богъ, Онъ дѣйствительно можетъ быть истиннымъ Творцомъ всего міра, видимаго и невидимаго, земного и небеснаго; и именно потому, что Онъ—истинный Творецъ всего міра, Онъ дѣйствительно можетъ принять на Себя всѣ грѣхи міра и значитъ, своею смертію Онъ дѣйствительно можетъ уничтожить ихъ.

Конечно, міръ сдѣлался грѣшнымъ по собственной волѣ согрѣшившихъ ангеловъ и людей, такъ что Творецъ міра на самомъ дѣлѣ нисколько невиновенъ въ томъ, что въ міръ вошелъ грѣхъ, и что, вслѣдствіе этого, міръ оказался въ состояніи погибели. Тѣмъ не менѣе однако, при желаніи спасти свое погибающее созданіе, Сынъ Божій имѣлъ всетаки несомнѣнное основаніе, *и Онъ одинъ только имѣлъ это основаніе*, принять на Себя Самого всѣ грѣхи міра, потому что Онъ именно является виновникомъ самаго существованія міра. Вѣдь если бы Онъ не создалъ міра, то не существовало бы никакого грѣха и не было бы никакой погибели отъ грѣха. Значитъ, хотя грѣхъ и составляетъ искаженіе и извращеніе Божія творенія, однако онъ всетаки существуетъ лишь потому, что существуетъ Божіе твореніе, которое могло быть искажено и извращено. И значитъ, хотя Богъ и невиновенъ въ происхожде-

ніи зла и не можетъ отвѣчать за личные грѣхи своихъ разумныхъ созданій, однако Онъ всетаки одинъ только можетъ отвѣчать за происхожденіе и существованіе міра и за дѣйствительность основаній и цѣлей своего божественнаго творчества. Эта отвѣтственность, разумѣется, нисколько не обязываетъ и не можетъ обязывать Бога непремѣнно спасти отъ погибели свободныхъ нарушителей Его божественной воли [1]). Но когда, по собственному изволенію святой воли своей, Онъ не благоволилъ обратиться къ закону неумолимаго правосудія и Самъ не захотѣлъ уничтожить первыхъ виновниковъ зла, то эта самая отвѣтственность составила для Него совершенно достаточное основаніе, чтобы явить грѣшному міру чудо спасающей любви своей; потому что, на основаніи своихъ творческихъ отношеній къ міру, Онъ во всѣхъ преступленіяхъ грѣшнаго міра благоволилъ обвинить Себя самого, какъ Творца всего міра. Христіанское ученіе о спасеніи ясно и положительно говоритъ, что Сынъ Божій явился въ міръ для

---

[1]) При первомъ нарушеніи Божія закона бытія въ мірѣ безплотныхъ духовъ, Богъ несомнѣнно могъ бы уничтожить возмутившуюся часть своего творенія, и это уничтоженіе было бы совершенно согласно со всѣми требованіями справедливости и нравственности. Вѣдь о павшихъ ангелахъ невозможно сказать, что они были *неудачными созданіями* Бога, потому что они по собственной волѣ своей удалились отъ Бога и сдѣлались даже врагами Его. Значитъ, ихъ удаленіе отъ Бога, разъ ужъ оно дѣйствительно было добровольнымъ, ни въ малѣйшей степени не разрушаетъ собою ни Божіей премудрости, открытой въ созданіи міра, ни Божіей благости, открытой въ назначеніи міра. На самомъ дѣлѣ оно доказываетъ собою только *нежеланіе падшихъ духовъ* быть причастниками божественной благости и премудрости, а это нежеланіе само по себѣ, очевидно, могло давать имъ право не на удаленіе отъ Бога, а только на усердную просьбу ихъ къ Богу, чтобы Онъ уничтожилъ ихъ, такъ какъ они не желаютъ существовать. Но, не желая быть тѣмъ, чѣмъ они должны были быть, т. е., святыми причастниками Божіей жизни, они тѣмъ не менѣе всетаки желали существовать, т. е., желали пользоваться Божіимъ даромъ бытія, чтобы имѣть возможность враждовать съ Богомъ. Стало быть, они не думали обвинять Бога за то, что будто Онъ напрасно ихъ создалъ, и потому они не могли бы обвинять Бога и въ томъ случаѣ, если бы Ему угодно было уничтожить ихъ потому что Богъ дѣйствительно не напрасно ихъ создалъ, но такъ какъ, удалившись отъ Бога, они стали существовать напрасно, то Богъ также не напрасно могъ бы и уничтожить ихъ, какъ Онъ не напрасно ихъ создалъ.

уничтоженія грѣховъ, которыхъ на самомъ дѣлѣ Онъ вовсе не совершилъ, но которые Онъ благоволилъ снять съ грѣшнаго міра и принять на Себя Самого (Іоан.1, 29),*ибо Имъ создано все, что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое.* Слѣдовательно, догматъ искупленія въ христіанскомъ вѣроученіи неразрывно связанъ съ догматомъ о твореніи міра, и потому составить правильное понятіе объ искупительномъ значеніи крестной смерти І. Христа, очевидно, можно не на основаніи понятія о Богѣ, какъ о верховномъ Судіи всего міра, а исключительно только на основаніи христіанскаго ученія о Спасителѣ, какъ объ истинномъ Сынѣ Божіемъ и какъ о дѣйствительномъ Творцѣ всего міра.

Съ точки зрѣнія этого ученія, можно съ полной очевидностію установить и разъяснить, что искупить грѣшника отъ погибели не значитъ—*принести извѣстную плату за его грѣхи,* а значитъ—*принять на себя его грѣхи* и такимъ образомъ очистить его отъ нихъ, и что такое очищеніе грѣховъ можетъ быть совершено исключительно только верховнымъ Творцемъ всего міра. А такъ какъ верховный Творецъ всего міра создалъ не однихъ только людей на землѣ, но и небесный міръ безплотныхъ духовъ, то стало быть, если только угодно Ему, Онъ можетъ принять на Себя грѣхи не только людей, но и грѣхи всѣхъ падшихъ духовъ, и даже грѣхи перваго виновника паденія—самого діавола, и всѣ грѣхи всего грѣшнаго міра Онъ можетъ уничтожить однимъ и тѣмъ же актомъ своей добровольной смерти. Поэтому, если Христосъ, какъ истинный Сынъ Божій и дѣйствительный Творецъ всего міра, дѣйствительно благоволилъ явиться въ міръ и принять на Себя крестную смерть для уничтоженія грѣха, то эта смерть Его несомнѣнно имѣетъ искупительное значеніе въ отношеніи всего грѣшнаго міра, т. е., весь грѣшный міръ она можетъ очистить отъ грѣховъ и весь его ввести въ живое общеніе Божіей любви, какъ святое Божіе царство.

Но принять на себя чужіе грѣхи не значитъ—*отнять ихъ у грѣшника,* когда на самомъ дѣлѣ онъ услаждается ими и вовсе не желаетъ отказываться отъ нихъ, а значитъ —*придти на помощь грѣшнику въ его борьбѣ со грѣхомъ* и признать его грѣхи своими собственными грѣхами въ томъ

именно случаѣ, когда онъ осуждаетъ свои грѣхи и желаетъ освободиться отъ нихъ, но при всемъ своемъ желаніи не можетъ побѣдить въ себѣ своихъ грѣховныхъ наклонностей. Поэтому, крестная смерть І. Христа хотя и несомнѣнно имѣетъ искупительное значеніе, однако она не искупаетъ грѣховъ въ силу того только одного, что она совершенно достаточна для искупленія ихъ. Въ дѣйствительности искупленіе можетъ совершаться лишь совмѣстною дѣятельностію Бога и грѣшника. Сынъ Божій, по силѣ своей божественной любви къ своему творенію, еще прежде созданія міра былъ согласенъ принять на Себя всякій грѣхъ всякаго грѣшника. Но для того, чтобы Онъ могъ принять и дѣйствительно принялъ на Себя чужіе для Него грѣхи какого нибудь грѣшника, для этого грѣшникъ самъ долженъ сознавать свои грѣхи, какъ свои вины предъ Богомъ, и вслѣдствіе этого онъ самъ долженъ желать и искать себѣ спасенія отъ грѣховъ. Если онъ желаетъ и ищетъ себѣ спасенія отъ грѣховъ, то Спаситель давно уже пришелъ въ міръ, и какъ всегда живой, вѣчный Ходатай и Архіерей, Онъ всегда предлагаетъ Себя всякому грѣшнику въ искупительную жертву за грѣхъ. Поэтому, если грѣшникъ обратится къ Нему за помощію и возложитъ на Него единственную надежду своего дѣйствительнаго спасенія, то Онъ несомнѣнно и приметъ на Себя всѣ грѣхи этого грѣшника, потому что Онъ затѣмъ только и явился въ міръ, чтобы взыскать и спасти все погибшее. Значитъ, на обратившемся ко Христу грѣшникѣ, въ силу принятія на Себя его грѣховъ Творцемъ и Спасителемъ міра, не останется болѣе никакого грѣха, и въ тоже самое время не останется никакого грѣха и на Богѣ—Спасителѣ міра, потому что всякій, принятый Имъ на Себя, грѣхъ Онъ заранѣе уничтожилъ своею крестною смертію.

Такимъ образомъ, при надлежащемъ понятіи объ искупленіи на почвѣ апостольскаго раскрытія этого догмата, не только устраняются всѣ тѣ недоумѣнія, которыя неизбѣжно возникаютъ изъ юридической теоріи искупленія, но и вполнѣ разъясняются всѣ частные пункты христіанскаго ученія о спасеніи. Въ высшей степени понятно, почему именно для спасенія человѣка, независимо отъ крестной смерти І. Христа, необходимы еще вѣра во Хри-

ста и нравственно добрая жизнь человѣка? Это—именно потому, что смерть І. Христа въ дѣйствительности является не платой Богу за людскіе грѣхи, а единственнымъ средствомъ къ *возможному* очищенію людскихъ грѣховъ, и даже не только людскихъ грѣховъ, но и грѣховъ всего вообще преступнаго міра. Она дѣйствительно и безусловно очищаетъ всѣ и всякіе грѣхи, однако грѣхи лишь тѣхъ грѣшниковъ, которыхъ искупаетъ Спаситель Христосъ, а Онъ искупаетъ только тѣхъ грѣшниковъ, которые признаютъ нужду въ искупленіи своихъ грѣховъ и вѣруютъ въ дѣйствительность искупительной жертвы Христа. Кто не признаетъ нужды въ искупленіи, тотъ и не можетъ, конечно, желать, чтобы грѣхи его были взяты съ него, а потому онъ естественно остается во грѣхахъ своихъ. И кто признаетъ нужду въ искупленіи, но не вѣритъ въ искупительную силу крестной смерти І. Христа, тотъ и не можетъ, конечно, желать, чтобы грѣхи его были взяты съ него Христомъ, а потому и онъ также остается во грѣхахъ своихъ. Напротивъ, кто желаетъ искупленія своихъ грѣховъ и вѣруетъ въ дѣйствительность Христовой жертвы за грѣхъ, и обращается къ спасительной помощи Христа, тотъ, хотя бы даже онъ вышелъ изъ сонмища падшихъ ангеловъ, и хотя бы даже онъ былъ самимъ сатаною, все равно—можетъ быть очищенъ и спасенъ святою кровію Христа; потому что и діаволъ также—твореніе Божіе, потому что и онъ также былъ созданъ Богомъ не для погибели, а для жизни вѣчной въ свѣтломъ мірѣ Божіихъ святыхъ [1]).

3. Въ виду того, что крестная смерть І. Христа служитъ не выкупомъ грѣшнаго міра отъ Божія наказанія за грѣхъ, а единственнымъ средствомъ къ очищенію грѣховъ

[1]) Разумѣется, совсѣмъ другой вопросъ, захотятъ ли падшіе духи обратиться къ своему Творцу и Спасителю съ чистой мольбой искренняго раскаянія. Мы говоримъ лишь о томъ, что со стороны Христа Спасителя не можетъ быть никакого препятствія къ тому, чтобы Онъ принялъ на Себя всѣ великіе грѣхи хотя бы даже самого діавола; потому что Богу не свойственно враждовать съ какою нибудь частію своего творенія, и ужъ тѣмъ болѣе, конечно, не свойственно Ему *мстить* своему грѣшному созданію за то, что оно *было нѣкогда* преступникомъ и даже злонамѣреннымъ преступникомъ святой воли своего Владыки и Бога.

всего міра, она собственно не избавляетъ грѣшника отъ погибели, а только даетъ ему дѣйствительную возможность достигнуть своего дѣйствительнаго спасенія. Всякій грѣшникъ, прибѣгающій къ помощи Христа, несомнѣнно очищается Имъ отъ всѣхъ грѣховъ своихъ и несомнѣнно *примиряется съ Богомъ* (2 Кор. 5, 19), т. е., изъ вольнаго или невольнаго разрушителя божественнаго міропорядка онъ несомнѣнно становится непорочнымъ членомъ святого Божія царства (Ефес. 2, 19, ср. Евр. 12, 22—23). Но такъ какъ это положеніе достигается грѣшникомъ не въ силу его собственной побѣды надъ грѣхомъ, а лишь въ силу принятія на Себя его грѣховъ Творцомъ и Спасителемъ міра, то оно, очевидно, и выражаетъ собою не развитіе нравственной воли бывшаго грѣшника до полной невозможности для него грѣшить, а лишь чудесное дарованіе ему состоянія невинности по собственной милости спасающаго Бога (Тит. 3, 4—5; 2 Тим. 1, 9; Рим. 3, 23—27).Благодаря именно чудному самопожертвованію единороднаго Сына Божія, вѣрующій въ Него грѣшникъ становится въ такое положеніе, въ которомъ находился первый человѣкъ въ моментъ своего появленія въ бытіи, такъ что очищеніе грѣховъ крестною смертію І. Христа является какъ бы новымъ Божіимъ твореніемъ человѣка (2 Кор. 5, 17), или какъ бы новымъ рожденіемъ человѣка, именно—благодатнымъ рожденіемъ его отъ Самого Бога (Іоан. 1, 12—13). Но какъ первый человѣкъ, въ началѣ созданный Богомъ, въ силу духовной свободы своей, былъ одинаково способенъ слѣдовать и Божію закону добра, и нравственному беззаконію зла, такъ же точно и всякій грѣшникъ, очищаемый теперь Богомъ отъ грѣховъ своихъ, по той же самой причинѣ остается одинаково способнымъ и къ добру, и ко злу. Стало быть, очищеніе грѣховъ жертвенною кровію І. Христа въ дѣйствительности не избавляетъ человѣка отъ возможности снова грѣшить, а между тѣмъ эта возможность для искупленнаго Христомъ человѣка прямо равняется рѣшительной невозможности для него сохранить себя чистымъ отъ грѣха: *если говоримъ*,—поучаетъ христіанъ апостолъ,—*что не имѣемъ грѣха, обманываемъ самихъ себя, и истины нѣтъ въ насъ* (1 Іоан. 1, 8). Для перваго человѣка на самомъ дѣлѣ было гораздо легче удержаться отъ

грѣха, нежели для всѣхъ послѣдующихъ людей, потому что міръ сначала былъ только раемъ, говорившимъ человѣку о Богѣ и о нравственной красотѣ добра, послѣ же грѣхопаденія онъ оказался міромъ, *лежащимъ во злѣ* (1 Іоан. 5, 19), такъ какъ и по опыту собственной жизни, и по живому примѣру другихъ людей каждый потомокъ Адама необходимо знаетъ многоразличныя искушенія грѣха, а вслѣдствіе этого онъ, стало быть, никакимъ путемъ не можетъ убѣжать отъ борьбы съ этими искушеніями, и значитъ—онъ никакимъ путемъ не можетъ найдти себѣ въ мірѣ Божія царства.

Ясное дѣло, что для спасенія грѣшнаго человѣка недостаточно только очистить его отъ грѣховъ, а нужно еще измѣнить тѣ внѣшнія условія жизни, среди которыхъ живетъ человѣкъ, потому что эти условія не только не содѣйствуютъ ему въ достиженіи имъ своего спасенія, но и прямо противодѣйствуютъ этому достиженію. Между тѣмъ, измѣнить наличныя условія человѣческой жизни значило бы прямо разрушить все спасительное дѣло І. Христа. Вѣдь міръ для всѣхъ людей одинъ и тотъ же, а если и въ настоящее время далеко еще не всѣ люди думаютъ объ оправданіи своей жизни, и далеко еще не всѣ люди желаютъ того оправданія жизни, которое принесъ міру Христосъ Спаситель, то въ первый моментъ появленія христіанства, конечно, всѣ люди и жили и могли жить только въ условіяхъ наличнаго міра. Поэтому всѣ эти люди необходимо должны бы были погибнуть, если бы только наличный міръ неожиданно измѣнился вмѣстѣ съ обновленіемъ внутренняго человѣка въ лицѣ перваго христіанина. Тогда, значитъ, первый христіанинъ, очевидно, оказался бы и первымъ, и послѣднимъ, и потому все Божіе дѣло спасенія людей въ дѣйствительности оказалось бы только дѣломъ ихъ совершенной погибели. Но если, въ интересахъ Христова дѣла, измѣнить внѣшній міръ дѣйствительно невозможно по той причинѣ, что не всѣ еще люди нуждаются въ этомъ измѣненіи и не всѣ люди желаютъ его, то и сохранить этотъ міръ также невозможно; потому что оставить въ немъ хотя бы даже одного христіанина значило бы оставить его на новыя душевныя муки за невозможность увидѣть въ мірѣ Божіе царство, т. е., это зна-

чило бы прямо погубить искупленнаго Христомъ человѣка и при томъ погубить его не сознаніемъ безсмыслія его ветхой жизни, а сознаніемъ безсмыслія въ Христовомъ очищеніи его грѣховъ (1 Кор. 15, 19, 31–32). Стало быть, для осуществленія Христова дѣла въ мірѣ необходимо и оставить этотъ міръ неприкосновеннымъ, и въ тоже самое время необходимо измѣнить его, и это исключительное дѣло божественной премудрости Христосъ дѣйствительно совершилъ фактомъ своего воскресенія.

По апостольской проповѣди, Христосъ *преданъ за грѣхи наши, и воскресъ для оправданія нашего* (Рим. 4, 25), потому что по причинѣ Его воскресенія изъ мертвыхъ должны воскреснуть всѣ вообще умершіе люди въ полномъ составѣ всего рода человѣческаго (1 Кор. 15, 20—22). Такое значеніе Христова воскресенія, конечно, опредѣляется соединеніемъ во Христѣ двухъ совершенныхъ природъ— истинной божеской природы съ истинной человѣческой. Онъ—не простой человѣкъ, а истинный Сынъ Божій, благоволившій сдѣлаться истиннымъ человѣкомъ; и свою человѣческую природу Онъ не откуда нибудь съ неба принесъ, а взялъ ее отъ нашей природы путемъ рожденія отъ Дѣвы, такъ что по своему человѣчеству Онъ жилъ въ общихъ матеріальныхъ условіяхъ человѣческой жизни и подчинялся общему закону физическаго развитія людей. Слѣдовательно, во время своей исторической жизни на землѣ Онъ несомнѣнно принадлежалъ къ нашему роду, какъ плоть отъ плоти нашей и кость отъ костей нашихъ, и несомнѣнно принадлежалъ нашему міру, воздухомъ котораго Онъ дышалъ и плодами котораго питался, изъ элементовъ котораго составилось все Его пречистое тѣло. И это самое тѣло свое Онъ не оставилъ во власти земли. Хотя для уничтоженія грѣха была нужна только смерть Его, какъ искупительная жертва за грѣхъ, однако Онъ не только умеръ, но и воскресъ изъ мертвыхъ, т. е., Онъ принялъ свою человѣческую природу въ вѣчное и нераздѣльное соединеніе съ своимъ Божествомъ. Вслѣдствіе же этого Онъ и теперь, очевидно, состоитъ членомъ нашего рода и членомъ нашего міра, потому что хотя апостолы и свидѣтельствуютъ о Немъ, что Онъ вознесся на небо, но это вознесеніе Его ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть уда-

леніемъ Его изъ нашего міра, такъ какъ вѣдь человѣческая природа Его никогда и нигдѣ не перестанетъ быть нашей природой, и матеріальное тѣло Его никогда и нигдѣ не перестанетъ быть частію нашего матеріальнаго міра. Стало быть, гдѣ Христосъ, тамъ и человѣческая природа, тамъ и матеріальный міръ. Значитъ, Сынъ Божій, положивъ спасти свое погибающее твореніе, благоволилъ не только чувственно явиться въ мірѣ, но и сдѣлаться *вѣчнымъ* членомъ нашего рода и нашего міра. Онъ именно благоволилъ вступить *въ составъ своего творенія*, и потому, вознесшись на небо, Онъ не замѣнилъ своимъ человѣчествомъ нашего рода и нашего міра, а объединилъ подъ своимъ богочеловѣчествомъ все земное и небесное и такимъ образомъ сталъ не только верховнымъ Владыкой всего бытія, но и вѣчнымъ животворящимъ Главою его (Кол. 1, 20, Ефес. 1, 10). Вслѣдствіе же этого человѣческій родъ и матеріальный міръ могутъ быть измѣнены и могутъ быть преобразованы, но никогда и никакимъ путемъ они ужъ не могутъ быть уничтожены,—потому именно, что въ составѣ ихъ теперь находится Самъ всемогущій Творецъ бытія.

Между тѣмъ, по всѣмъ даннымъ научно-философскаго мышленія, наличный процессъ міровой жизни непремѣнно будетъ законченъ, и нашъ матеріальный міръ неизбѣжно будетъ разрушенъ [1]). Вмѣстѣ же съ разрушеніемъ нашего

[1]) Научно-философское положеніе вопроса о будущей судьбѣ нашего міра въ сжатой, но выразительной, формѣ изложено у Спенсера, *Основныя Начала по р. пер. Спб.* 1897, *стр. 494* 432. На основаніи научныхъ данныхъ и философскихъ соображеній о сущности мірового процесса, Спенсеръ ставитъ вопросы: „къ чему же идутъ эти измѣненія (въ предѣлахъ матеріальнаго міра)? будутъ ли они идти вѣчно, или будетъ конецъ имъ? Можетъ ли въ теченіе всего будущаго возрастать разнородность предметовъ, или должна быть степень, дальше которой не могутъ идти дифференціація и интеграція матеріи и движенія? Можетъ ли всеобщій метаморфозъ безпредѣльно продолжаться все въ одномъ и томъ же направленіи, или онъ идетъ къ какому нибудь окончательному состоянію, не допускающему дальнѣйшаго измѣненія въ томъ же направленіи?“ и на всѣ эти вопросы даетъ отвѣтъ: „мы неизбѣжно принуждены принять вторыя половины этихъ альтернативъ. И наблюденія конкретныхъ процессовъ, и абстрактное изслѣдованіе вопроса показываютъ намъ, что эволюція имѣетъ предѣлъ, котораго не можетъ перейдти“.

матеріальнаго міра неизбѣжно, конечно, прекратится и существованіе рода человѣческаго, потому что люди были созданы для настоящаго міра и приспособлены къ условіямъ жизни именно въ этомъ мірѣ. Допуститъ ли всемогущій Глава бытія эту естественную кончину міра? Откровеніе прямо и положительно говоритъ, что нашъ міръ дѣйствительно будетъ разрушенъ огнемъ, и разложится на свои составные элементы (2 Петр. 3, 10—12), потому что этотъ міръ до самаго конца своего существованія останется міромъ лежащимъ во злѣ (2 Тим. 3, 1—5), и стало быть — поддерживать его существованіе значило бы тоже самое, что и содѣйствовать развитію грѣха въ немъ. Но міръ разрушится, а всемогущій Глава бытія всетаки ни на одно мгновеніе не останется главою несуществующаго тѣла. Въ дѣйствительности моментъ разрушенія преступнаго міра будетъ моментомъ образованія *новаго неба и новой земли*, т. е., моментомъ образованія новаго міра, въ которомъ будетъ обитать Божія правда (2 Петр. 3, 13; Апок. 21, 1). И въ тоже самое *мгновеніе* (1 Кор. 15, 51—52) божественный Глава бытія оживотворитъ все тѣло своего человѣчества, начиная отъ Адама и кончая послѣднимъ человѣкомъ, которому суждено будетъ увидѣть смерть (Іоан. 5, 28, Мѳ. 25, 32), такъ что по отношенію къ роду человѣческому Онъ тогда явится новымъ Адамомъ,—не по образу древняго Адама, взятаго изъ персти земной и бывшаго физическимъ родоначальникомъ всего поколѣнія людей, а по новому образу небеснаго человѣка, обладающаго полнотою животворящаго духа и оживляющаго весь родъ человѣческій именно по животворящей силѣ своего богочеловѣческаго главенства надъ міромъ. По силѣ этого главенства будущее образованіе новаго міра и всеобщее воскресеніе умершихъ людей, собственно говоря, совершится такъ же естественно, какъ естественно совершается теперь явленіе смерти, и какъ естественно произойдетъ потомъ всеобщее разложеніе матеріальныхъ тѣлъ. Вѣдь при всеобщемъ раззореніи нашего міра творческая дѣятельность всемогущаго Сына Божія, разумѣется, останется несокрушимой и неизмѣнной; а такъ какъ Его всемогущая сила теперь находится въ составѣ міровыхъ силъ, то одновременно съ процессомъ физическаго разрушенія,

стало быть, несомнѣнно будетъ совершаться въ мірѣ и процессъ богочеловѣческаго творчества Христа, а потому послѣдній моментъ мірового раззоренія въ дѣйствительности, стало быть, естественно окажется моментомъ завершенія Христова дѣла въ мірѣ.

Въ настоящее время спасительное дѣло І. Христа пока еще только совершается въ мірѣ. Его крестная смерть, какъ единственное средство къ дѣйствительному очищенію грѣховъ, составляетъ необходимое условіе къ достиженію человѣкомъ своего дѣйствительнаго спасенія. Но такъ какъ большинство человѣчества пока еще не пользуется этимъ условіемъ, то нашъ міръ естественно пока еще продолжаетъ оставаться міромъ грѣха. А вслѣдствіе этого даже и тѣ люди, которые вѣруютъ въ дѣйствительность крестной жертвы І. Христа и прибѣгаютъ къ спасительной помощи Его, на самомъ дѣлѣ не достигаютъ своего спасенія, потому что въ мірѣ грѣха они на самомъ дѣлѣ могутъ только бороться со грѣхомъ и страдать отъ грѣха и при томъ страдать отъ него безъ всякой надежды когда нибудь увидѣть здѣсь полное уничтоженіе его. Такое положеніе христіанъ, какъ извѣстно, еще въ періодъ апостольской проповѣди, служило основаніемъ для возраженій противъ истины христіанской вѣры въ дѣйствительность Христова спасенія міра (2 Петр. 3, 3—4); но христіанское ученіе о будущей жизни вполнѣ устраняетъ эти легкомысленныя возраженія, какъ основанныя на грубо-невѣжественномъ представленіи Божіихъ отношеній къ міру. Самое дѣло І. Христа ясно показываетъ, что *Богъ есть любовь* (1 Іоан.4, 8), и что всѣ отношенія Его къ грѣшному міру проникнуты духомъ всепрощающей любви, такъ что святая Божія воля не желаетъ погибели не только людей, почитающихъ и боящихся Бога, но и людей, неблагодарныхъ по отношенію къ Богу и даже слѣпыхъ ненавистниковъ всякой мысли о Богѣ и о всемъ божественномъ. Поэтому наличный міръ, не смотря на его зараженіе грѣхомъ, все-таки оставляется неприкосновеннымъ, какъ необходимое поле для возрастанія числа спасаемыхъ, фактъ же христіанскаго спасенія переносится въ условія другого міра, который откроется въ назначенное ему время и на вѣки вѣчные замѣнитъ собою нынѣ существующій міръ (Рим. 8, 18, I Кор.

2, 9, 2 Кор. 4, 17, 5, 1–2, 7, 1). Когда совершится это будущее откровеніе новаго міра, тогда всякій умершій человѣкъ снова сдѣлается живымъ чрезъ новое соединеніе духа и тѣла; и такъ какъ новый міръ будетъ образованъ изъ элементовъ разрушеннаго міра исключительно только животворящей силой неразрушимыхъ останковъ міра—божественныхъ тѣла и крови І. Христа, то онъ естественно и будетъ истиннымъ міромъ Христова царства, а потому всякій человѣкъ, желающій имѣть Христа своею искупительною жертвой и дѣйствительно очищенный жертвенною кровію Христа, несомнѣнно войдетъ въ этотъ міръ Его и наконецъ найдетъ тамъ свое дѣйствительное спасеніе. Тамъ ужъ болѣе не будетъ грѣха, тамъ откроется новосозданный Христомъ вѣчный храмъ Богу, и въ немъ будетъ свободно царить лишь вѣчная воля небеснаго Бога Отца. Поэтому, всѣ люди, желающіе и способные быть *царями и священниками Бога и Христа* (Апок. 1, 6, 5, 10, 20, 6), естественно найдутъ наконецъ въ этомъ храмѣ полное удовлетвореніе всѣхъ своихъ духовныхъ стремленій. Тѣ же люди, которые остаются теперь враждебными Христу, или даже просто только не вѣруютъ въ Него, естественно могутъ принести въ этотъ храмъ вѣчной славы и силы Христа одну только земную ветхость свою, а потому они могутъ, разумѣется, только пожалѣть о своемъ невольномъ пробужденіи отъ безмятежнаго покоя смерти. Но какъ праведные ревнители Бога не могутъ и не будутъ печалиться о томъ, что Богъ медлитъ теперь совершеніемъ спасенія ихъ, такъ и всѣ грѣшники не могутъ и не будутъ потомъ жаловаться на Бога, что будто Онъ поспѣшилъ съ откровеніемъ своего царства и не далъ имъ времени одуматься, чтобы войдти въ разумѣніе его истины.

На самомъ дѣлѣ время для разумѣнія дано. Божія воля была ясно возвѣщена людямъ въ евангельской проповѣди І. Христа и вполнѣ обстоятельно была раскрыта въ апостольской проповѣди о Божіемъ спасеніи людей. Въ одну изъ торжественныхъ минутъ своей человѣческой жизни, когда Спаситель окрыто объявилъ передъ іудеями Бога отцемъ своимъ и такимъ образомъ показалъ Себя равнымъ Богу, Онъ въ самыхъ ясныхъ и точныхъ выраженіяхъ возвѣстилъ своимъ слушателямъ: „наступаетъ

время, и настало уже, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія и, услышавъ, оживутъ; ибо какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ, и далъ Ему власть производить и судъ, потому что Онъ есть Сынъ человѣческій. Не дивитесь сему, ибо наступаетъ время, въ которое всѣ, находящіеся во гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія"(Іоан. 5, 25–29). Эта ясная проповѣдь о воскресеніи въ то время сильно смущала богословское суемудріе саддукеевъ, и въ жизни Спасителя былъ такой случай, когда саддукеи пытались представить Ему идею воскресенія, какъ совершенно несообразную съ здравымъ человѣческимъ смысломъ. Они именно предложили Спасителю такой казуистическій вопросъ: „Учитель! Моисей сказалъ: если кто умретъ, не имѣя дѣтей, то братъ его пусть возьметъ за себя жену его и возстановитъ сѣмя брату своему. Было у насъ семь братьевъ; первый женившись умеръ и, не имѣя дѣтей, оставилъ жену свою брату своему; подобно и второй, и третій, даже до седьмаго; послѣ же всѣхъ умерла и жена. Итакъ, въ воскресеніи, котораго изъ семи она будетъ женою? ибо всѣ имѣли ее" (Мѳ. 22, 24–28). Очевидно, они полагали, что въ духовно-тѣлесномъ составѣ своей природы человѣкъ не можетъ иначе жить, какъ только жизнію, которою онъ теперь живетъ, т. е., со всѣми отправленіями своего тѣлеснаго организма и со всѣми отношеніями, которыя опредѣляются физическими нуждами тѣла. Отсюда жизнь по воскресеніи имъ естественно представлялась лишь простымъ повтореніемъ настоящей человѣческой жизни, а такъ какъ это повтореніе, разумѣется, ни въ какомъ отношеніи не можетъ улучшить будущую жизнь человѣка сравнительно съ его настоящей жизнію, то они и отвергали воскресеніе умершихъ, какъ несогласное съ Божіимъ опредѣленіемъ относительно спасенія людей. Но, въ своемъ рѣшеніи представленнаго Ему вопроса, Спаситель прямо объявилъ саддукеямъ, что они *весьма заблуждаются,* потому что тѣлесная природа человѣка нисколько не помѣшаетъ ему жить въ Божіемъ царствѣ такою же духовною жизнію, какою живутъ лишь Божіи ангелы, мысль же о воскресеніи умер-

шихъ не только не разрушаетъ Божіей воли о спасеніи людей, но и есть именно мысль Самого Бога: *о воскресеніи мертвыхъ*,—сказалъ Спаситель—*не читали ли вы реченнаго вамъ Богомъ: Я Богъ Авраама, и Богъ Исаака и Богъ Іакова? Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ* (Мѳ. 22, 31—32, срав. Мр. 12, 26—27, Лк. 20, 37—38).

Смыслъ этого вопроса и рѣшенія его совершенно ясенъ. Въ то время, когда Богъ говорилъ съ Моисеемъ изъ купины, великихъ патріарховъ еврейскаго народа давно уже не было на свѣтѣ. Между тѣмъ, Богъ называетъ Себя Богомъ именно этихъ умершихъ людей, и такимъ образомъ Онъ, стало быть, представляетъ ихъ живыми людьми, потому что Онъ не есть Богъ мертвецовъ, но Богъ живыхъ. А такъ какъ на самомъ дѣлѣ патріархи умерли, то, представляя ихъ живыми людьми, Богъ, очевидно, указываетъ этимъ не на то, что ихъ безсмертныя души неразрушимо сохраняются по смерти, а на то, что сами они въ дѣйствительности *живы предъ Нимъ*, т. е., Богъ, очевидно, представляетъ ихъ *воскресшими изъ мертвыхъ*, и этимъ именно представленіемъ своимъ Онъ, стало быть, утверждаетъ несомнѣнную дѣйствительность ихъ будущаго воскресенія. Такое утвержденіе въ нашихъ условіяхъ временнаго созерцанія, разумѣется, совершенно невозможно, потому что будущее для насъ не фактъ, а только мысль о возможномъ фактѣ, и потому, на основаніи мысли о *будущемъ* воскресеніи людей, мы не можемъ представлять себѣ умершаго человѣка *въ дѣйствительности* воскресшимъ изъ гроба. Но для Бога, свободнаго отъ условій временнаго созерцанія, не существуетъ и не можетъ существовать раздѣленія фактовъ дѣйствительности на бывшіе, настоящіе и будущіе, потому что Онъ, какъ сверхвременный, созерцаетъ всю полноту бытія, какъ одинъ сложный фактъ цѣльной дѣйствительности, и потому всѣ явленія прошедшаго, настоящаго и будущаго Имъ всегда и налично созерцаются, какъ одинаково реальныя состоянія многоразличнаго сущаго. Такое созерцаніе для Бога совершенно естественно, потому что все, что̀ существуетъ, или прямо творится Богомъ, или по крайней мѣрѣ допускается Имъ, т. е., все существующее *еще прежде чѣмъ быть*, всегда и необходимо составляетъ *фактъ*

Его собственной мысли и воли. На этомъ основаніи еще прежде созданія міра Богъ созерцалъ уже фактъ будущаго паденія людей и, стало быть, созерцалъ фактъ необходимой смерти Авраама, Исаака и Іакова, потому что хотя эти факты и не составляютъ осуществленія Его творческой воли, однако они всетаки вошли въ бытіе не вопреки Его волѣ,—они были допущены Имъ. И также точно, еще прежде созданія міра, Богъ созерцаетъ фактъ будущаго воскресенія людей, потому что дѣйствительность этого факта была предвѣчно опредѣлена непреложнымъ совѣтомъ Его же собственной воли. По ученію Спасителя, воскресеніе умершихъ есть именно Божіе спасеніе погибшихъ людей, такъ что Отецъ, посылая Его на спасеніе грѣшнаго міра, затѣмъ именно и послалъ Его въ міръ, чтобы Онъ былъ для міра воскресеніемъ и жизнію. *Воля пославшаго Меня Отца*,—говоритъ Онъ,—*есть та, чтобы изъ того, что Онъ Мнѣ далъ, ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день. Воля пославшаго Меня есть та, чтобы всякій, видѣвшій Сына и вѣрующій въ Него, имѣлъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. 6, 39—40). Стало быть, безъ воскресенія отъ смерти для человѣка нѣтъ возвращенія къ вѣчной жизни, и потому всякій умершій человѣкъ оказался бы на вѣки погибшимъ, если бы Спаситель не явился воскресеніемъ его въ послѣдній день существованія міра.

Такимъ образомъ вполнѣ очевидно, что истина Божія спасенія людей, по ученію Спасителя, осуществится лишь вмѣстѣ съ откровеніемъ будущей жизни, и что дѣйствительность будущей жизни Самимъ І. Христомъ утверждается не на основаніи безсмертія души человѣческой, а на основаніи необходимости всеобщаго воскресенія людей. Душа человѣка, разумѣется, безсмертна, но она—только душа человѣка, а не самъ человѣкъ. Значитъ, хотя послѣ смерти его душа его и будетъ сохраняться вѣчно, самъ-то онъ при этомъ всетаки не будетъ существовать, и потому какой же для него смыслъ въ несомнѣнномъ безсмертіи его души? Дѣйствительная глубина жизненнаго смысла заключается не въ безсмертіи души человѣческой, а только въ воскресеніи человѣка отъ мертвыхъ, когда именно человѣкъ явится къ жизни не духовной полови-

ной себя самого, а цѣлымъ живымъ человѣкомъ, какимъ онъ дѣйствительно существуетъ, потому что подъ этимъ только условіемъ онъ можетъ быть дѣйствительнымъ человѣкомъ и, стало быть, подъ этимъ только условіемъ онъ можетъ быть дѣйствительно живымъ. Въ виду этого совершенно понятно, что апостольское вѣроученіе признаетъ отрицаніе воскресенія умершихъ за прямое отрицаніе единственной возможности къ дѣйствительному спасенію людей. По объясненію великаго апостола, если бы не было воскресенія умершихъ, то христіане были бы самые несчастные изъ людей, потому что, призванные быть членами Божія царства, они въ этомъ мірѣ грѣха могутъ только страдать за свое желаніе быть вѣрными своему призванію, и вѣруя во Христа, какъ въ своего Спасителя, они въ этомъ мірѣ грѣха на самомъ дѣлѣ могутъ только надѣяться на спасеніе, получить же его не могутъ. Наряду со всѣми другими людьми они въ дѣйствительности несутъ на себѣ всѣ неизбѣжныя слѣдствія грѣха и необходимо подчиняются всеобщему закону смерти, такъ что если не будетъ воскресенія умершихъ, то они, стало быть, крестились во Христа только затѣмъ, чтобы, вопреки своимъ надеждамъ на вѣчную жизнь, сдѣлаться вѣчными мертвецами. Очевидно, ихъ вѣра во Христа въ такомъ случаѣ оказалась бы совершенно напрасной вѣрой, и проповѣдь о Христѣ оказалась бы только человѣческой клеветой на Бога, будто бы явившаго людямъ спасеніе свое, на самомъ же дѣлѣ ровно ничего не сдѣлавшаго для нихъ. Но проповѣдь о Христовомъ спасеніи міра—непреложное слово истины, потому что Христосъ не только умеръ, но и воскресъ изъ мертвыхъ, а если Онъ воскресъ, то ясное дѣло, что Онъ —только *начатокъ умершихъ*; такъ какъ Онъ воскресъ, разумѣется, не потому, что Ему Самому непремѣнно надлежитъ быть вѣчнымъ человѣкомъ, а потому, *что тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе и смертному сему облечься въ безсмертіе*(1 Кор. 15, 12—20, 29—32, 53).

Конечно, если бы Христосъ былъ только праведнымъ человѣкомъ, который лишь за свою высокую праведность былъ удостоенъ благодатнаго всыновленія Богу, и котораго Богъ, въ показаніе своей правды и милости, благоволилъ воскресить изъ мертвыхъ и озарить неприступнымъ

свѣтомъ своей божественной славы, то Его воскресеніе и прославленіе, разумѣется, не могли бы имѣть никакого вліянія на судьбу всѣхъ другихъ людей; потому что въ этомъ случаѣ Его воскресеніе изъ мертвыхъ и для Него-то Самого было бы только чудомъ Божіей милости, а чудо всегда и непремѣнно является исключительнымъ фактомъ въ природѣ, т. е., въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ оно можетъ совершиться лишь по особымъ основаніямъ божественной премудрости и по особому изволенію всемогущей воли Бога. Слѣдовательно, по самымъ условіямъ своего происхожденія, оно не можетъ отмѣнить собою всеобщаго закона природы и необходимо должно оставаться единичнымъ фактомъ. А вслѣдствіе этого, если бы святой и милостивый Богъ воскресилъ одного человѣка изъ мертвыхъ, то изъ этого вовсе бы не слѣдовало, что Онъ ужъ обязанъ *поэтому* воскресить изъ мертвыхъ и всѣхъ другихъ людей, т. е., изъ чуда никакимъ путемъ не можетъ выходить такого положенія, что будто всѣ вообще люди непремѣнно должны воскреснуть изъ мертвыхъ, *потому что* одинъ изъ людей воскресъ. За великую праведность Христа Богъ несомнѣнно могъ воскресить Его изъ мертвыхъ; и если бы нашлись другіе великіе праведники, то всемогущій Богъ, конечно, могъ бы также и ихъ воскресить изъ мертвыхъ, но не потому, что Онъ предварительно Христа воскресилъ, а потому, что они сами по себѣ оказались бы достойными Его милости, такъ какъ основаніемъ чуда воскресенія здѣсь, очевидно, служило бы не достоинство человѣческой природы, а личное нравственное достоинство тѣхъ праведныхъ людей, надъ которыми совершилось бы чудо. Стало быть, каждый праведникъ въ этомъ случаѣ возвратился бы отъ смерти къ жизни совершенно независимо отъ того, что праведный человѣкъ—Христосъ воскресъ, такъ что Его воскресеніе было бы такимъ же единичнымъ фактомъ, какъ и воскресеніе всякаго другого лица, надъ которымъ Богу угодно было бы явить чудо своего всемогущества. Между тѣмъ, и Самъ І. Христосъ, и апостолы Его ставятъ будущее воскресеніе умершихъ людей *въ причинную зависимость* отъ факта Его воскресенія. Спаситель прямо говоритъ: *Я живу и вы будете жить* (Іоан. 14, 19), т. е., Онъ прямо

ставитъ будущую жизнь людей въ зависимость отъ своей собственной жизни. И апостолъ поясняетъ эту зависимость весьма выразительной параллелью причинъ смерти и воскресенія: *какъ смертъ чрезъ человѣка, такъ чрезъ человѣка и воскресеніе мертвыхъ*; *какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ* (1 Кор. 15, 21–22).

Выходя изъ этой замѣчательной параллели, мы можемъ весьма близко подойти къ разумѣнію тайны божественной личности Іисуса Христа и можемъ вполнѣ ясно и точно раскрыть спасительную силу Его воскресенія. Апостолъ весьма выразительно учитъ, что фактомъ Христова воскресенія въ міръ такъ же точно введенъ законъ воскресенія умершихъ, какъ фактомъ преступленія перваго человѣка въ него былъ введенъ законъ неминуемой смерти. А такъ какъ *законъ* смерти былъ собственно введенъ не личнымъ преступленіемъ перваго человѣка, а грѣховной порчей въ немъ общей природы людей (Рим. 5, 12-14), то и *законъ* воскресенія умершихъ, стало быть, можетъ быть введенъ въ міръ не личной праведностію какого нибудь отдѣльнаго человѣка, а только возстановленіемъ достоинства общей природы людей. Въ виду этого, признавая Христово воскресеніе дѣйствительнымъ основаніемъ и первымъ выраженіемъ общаго закона воскресенія умершихъ, мы должны, очевидно, признавать во Христѣ такого человѣка, который, будучи истиннымъ собственникомъ человѣческой природы, не носилъ однако индивидуальной человѣческой личности, такъ что Его праведность была праведностію не отдѣльнаго человѣка, а праведностію природы человѣческой, совершенно независимо отъ того, кто именно въ частности имѣетъ эту природу. Такое признаніе въ отношеніи единаго безгрѣшнаго Праведника—Христа дѣйствительно возможно, потому что и по собственному Его свидѣтельству о Себѣ, и по вѣрѣ въ Него учениковъ Его, Онъ былъ человѣкомъ, сшедшимъ съ неба и сущимъ на небѣ (Іоан. 3, 13),—Онъ именно былъ вочеловѣчившимся Сыномъ Божіимъ, и въ Немъ *субстанціально* обитала вся полнота Божества[1]). Поэтому,

[1]) *Колос. 2, 9*: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Въ виду широкаго распространенія извѣстныхъ сужденій, что будто „въ древнѣйшихъ первоисточникахъ христіанства ученіе о божествѣ

при двухъ совершенныхъ природахъ, Онъ естественно имѣлъ только божеское лице Сына Божія, человѣческой же личности въ Немъ не было и не могло быть, такъ какъ человѣческая личность выражается не фактомъ самосознанія, а фактомъ свободнаго самоопредѣленія къ разумной жизни, самоопредѣленіе же это во Христѣ было *предвѣчное* (Іоан. 6, 38, 18, 37), стало быть—божеское. На этомъ основаніи все, что̀ было въ Его человѣческой жизни *по нуждамъ человѣческой природы*, то и принадлежало, конечно, только Его человѣчеству; все же, что̀ было совершено Его человѣческой природой *по свободному опредѣленію Божеской ѵпостаси Его*, то и принадлежитъ Ему, именно какъ Богу, хотя фактически было совершено только человѣческой природой Его. Онъ могъ напр. стра-

---

Христа совсѣмъ еще не высказывалось такъ рѣшительно, какъ оно было высказано впослѣдствіи"; и что будто „именно въ посланіяхъ апостола Павла Христосъ еще является неопредѣленнымъ существомъ, занимающимъ неопредѣленное положеніе между небомъ и землею, между Богомъ и человѣкомъ, или вообще между существами, подчиненными Высочайшему Существу, - является первымъ ангеломъ, первосозданнымъ, но во всякомъ случаѣ созданнымъ"; и что будто „лишь церковь ясно отождествила Его съ Богомъ, сдѣлала Его исключительнымъ Сыномъ Божіимъ, опредѣлила Его отличіе отъ ангеловъ и людей и дала Ему монополію вѣчной, несозданной сущности" (Feuerbach, *Wesen d. Christenthums S. 270—271*),—въ виду широкаго распространенія нынѣ этихъ ложныхъ сужденій, мы считаемъ не лишнимъ освѣтить приведенный текстъ изъ посланія къ Колосянамъ съ точки зрѣнія исторіи философской терминологіи. Дѣло въ томъ, что апостолъ, предупреждая колосянъ о томъ, чтобы кто не увлекъ ихъ „философіею и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу" (2, 8), очевидно, зналъ между ними такихъ христіанъ, которые были знакомы съ греческой философіей (съ философіей по преданію человѣческому) и даже способны были увлекаться ею. Поэтому, въ противовѣсъ этой ложной философіи по стихіямъ міра, онъ излагаетъ въ своемъ посланіи истинную философію по Христу, при чемъ для выраженія христіанскихъ истинъ пользуется спеціальными терминами греческой философіи, какъ *πλήρωμα, γνῶσις* и *σῶμα*. Терминъ *σῶμα* у греческихъ мыслителей обозначалъ *реальность, сущность, дѣйствительное, объективное бытіе* въ отличіе отъ представленія, призрака, бытія только воображаемаго. Такъ напр., по Дидиму пиѳагорейцу, стоики думали, что добродѣтели неотдѣлимы одна отъ другой, и что онѣ *τὰς αὐτὰς τῷ ἡγεμονικῷ μέρει ψυχῆς καθ' ὑπόστασιν, καθὸ δὴ καὶ σῶμα πᾶσαν ἀρετὴν εἶναι τε καὶ*

дать только своимъ человѣчествомъ, но такъ какъ Его человѣческія страданія были еще предвѣчно Имъ приняты на Себя, какъ Божіимъ Сыномъ, то они и были именно страданіями Самого Божія Сына; и Онъ могъ пролить на крестѣ только свою человѣческую кровь, но такъ какъ это пролитіе крови было еще предвѣчно Имъ принято на Себя, какъ Божіимъ Сыномъ, то оно и было именно пролитіемъ крови Самого Господа Бога (Евр. 5, 8; Дѣян. 20, 28). По единству божеской ипостаси въ обѣихъ природахъ Его, человѣческое въ Немъ принадлежитъ и Его Божеству, и божеское въ Немъ принадлежитъ и Его человѣчеству, такъ какъ ипостасію Его человѣческой природы является именно Его божеская ипостась. Слѣдовательно, человѣческая природа получила въ Немъ такое достоинство, какого сама по себѣ она не имѣетъ и не можетъ имѣть,—она стала собственнымъ тѣломъ Бога; и такъ какъ, въ силу своего воскресенія изъ мертвыхъ, Онъ принялъ эту природу въ вѣчное единеніе съ Собой, то она, стало быть, и остается въ Немъ вѣчнымъ тѣломъ Бога. Но она принадлежитъ не Ему только одному, а

λέγεται, т. е., добродѣтели по существу тождественны съ владычественною частію души, почему именно всякая добродѣтель и есть и называется.... *тѣломъ*? Разумѣется, нѣтъ. Понимая добродѣтель, какъ существенное, коренное свойство самой природы духа, стоики смотрѣли на разные виды добродѣтели, какъ на *положительное содержаніе бытія*, между тѣмъ какъ порокъ (*κακία*), съ точки зрѣнія основаній и цѣлей бытія, они разсматривали, какъ недостатокъ, отсутствіе, лишеніе добродѣтели, какъ призракъ=небытіе. Слѣдовательно, всякая добродѣтель есть *σῶμα*,—это значитъ, что всякая добродѣтель есть дѣйствительное, подлинное, истинное содержаніе бытія. Такое значеніе термина *σῶμα* еще яснѣе раскрывается изъ сообщенія Секста эмпирика *adversus mathemat. VII, 38*, что тѣже стоики говорили: *ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμα ἐστί, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε*, т. е., истина есть.... *тѣло*? Разумѣется, нѣтъ. Истина есть *само объективное бытіе, самъ предметъ существующій*, тогда какъ истинное (*τὸ ἀληθές*), т. е., мышленіе истины или признаніе за истину имѣетъ лишь субъективную природу и субъективное значеніе. Такимъ образомъ, въ приведенномъ текстѣ апостольскаго посланія слово *σωματικῶς*, очевидно, означаетъ не *тѣлесно, а истинно, дѣйствительно, объективно, существенно, субстанціально*, т. е., въ этомъ текстѣ, посредствомъ спеціальнаго философскаго термина, апостолъ *самымъ точнымъ образомъ формулируетъ христіанскую вѣру въ І.Христа, какъ Бога по природѣ*.

всему человѣчеству, и потому, если Онъ принялъ ее въ вѣчное единеніе съ Собой, то этимъ самымъ Онъ, очевидно, пріобщилъ вѣчности и весь родъ человѣческій въ полномъ составѣ его; потому что всякій отдѣльный человѣкъ имѣетъ въ себѣ не часть человѣческой природы, а всю эту природу, и Христосъ сдѣлалъ вѣчной въ Себѣ не какую нибудь индивидуальную человѣческую личность, а именно всецѣлую природу людей. Стало быть, послѣ Христова воскресенія изъ мертвыхъ каждый человѣкъ является носителемъ вѣчной природы,—не потому, что онъ самъ по себѣ *есть тѣло* Христово, или что всѣ вообще люди составляютъ тѣло Христово, а потому, что каждый человѣкъ носитъ ту самую природу, которую Христосъ сдѣлалъ вѣчной природой; такъ что по своей человѣческой природѣ, какъ единосущный Христу, каждый человѣкъ необходимо *является членомъ вѣчнаго тѣла Христова.*

Такимъ образомъ, вѣчное богочеловѣчество І. Христа дѣлаетъ для насъ совершенно понятнымъ, непостижимый иначе, *законъ* воскресенія, а этотъ законъ вполнѣ объясняетъ собою и, непостижимую иначе, необходимую всеобщность воскресенія. Если бы Христосъ былъ обыкновеннымъ человѣкомъ, или если бы, при истинной божеской природѣ своей, Онъ принялъ на Себя человѣческую природу подъ формою индивидуальной человѣческой личности, то чудо Его воскресенія тогда ограничилось бы только Имъ однимъ, и въ крайнемъ случаѣ оно могло бы служить лишь фактическимъ доказательствомъ того, что воскресеніе умершихъ дѣйствительно возможно. Но для того, чтобы эта возможность на самомъ дѣлѣ стала дѣйствительностію, тогда, очевидно, потребовался бы особый актъ божественнаго чудотворенія, и этотъ актъ сдѣлалъ бы для насъ совершенно непонятнымъ, зачѣмъ именно Богу угодно будетъ воскресить непремѣнно всѣхъ умершихъ людей, т. е., не однихъ только христіанъ, но и всѣхъ язычниковъ, и не однихъ только праведниковъ, но и всѣхъ грѣшниковъ? Отвѣтить на этотъ вопросъ традиціонной ссылкой на Божіе правосудіе, что каждому человѣку слѣдуетъ воздать по дѣламъ его, и что праведники, поэтому, воскреснутъ затѣмъ, чтобы вѣчно блаженствовать, грѣшники же воскреснутъ затѣмъ, чтобы вѣчно мучиться за грѣхи

свои, отвѣтить такимъ образомъ значитъ только осложнить непонятный вопросъ соблазномъ глубокаго недоумѣнія. Вѣдь на самомъ дѣлѣ мы и простого грѣшнаго человѣка, разумѣется, никогда бы не похвалили за такое напр. дѣло, какъ если бы онъ вынулъ изъ могилы трупъ своего врага, чтобы по всей справедливости воздать ему то, чего онъ заслужилъ и не получилъ во время земной жизни своей. Тѣмъ болѣе, конечно, великому и дивному въ любви своей Богу не было бы никакой славы и чести въ томъ, что Онъ воскресилъ бы умершихъ грѣшниковъ только за тѣмъ, чтобы показать надъ ихъ жалкимъ убожествомъ свою абсолютную силу и власть. Такого мотива въ правосудномъ Богѣ навѣрное не можетъ существовать, и потому съ этой точки зрѣнія вопросъ о всеобщности будущаго воскресенія умершихъ, очевидно, безусловно не разрѣшимъ. Мы вполнѣ ясно и вполнѣ удовлетворительно можемъ разрѣшить этотъ вопросъ только при свѣтѣ апостольскаго ученія о Христовомъ воскресеніи—не какъ о доказательствѣ возможности воскресенія, а какъ о фактическомъ основаніи его необходимой дѣйствительности. При свѣтѣ этого ученія для насъ совершенно понятно, что грѣшники воскреснутъ не ради того, чтобы получить воздаяніе за грѣхи свои, а наоборотъ—потому именно они и получатъ воздаяніе за свою грѣшную жизнь, что они непремѣнно воскреснутъ изъ мертвыхъ. Воскресеніе же ихъ необходимо потому, что, не смотря на всю свою грѣшную жизнь, въ силу Христова воскресенія они всетаки являются собственниками вѣчной природы и, стало быть, необходимо принадлежатъ вѣчности. Ихъ воскресеніе произойдетъ, какъ естественное и необходимое слѣдствіе того великаго чуда, которое воскресшій Христосъ осуществилъ въ міровомъ бытіи фактомъ своего вѣчнаго богочеловѣчества.

При этомъ объясненіи силы Христова воскресенія, у насъ можетъ возникнуть только одно серьезное недоумѣніе. Въ виду именно господства надъ людьми всеобщаго закона смерти, у насъ совершенно естественно можетъ возникнуть рядъ серьезныхъ вопросовъ: почему именно люди умираютъ, если они дѣйствительно сдѣлались собственниками вѣчной природы? неужели вѣчное богочеловѣчество Хри-

ста, если только оно дѣйствительно осуществилось въ міровомъ бытіи, можетъ хотя бы на одну только секунду оставаться недѣятельнымъ фактомъ? Вѣдь, повидимому, *съ тѣхъ поръ какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается такъ же* (2 Петр. 3, 4), т. е., положеніе человѣка въ мірѣ какъ будто нисколько не измѣнилось. Гдѣ же въ такомъ случаѣ реальная сила Христова воскресенія? въ чемъ же она проявляется теперь? Однако всѣ эти недоумѣнные вопросы могутъ быть рѣшены вполнѣ удовлетворительно, если только мы будемъ разсматривать ихъ подъ точкою зрѣнія Христова дѣла въ мірѣ. О Христѣ проповѣдуется, что Онъ совершилъ спасеніе людей, и что для совершенія спасенія Ему надлежало быть убиту и воскреснуть изъ мертвыхъ, и что фактомъ своего воскресенія изъ мертвыхъ Онъ создалъ для людей вѣчную жизнь. Само собою разумѣется, что Онъ создалъ вѣчную жизнь не ради того, чтобы люди оставались вѣчными грѣшниками, а именно ради того, чтобы они получили возможность достигнуть своего спасенія отъ грѣха. Поэтому вѣчность *наличной* жизни вполнѣ бы соотвѣтствовала цѣли Христова дѣла въ мірѣ только подъ тѣмъ единственнымъ условіемъ, если бы въ ней совершенно былъ уничтоженъ грѣхъ. Между тѣмъ, этого соотвѣтствія между цѣлью вѣчности и наличнымъ содержаніемъ человѣческой жизни въ дѣйствительности не существуетъ, и до тѣхъ поръ, пока не будетъ отнята возможность развитія грѣха, такого соотвѣтствія, очевидно, и не будетъ существовать. Въ силу же этого, хотя вѣчная жизнь дѣйствительно дарована людямъ и ужъ теперь не можетъ быть отнята у нихъ, однако, *наличная жизнь ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть вѣчной жизнію людей*, потому что не только положеніе грѣшныхъ людей, но даже и положеніе праведниковъ въ этой жизни одинаково не соотвѣтствуетъ вѣчной цѣли Христова дѣла въ мірѣ. Стало быть, вѣчная жизнь непремѣнно должна быть *другою* жизнію людей, и значитъ—для того, чтобы увидѣть вѣчную жизнь, людямъ нужно выйдти изъ настоящей жизни, т. е., имъ непремѣнно надлежитъ умереть (Евр. 9, 27). Въ виду этого совершенно понятно, что естественное владычество смерти нисколько не уничтожаетъ собою силы

Христова воскресенія, такъ какъ смерть на самомъ дѣлѣ доказываетъ собою лишь то, что люди не могутъ вѣчно жить своею настоящею жизнію, доказывать же собою то, что будто они не сдѣлались и не могутъ сдѣлаться носителями вѣчной природы, смерть во всякомъ случаѣ не можетъ. Въ этомъ отношеніи христіанская проповѣдь съ поразительной ясностію указываетъ тѣ необходимыя условія, при которыхъ люди несомнѣнно могутъ сдѣлаться носителями вѣчной природы; и христіанская проповѣдь вполнѣ авторитетно свидѣтельствуетъ, что эти условія дѣйствительно осуществлены Христомъ. Поэтому, хотя смерть и продолжаетъ еще царить надъ людьми, однако, по христіанскому ученію, она уже потеряла свое страшное жало, такъ какъ силою Христова воскресенія дѣйствительно уничтоженъ наконецъ ужасъ ея вѣчнаго безсмыслія.

До времени Христова воскресенія смерть была и могла быть только лишеніемъ жизни. Конечно, люди не мирились съ этимъ значеніемъ смерти и думали уходить въ могилу съ надеждой на загробную жизнь своего безсмертнаго духа. Но загробное существованіе во всякомъ случаѣ не могло оправдывать этой надежды людей; оно могло лишь исправить естественную ошибку человѣческой мысли въ опредѣленіи того значенія, которое на самомъ дѣлѣ имѣетъ физическій организмъ человѣка. Теперь, пока человѣкъ живетъ въ ожиданіи неминуемой смерти, онъ естественно желаетъ думать и дѣйствительно думаетъ такъ, что тѣло—только временная квартира для духа, или даже темница для него, и что смерть будто бы является освобожденіемъ духа изъ этой невольной темницы. Но когда дѣйствительно придетъ его смерть, она именно и откроетъ ему несомнѣнную правду библейскаго сказанія, что тѣло—изначальное условіе жизни человѣческаго духа и необходимое орудіе его дѣятельности; что человѣческій духъ созданъ для жизни въ матеріальномъ мірѣ и потому всю свою жизнь онъ можетъ творить лишь при посредствѣ своего матеріальнаго тѣла; что при этомъ только посредствѣ онъ можетъ пріобрѣтать всѣ свои знанія о мірѣ и при этомъ же только посредствѣ онъ можетъ дѣйствовать въ мірѣ и оказывать вліяніе на міръ; такъ что съ разрушеніемъ

своего матеріальнаго тѣла онъ, стало быть, рѣшительно не можетъ имѣть никакихъ отношеній къ міру. Правда, по самой природѣ человѣческаго духа, ему несомнѣнно принадлежитъ творческая энергія сознанія, такъ что для того, чтобы сознавать, онъ не нуждается въ посредствѣ матеріальнаго тѣла, и значитъ—разрушеніе матеріальнаго тѣла не можетъ погасить въ немъ свѣта его сознанія. Но такъ какъ всѣ *предметы* его сознанія и даются ему, и творятся имъ только въ живомъ процессѣ его дѣятельныхъ отношеній къ міру, а эти отношенія вмѣстѣ съ разрушеніемъ матеріальнаго тѣла необходимо прекращаются, то значитъ—хотя по смерти онъ и не лишается сознанія. однако онъ можетъ имѣть въ сознаніи лишь то, что̀ было въ его законченной жизни, т. е., по разлученіи съ тѣломъ онъ можетъ собственно не жить, а только вспоминать свою минувшую жизнь, потому что воспоминаніе о жизни, разумѣется, въ такомъ же смыслѣ можетъ быть названо жизнію, въ какомъ напр. воспоминаніе объ обѣдѣ можетъ считаться за дѣйствительный обѣдъ. И такъ какъ до времени воскресенія изъ мертвыхъ І. Христа не было и не могло быть никакой надежды на то, чтобы духъ умершаго человѣка могъ создать себѣ новое тѣло и могъ бы снова вступить въ дѣятельныя отношенія къ міру, то всѣ умершіе люди и находились тогда въ одномъ и томъ же положеніи безсильныхъ существъ (Ис. 14, 10, Іов. 30, 23), подавленныхъ однимъ и тѣмъ же мучительнымъ сознаніемъ дальнѣйшей невозможности жить (Екклез.9, 4–5). Тогда дѣйствительно было „всему и всѣмъ одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; какъ добродѣтельному, такъ и грѣшнику; какъ клянущемуся, такъ и боящемуся клятвы“ (Екклез. 9, 2). И это безсмысленное положеніе, разумѣется, такъ бы и осталось на вѣки неизмѣннымъ, если бы въ загробномъ мірѣ человѣческихъ душъ не появилась душа умершаго человѣка съ ипостасію Божія Сына.

По словамъ апостольскаго посланія, душа умершаго на крестѣ Спасителя не только являлась въ печальной темницѣ человѣческихъ душъ, но и возвѣстила имъ истину Божія спасенія міра (1 Петр. 3, 18–20). И такъ какъ она

дѣйствительно не осталась въ темницѣ душею умершаго человѣка, а возвратила себѣ изъ гроба умершее тѣло свое, то въ проповѣди о воскресеніи Спасителя умершіе люди наконецъ въ первый разъ могли получить себѣ прочную надежду и положительное свидѣтельство, что для нихъ временною была не жизнь, а лишеніе жизни, и что они дѣйствительно могутъ снова образовать изъ себя міръ живыхъ людей. Эта надежда, конечно, сама по себѣ составляетъ творческій элементъ жизни, потому что она позволяетъ духу умершаго человѣка не только вспоминать свою минувшую жизнь, но и создавать представленіе о своей будущей жизни; въ зависимости же отъ этого представленія духъ естественно можетъ создавать и воспитывать въ себѣ и новыя чувства, и новыя желанія, т. е., онъ дѣйствительно можетъ создавать себѣ *загробную жизнь*. Само собою разумѣется, что и сфера чувствованій, и сфера желаній, какъ и сфера представленій образуютъ своимъ содержаніемъ собственно внутреннюю жизнь человѣческаго духа, но такъ какъ эта внутренняя жизнь выходитъ изъ познанія объективной дѣйствительности, то она естественно и необходимо можетъ развиваться духомъ умершаго человѣка лишь въ опредѣленномъ отношеніи къ извѣстной ему дѣйствительности. Умершіе именно знаютъ о своей будущей жизни только изъ проповѣди Спасителя и изъ факта Его воскресенія изъ мертвыхъ, а потому, ожидая себѣ будущей жизни, они ужъ не могутъ, конечно, не думать о всемогущемъ виновникѣ ея и, стало быть, не могутъ не имѣть опредѣленнаго отношенія къ нему. Въ виду этого, кто ожидаетъ себѣ будущей жизни, какъ своего спасенія отъ погибели, тотъ естественно и увидитъ во Христѣ, по смерти своей, только своего Спасителя, и потому онъ можетъ за гробомъ относиться къ Нему лишь съ чувствомъ благоговѣйнаго поклоненія,— можетъ молиться Ему и стремиться къ Нему, и соображать всѣ условія своей будущей жизни изъ познанія своего спасенія Христомъ. Если же кто во свѣтѣ познанія о будущей жизни можетъ ясно увидѣть только безконечный позоръ своей прошедшей жизни, тотъ естественно и увидитъ во Христѣ только вѣчнаго Судью своего, и потому онъ не можетъ, конечно, ожидать откровенія бу-

дущей жизни безъ чувства страха и стыда за свое недостоинство. Значитъ, и для праведнаго и для грѣшнаго человѣка смерть перестала теперь быть роковымъ лишеніемъ жизни. Со времени Христова воскресенія изъ мертвыхъ всякій умершій человѣкъ, сколько бы онъ не заблуждался во время земной жизни своей, за гробомъ всетаки прежде всего узнаетъ ту совершенную правду, что желаетъ или не желаетъ онъ, а вѣкъ настоящаго міра всетаки неизбѣжно окончится, и потомъ несомнѣнно откроется вѣчный день Господень, и люди снова будутъ призваны къ жизни во свѣтѣ этого непрерывнаго дня.

4. Какъ верховный Творецъ всего міра, Спаситель совершилъ Собою очищеніе грѣховъ, и какъ истинный Богъ, принявшій нашу человѣческую природу въ вѣчное единство своей божеской ипостаси, Онъ даровалъ людямъ вѣчную жизнь. Но послужитъ ли вѣчная жизнь дѣйствительно во спасеніе людямъ, или же она явится для нихъ жизнію въ погибель,—это всецѣло будетъ зависѣть отъ того, какими люди войдутъ въ нее. Кто можетъ сдѣлаться чистымъ отъ грѣха и найдетъ въ себѣ способность и силу жить духовною жизнію чистаго ангела, того несомнѣнно обрадуетъ вѣчность, какъ условіе непрерывнаго развитія нравственныхъ силъ, какъ возможность дѣйствительнаго воплощенія нравственныхъ идеаловъ жизни. Кто же поработилъ себя власти земли, о землѣ только думаетъ и землею живетъ, и не допускаетъ ничего, что выходитъ за предѣлы земли, того вѣчность будущей жизни скорѣе всего, конечно, поразитъ чувствомъ ужаса, такъ какъ она представится ему непрерывнымъ отрицаніемъ желательныхъ для него условій жизни, т. е. она, стало быть, окажется для него безконечной необходимостію жить однимъ лишь мучительнымъ томленіемъ невозможной смерти. Во всякомъ случаѣ будущую судьбу свою каждый человѣкъ можетъ самъ избрать, хотя именно только избрать, а не создать, потому что законы существованія будущаго міра отъ него такъ же совершенно не зависятъ, какъ и законы существованія наличнаго міра. Если въ наличномъ мірѣ онъ можетъ свободно распоряжаться своею жизнію лишь подъ условіемъ дѣйствительнаго познанія міра и условій существованія въ немъ, то само собою понятно, что и въ

отношеніи будущаго міра всякое построеніе идеаловъ и цѣлей жизни можетъ имѣть для человѣка дѣйствительное значеніе лишь подъ тѣмъ же самымъ условіемъ достовѣрнаго познанія о будущемъ мірѣ и о дѣйствительныхъ условіяхъ жизни въ немъ. Это познаніе дано теперь людямъ. До появленія христіанства люди естественно были опутаны въ этомъ отношеніи тьмою заблужденій, потому что будущій міръ въ то время былъ лишь предметомъ человѣческихъ желаній, на самомъ же дѣлѣ его не существовало, и люди тогда напрасно только искали свою будущую судьбу въ несуществующемъ мірѣ. Теперь будущій міръ дѣйствительно существуетъ, потому что его создалъ Спаситель Христосъ фактомъ своего воскресенія изъ мертвыхъ; и потому если кто желаетъ избрать свою будущую судьбу, тотъ дѣйствительно можетъ избрать ее теперь; но ясное дѣло, что онъ можетъ ее избрать только однимъ путемъ— путемъ свободнаго отношенія къ ученію и дѣлу І. Христа.

Конечно, можетъ быть, еще и въ настоящее время найдутся не только отдѣльные люди, но и цѣлые народы, которые совсѣмъ даже и не слышали о явленіи Богочеловѣка-Христа и о спасеніи Имъ грѣшнаго міра. Такіе люди, понятно, не могутъ знать, что̀ именно такое представляетъ собою будущій міръ, и что̀ именно требуется для того, чтобы человѣкъ дѣйствительно могъ создать себѣ въ немъ безконечную жизнь. Поэтому, здѣсь одна лишь могила можетъ открыть человѣку, что онъ по невѣдѣнію готовился къ такой жизни, которой въ дѣйствительности вовсе не будетъ. Возможность заранѣе узнать истину о конечной судьбѣ міра и человѣка и заранѣе же достовѣрно опредѣлить свое потустороннее будущее существуетъ лишь для человѣка, знающаго евангельское извѣстіе о Христѣ. Но хотя это извѣстіе нынѣ проповѣдуется во всѣхъ уголкахъ земли, гдѣ только имѣются послѣдователи Христа, однако познаніе христіанской истины пріобрѣтается далеко не всѣми людьми, которымъ возвѣщается эта истина. На самомъ дѣлѣ человѣкъ совершенно свободенъ и предположить въ евангельскомъ извѣстіи возможную истину, и прямо отвергнуть это извѣстіе, какъ завѣдомую ложь. Если напр. онъ пожелаетъ судить христіанскую проповѣдь съ точки зрѣнія такихъ воображаемыхъ истинъ, какъ извѣстныя ги-

потезы деизма и пантеизма, матеріализма и атеизма, то онъ можетъ, понятно, только отвернуться отъ христіанства, потому что всѣмъ своимъ содержаніемъ оно безусловно отрицаетъ тѣ мнимыя истины, съ точки зрѣнія которыхъ онъ сталъ бы судить его. Если же при этомъ условіи онъ всетаки обратился бы къ изслѣдованію христіанскаго вѣроученія, то ужъ не съ цѣлію, разумѣется, узнать, правду или неправду оно говоритъ, а лишь съ цѣлью непремѣнно опровергнуть его, какъ религіозное суевѣріе, потому что истину онъ утверждаетъ лишь въ системахъ доктринъ, принципіально несогласныхъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Слѣдовательно, даже для одного только безпристрастнаго изслѣдованія христіанскаго вѣроученія отъ человѣка требуется нѣкоторый актъ добровольнаго самоотверженія—тотъ именно актъ философской свободы ума, по которому всякое чужое мнѣніе допускается, какъ возможно истинное, всѣ же собственныя мнѣнія, вѣрованія и даже познанія, въ случаѣ столкновенія ихъ съ чужимъ убѣжденіемъ, предполагаются далеко еще не такъ очевидными, чтобы въ нихъ невозможна была никакая ошибка. Допускать такое предположеніе для человѣка, разумѣется, весьма тяжело, потому что, независимо отъ страданій мелкаго самолюбія при необходимости сознаваться въ ошибочности того, во что человѣкъ вѣрилъ и чему онъ съ убѣжденіемъ училъ другихъ людей, здѣсь необходимо должно являться еще и болѣе глубокое страданіе высшаго порядка,—именно страданіе за потерю того духовнаго капитала, которымъ живетъ человѣкъ и обойтись безъ котораго онъ никакимъ образомъ не можетъ. Вслѣдствіе этого, не смотря на то, что серьезно-внимательное отношеніе ко всякому чужому убѣжденію и сомнѣніе въ достовѣрности собственныхъ знаній составляютъ для человѣка нравственную обязанность въ разумномъ служеніи его истинѣ, не всякій человѣкъ и далеко не всегда согласенъ и можетъ приносить духовныя жертвы своего научнаго безпристрастія; и потому совершенно понятно, что для внимательнаго отношенія къ христіанству и *для серьезнаго предположенія найдти въ немъ дѣйствительную истину* въ человѣкѣ, имѣющемъ несогласныя съ христіанствомъ мнѣнія и убѣжденія, нужна исключительно высокая умственная честность,

нуженъ именно высокій подвигъ христіанскаго самоотверженія. А между тѣмъ этого подвига далеко еще недостаточно, чтобы человѣкъ сдѣлался христіаниномъ.

Если мы съумѣемъ отрѣшиться отъ всѣхъ религіозныхъ и философскихъ ученій, и отъ научныхъ гипотезъ, и отъ ходячихъ мнѣній, и если, допуская предположеніе, что въ христіанствѣ можетъ заключаться дѣйствительная истина, мы съумѣемъ остаться только съ положительными фактами всеобщаго опыта, то путемъ научнаго изслѣдованія всѣхъ, данныхъ въ опытѣ, несомнѣнныхъ фактовъ міровой дѣйствительности мы можемъ логически вполнѣ точно установить несомнѣнную истину основныхъ христіанскихъ идей. Мы можемъ выходить изъ безспорнаго факта, что содержаніе міровой дѣйствительности слагается не только изъ механическихъ дѣятельностей матеріальнаго движенія, но и кромѣ того еще изъ своеобразныхъ дѣятельностей процесса сознанія, и что ходомъ міровыхъ явленій, по крайней мѣрѣ у насъ на землѣ, завѣдуетъ не только слѣпая судьба, но и вѣдѣніе человѣческаго разума, и что, при механической смѣнѣ явленій, въ мірѣ существуетъ однако, благодаря человѣку, живое стремленіе къ свободѣ, и что при механическомъ повтореніи однихъ и тѣхъ же фактовъ, въ мірѣ существуетъ однако, благодаря человѣку, несомнѣнный прогрессъ жизни въ постепенномъ развитіи духовныхъ силъ и въ накопленіи духовныхъ цѣнностей. И мы можемъ далѣе констатировать общеизвѣстный фактъ, что духовное въ міровой дѣйствительности опытно дано и существуетъ не отдѣльно отъ физическаго, а именно воплощено въ физическомъ бытіи; такъ что при всей разнородности духовнаго и физическаго, оба эти элемента однако составляютъ одинъ общій міръ сложной дѣйствительности, въ которомъ абсолютныя по природѣ начала свободы и разума связаны непрерывною цѣпью зависимости отъ механическихъ процессовъ физической природы. Думаемъ, что фактъ этой зависимости не допускаетъ никакихъ догадокъ и предположеній. Онъ прямо и съ полной очевидностію показываетъ, что нашъ міръ, по крайней мѣрѣ въ своемъ духовномъ содержаніи, является не самобытнымъ, а составляетъ откровеніе другого бытія, и именно такого бытія, которому принадлежатъ свобода и

разумъ, какъ существенныя свойства его природы. Это положеніе по существу своему всегда исповѣдывалось богословіемъ всѣхъ религій и всегда же утверждалось большею частію философскихъ доктринъ, такъ что мы не дѣлаемъ въ немъ рѣшительно никакихъ открытій,—мы лишь утверждаемъ его не въ качествѣ религіознаго вѣрованія и не въ качествѣ философской гипотезы, а въ качествѣ опытнаго даннаго положительной науки, потому что въ немъ дѣйствительно выражается лишь фактическое содержаніе опытныхъ данныхъ. На самомъ дѣлѣ, разсуждая научно, мы гораздо скорѣе можемъ усумниться въ субстанціальной природѣ нашего собственнаго духа, нежели въ объективномъ бытіи самосущей Личности, реальнымъ откровеніемъ которой является все духовное содержаніе міроваго бытія въ исключительныхъ свойствахъ абсолютной природы—въ свободѣ и разумѣ. Если же возможно и существуетъ въ дѣйствительности отрицаніе бытія Абсолютнаго Духа, то оно во всякомъ случаѣ возможно и существуетъ не на основаніи изученія природы міровой дѣйствительности, а исключительно только на основаніи содержанія міровой жизни, потому что это содержаніе дѣйствительно противорѣчитъ признанію нашего міра за откровеніе абсолютнаго бытія. Но признавая фактъ этого противорѣчія, мы, очевидно, можемъ только засвидѣтельствовать его несомнѣнную странность, устранить же его путемъ отрицанія духовнаго элемента въ міровомъ бытіи мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ, потому что вѣдь это противорѣчіе нами непосредственно переживается, какъ дѣйствительное противорѣчіе нашей собственной природы и жизни. Въ виду этого человѣческая мысль въ общемъ всегда признавала наличность противорѣчія въ міровомъ бытіи и всегда пыталась найдти условія къ дѣйствительному примиренію міра и разума; но единственно правильное рѣшеніе этой проблемы было дано только христіанствомъ.

Весьма не трудно понять, что христіанское ученіе о твореніи міра составляетъ вполнѣ точное объясненіе къ реальному познанію о природѣ міровой дѣйствительности, какъ объ откровеніи абсолютнаго бытія; и что христіанское ученіе о происхожденіи въ мірѣ зла составляетъ

вполнѣ точное объясненіе къ нашему реальному познанію о міровой жизни, какъ о выраженіи ненормальнаго соотношенія между физическимъ и духовнымъ элементами мірового бытія; и что христіанское ученіе о спасеніи дѣйствительно указываетъ намъ тѣ самыя необходимыя условія, которыя одни только могутъ быть признаны совершенно достаточными для полнаго возстановленія нарушенной гармоніи бытія. Не трудно понять напр. теоретическую истинность такихъ положеній, что міръ преступленія можетъ сдѣлаться свободнымъ и чистымъ отъ грѣха только однимъ путемъ, если верховный Творецъ всего міра приметъ всѣ грѣхи его на Себя Самого; и что божественный Творецъ всего міра можетъ по изволенію своему принять на Себя всѣ грѣхи его, конечно, только затѣмъ, чтобы уничтожить ихъ, и что для уничтоженія грѣховъ не существуетъ никакого другого средства, кромѣ мученической смерти за истину добра. Не трудно понять, что всѣ умершіе люди могутъ быть возвращены отъ смертной погибели къ жизни только однимъ путемъ, если божественный Искупитель міра сдѣлаетъ вѣчною смертную природу людей; и что сдѣлать вѣчною смертную природу людей Искупитель можетъ только однимъ путемъ, если, по уничтоженіи грѣха своею искупительною смертію, Онъ Самъ воскреснетъ изъ мертвыхъ и сдѣлается въ предѣлахъ нашего міра вѣчнымъ Богочеловѣкомъ. Обо всемъ этомъ весьма не трудно понять, что все это безусловно вѣрно. Но правда ли, что распятый Христосъ есть верховный Творецъ всего міра и дѣйствительный Искупитель его?—этотъ вопросъ для нашего теперешняго познанія, очевидно, долженъ оставаться открытымъ.

Правда, въ жизни и въ ученіи І. Христа мы можемъ найдти вполнѣ солидныя основанія для признанія Его дѣйствительнымъ Спасителемъ міра, но эти основанія, конечно, не могутъ составить собою *положительнаго знанія* о томъ, что Онъ именно—дѣйствительный Спаситель міра; потому что для положительнаго знанія дѣйствительности требуется установить, по крайней мѣрѣ, возможность ея воспріятія человѣкомъ; воспринять же божескую природу І. Христа и всю вообще божественную сторону Его спасительнаго дѣла въ мірѣ для человѣка, разумѣется, совер-

шенно невозможно. Поэтому всѣ основанія, которыя могутъ быть приведены человѣческимъ умомъ для признанія божескаго лица и дѣла І. Христа, въ дѣйствительности могутъ служить лишь основаніями *вѣры* въ Него, какъ въ истиннаго совершителя Божія спасенія міра. Но вѣра, даже необходимо опредѣляемая всеобщими законами ума, можетъ говорить лишь о всеобщей необходимости извѣстнаго содержанія мысли, нисколько не доказывая собою дѣйствительной истины этого содержанія; такъ что если бы основанія христіанской вѣры во Христа были даже раскрыты съ такой полнотой и глубиной, что логически ими опредѣлилась бы не только полная возможность вѣры во Христа, но и рѣшительная невозможность невѣрія въ Него, то они сами по себѣ всетаки не доказали бы дѣйствительной истины христіанской вѣры, т. е., не превратили бы христіанскую вѣру въ положительное знаніе. На самомъ дѣлѣ здѣсь всегда будетъ возможно такое положеніе: *я не могу не вѣрить* въ истину христіанской проповѣди, и въ тоже самое время *я не могу знать*, правду ли она говоритъ или неправду, т.е., при полномъ сознаніи невозможности невѣрія здѣсь всегда однако будетъ возможно и естественно нѣкоторое сомнѣніе въ вѣрѣ. Очевидно, преодолѣть это сомнѣніе человѣкъ можетъ только новымъ актомъ добровольнаго самоотверженія, именно— путемъ свободнаго отрицанія естественныхъ правъ критической мысли признавать за истину только положительное знаніе опытныхъ фактовъ и путемъ свободнаго признанія истины въ разумномъ содержаніи вполнѣ основательнаго вѣрованія. Но если христіанское вѣроученіе составляетъ для мысли только теоретически интересную научную проблему, то никакихъ основаній для отказа мысли отъ идеала научнаго знанія, очевидно, не можетъ существовать, и потому вопросъ объ истинѣ христіанской вѣры, несмотря на всю ея основательность, въ этомъ случаѣ можетъ совершенно спокойно оставаться на вѣки открытымъ. Прямая необходимость въ рѣшеніи этого вопроса можетъ быть создана лишь нравственно-практическимъ отношеніемъ къ христіанской вѣрѣ, если именно человѣкъ находитъ въ содержаніи христіанской вѣры вполнѣ основательное рѣшеніе существенно важныхъ для него

практическихъ вопросовъ жизни. Тогда жизненный интересъ христіанской вѣры, понятно, исключитъ собою возможность безразличнаго отношенія къ ней, а дѣйствительная основательность ея научно-философскихъ и историческихъ доказательствъ составитъ вполнѣ солидное и вполнѣ достаточное основаніе для отказа критической мысли отъ невозможной опытной повѣрки ея. Но какъ невозможно требовать и ожидать, чтобы каждый человѣкъ непремѣнно жилъ духовными тревогами жизни, такъ невозможно, стало быть, ожидать и обязательнаго признанія каждымъ человѣкомъ истины вѣры во Христа. Признавать эту истину, по утвержденію самого христіанства, могутъ одни лишь дѣйствительные поборники вѣчныхъ интересовъ духа (1 Кор. 2, 12—15 срав. 2 Кор. 4, 3—4).

Кто дѣйствительно можетъ тревожиться вопросами о духѣ и вѣчности, и можетъ возвыситься до серьезнаго критическаго отношенія къ своимъ религіознымъ вѣрованіямъ или философскимъ убѣжденіямъ, и можетъ безпристрастно изслѣдовать христіанское ученіе о мірѣ и человѣкѣ и о Божіихъ судьбахъ въ исторіи міра, и наконецъ можетъ по достоинству оцѣнить положительныя основанія христіанской вѣры, для того проповѣдь о Христовомъ спасеніи міра дѣйствительно явится только евангеліемъ, т. е., Божіимъ благовѣстіемъ людямъ. Дѣло въ томъ, что истину христіанскаго ученія о спасеніи онъ можетъ сдѣлать для себя вполнѣ очевидной, а вслѣдствіе этого вопросъ о томъ, совершилось или не совершилось въ дѣйствительности Божіе спасеніе міра, для него въ сущности окажется лишь вопросомъ о томъ, ожидать ли ему явленія въ мірѣ другого Спасителя Христа, или же историческій Іисусъ отъ Назарета и былъ именно дѣйствительнымъ совершителемъ Божія дѣла въ мірѣ? При такой постановкѣ вопроса о христіанствѣ, естественная логика разумной вѣры во Христа, очевидно, опредѣляется сама собою. Можно допустить, что историческій Христосъ не былъ дѣйствительнымъ Спасителемъ міра, но при этомъ всетаки не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что будущій дѣйствительный Спаситель міра непремѣнно долженъ будетъ явиться лишь точной копіей историческаго І. Христа. Онъ именно можетъ явиться лишь въ подобіи плоти грѣха и, значитъ, непре-

мѣнно скроетъ свою божескую природу подъ чувственной природой святого человѣка; и Онъ можетъ возвѣстить міру лишь тоже самое истинное ученіе о Божіемъ царствѣ; и Онъ можетъ совершить лишь тоже самое необходимое дѣло, т. е., будетъ распятъ и умретъ за грѣхи всего міра и воскреснетъ изъ мертвыхъ для спасенія міра отъ погибели; словомъ—онъ можетъ только повторить всю историческую жизнь, и ученіе, и дѣло евангельскаго І. Христа. Слѣдовательно, наличныя условія христіанской вѣры въ будущемъ ни въ какомъ случаѣ не могутъ измѣниться, а между тѣмъ Божіе дѣло спасенія міра, какъ простое подражаніе мнимо-естественному факту, въ такомъ случаѣ, очевидно, оказалось бы совершенно безсмысленнымъ; потому что тогда изъ двухъ Христовъ людямъ пришлось бы, конечно, сдѣлать выборъ, который именно изъ нихъ былъ дѣйствительнымъ совершителемъ Божія дѣла, и который простымъ самозванцемъ, и никто бы, разумѣется, никогда не подумалъ, что въ самозванствѣ можетъ быть виновенъ оригиналъ, а оне копія его. Поэтому, со стороны Бога навѣрное не будетъ явленія другого Христа; а такъ какъ спасеніе міра возможно исключительно только посредствомъ такого дѣла, которое дѣйствительно было совершено историческимъ Христомъ, то историческій Христосъ, стало быть, и былъ дѣйствительнымъ совершителемъ Божія спасенія міра.

Для того, кто пришелъ бы къ этому убѣжденію вѣры, изъ этого самаго убѣжденія было бы вполнѣ очевидно, что вѣчная жизнь, какъ созданіе божественнаго Спасителя міра, создана именно Спасителемъ Христомъ, и потому войдти въ эту жизнь значитъ не иное что, какъ войдти въ собственное царство Христа. А такъ какъ не войдти въ нее человѣкъ безусловно не можетъ, то, стало быть, во свѣтѣ своего христіанскаго познанія о будущей жизни онъ дѣйствительно можетъ заранѣе опредѣлить всю свою будущую судьбу. Вѣдь онъ не можетъ, конечно, пожелать себѣ зла,—не можетъ именно пожелать, чтобы въ будущемъ мірѣ онъ оказался чужимъ для всемогущаго Хозяина міра, такъ что ему не нашлось бы у Него ни мѣста ни дѣла, и онъ оказался бы въ положеніи нежеланнаго гостя въ чужомъ домѣ безъ всякой, однако, возмож-

ности куда нибудь скрыться изъ него. Поэтому онъ можетъ добровольно *избрать* себѣ, очевидно, только одну судьбу—быть достойнымъ членомъ Божія царства, чтобы въ свое время явиться не чужимъ, а своимъ въ него. Но избрать себѣ эту судьбу, разумѣется, далеко еще не тоже самое, что и дѣйствительно получить ее; потому что для того, чтобы явиться своимъ человѣкомъ въ будущемъ царствѣ Христа, очевидно, такъ же мало достаточно простого знанія о Немъ, что Онъ создалъ людямъ вѣчную жизнь, какъ и въ обычныхъ условіяхъ нашей человѣческой жизни недостаточно лишь знать о томъ, кому принадлежитъ въ городѣ извѣстный домъ, чтобы на этомъ основаніи можно было считать себя своимъ въ этомъ домѣ. Кто дѣйствительно желаетъ явиться своимъ въ будущемъ царствѣ Христа, тому слѣдуетъ предварительно сдѣлаться своимъ для Самого Христа, а для этого онъ долженъ, очевидно, непремѣнно обратиться ко Христу, т. е. непремѣнно долженъ всецѣло отдать себя въ распоряженіе Его божественной силы и воли. Вѣдь на самомъ дѣлѣ одинъ только Христосъ можетъ принять человѣка въ свое вѣчное царство, и Онъ же только одинъ можетъ достовѣрно сказать человѣку, что именно слѣдуетъ дѣлать ему, чтобы наслѣдовать вѣчную жизнь. А потому для человѣка, желающаго наслѣдовать себѣ вѣчный удѣлъ Божія спасенія, естественно не можетъ существовать никакого другого пути къ исполненію этого желанія, какъ только молитвенно просить Христа о принятіи его въ свое вѣчное царство и послушно вступить на тотъ истинный путь вѣчной жизни, который дѣйствительно былъ указанъ Христомъ.

Въ принятіи Спасителемъ грѣшнаго человѣка, разумѣется, не можетъ быть никакого сомнѣнія, потому что Онъ зоветъ въ свое царство всѣхъ людей (Мр. 16, 15—16, Мѳ. 28, 19) и никого, приходящаго къ Нему, не отвергаетъ отъ Себя (Іоан. 6 37). Но отъ всѣхъ своихъ послѣдователей Онъ безусловно требуетъ, чтобы они на самомъ дѣлѣ были послѣдователями Его, такъ что могли бы добровольно идти за Нимъ скорбнымъ путемъ Его крестнаго подвига: *если кто хочетъ идти за Мною,*—говоритъ Онъ,—*отвергнись себя, и возьми крестъ свой, и слѣдуй за Мною* (Мѳ. 16, 24). Такое требованіе со стороны Спасителя, разумѣется, со-

вершенно понятно. Кто приходитъ къ Нему въ надеждѣ на вѣчную жизнь, тотъ ужъ по этому самому долженъ опредѣлить свою настоящую жизнь, какъ моментъ своей вѣчной жизни, а въ силу этого опредѣленія онъ, очевидно, обязанъ подчинить свою настоящую жизнь принципу вѣчнаго существованія. Значитъ, онъ ужъ не можетъ сказать, что его настоящая жизнь имѣетъ значеніе сама по себѣ, а будущая откроется сама по себѣ, и что въ настоящей жизни онъ можетъ пожить, какъ ему хочется пожить, а въ будущей онъ постарается принять на себя обязанность хотѣть лишь того, что ему непремѣнно слѣдуетъ дѣлать по новымъ условіямъ будущаго міра. У одного и того же человѣка, понятно, не двѣ жизни, а только одна жизнь и, со времени Христова воскресенія, именно вѣчная жизнь. Она лишь по необходимости должна развиваться теперь въ условіяхъ двухъ разныхъ міровъ: здѣсь она должна развиваться въ условіяхъ борьбы человѣка за свою нравственную свободу, въ будущемъ же мірѣ она будетъ развиваться въ условіяхъ дѣйствительной нравственной свободы человѣка. Но въ будущемъ мірѣ замретъ или будетъ развиваться не какая нибудь новая жизнь, а именно та самая жизнь, которую человѣкъ получилъ при своемъ рожденіи, т. е., значитъ—та именно жизнь, которою человѣкъ теперь живетъ. Поэтому его настоящая жизнь ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія. Она несомнѣнно представляетъ собою лишь временной періодъ его вѣчной жизни, и потому ставить для нея *самостоятельныя* цѣли, т. е., такія цѣли, которыя совсѣмъ не зависятъ отъ цѣли вѣчнаго существованія человѣка, значитъ тоже самое, что и разрушать вѣчную цѣль, и стало быть—отвергать вѣчную жизнь, и стало быть—оставаться лишь въ условіяхъ преходящаго періода жизни. Значитъ, истинный поборникъ вѣчной жизни со Христомъ можетъ ставить для себя условныя цѣли жизни лишь въ качествѣ прямыхъ или косвенныхъ средствъ къ достиженію вѣчной цѣли, и онъ постольку именно можетъ ставить для себя условныя цѣли, поскольку онѣ могутъ служить для него такими средствами. Онъ не можетъ напр. жить для того, чтобы ѣсть и пить, хотя пріобрѣтать себѣ пищу и питье, чтобы поддерживать свою жизнь, для него

совершенно естественно и необходимо; или онъ не можетъ напр. жить для того, чтобы заботиться о пріобрѣтеніи себѣ богатства, хотя пріобрѣтать богатство, чтобы имѣть возможность оказывать помощь нуждающимся, вполнѣ сообразно съ вѣчной цѣлью жизни. Слѣдовательно, всякая дѣятельность человѣка должна быть судима по истинѣ его вѣчнаго существованія, и потому кто дѣйствительно имѣетъ въ виду свою вѣчную жизнь, тотъ естественно долженъ отрѣшиться отъ всего того, что̀ можетъ связывать его духовную свободу и его самого можетъ превратить въ такое же преходящее явленіе міра, какъ и всѣ тѣ удовольствія, которыми здѣсь порабощается человѣкъ. Отречься же отъ всѣхъ удовольствій міра значитъ именно *отвергнуться себя*, потому что стремленіе къ удовольствію живетъ въ человѣкѣ, какъ необходимая потребность его природы.

Весьма понятно, что человѣку трудно бороться съ собой, и потому весьма естественно, что эта борьба съ собой является могущественнымъ препятствіемъ для нравственной рѣшимости человѣка дѣйствительно отвергнуться себя. А между тѣмъ подвигъ христіанскаго самоотверженія далеко еще не исчерпывается внутренней борьбой человѣка съ привычными искушеніями его мнимо-цѣнныхъ желаній. Въ виду того, что человѣкъ живетъ не одинъ, а въ обществѣ людей, онъ необходимо, конечно, долженъ считаться съ людьми, потому что своимъ поведеніемъ онъ можетъ не просто лишь вліять на другихъ людей, но и существенно затрогивать ихъ матеріальные интересы. Въ силу же этого, для него крайне трудно избѣжать невольныхъ столкновеній съ другими людьми, и прежде всего, конечно, мучительныхъ столкновеній съ его же собственными домашними. Слѣдуя напр. завѣту своего Спасителя, онъ можетъ не собирать себѣ сокровищъ на землѣ и терпѣливо переносить всякія матеріальныя нужды. Между тѣмъ, домашніе его могутъ находить всю цѣль своей жизни только въ наслажденіи матеріальнымъ богатствомъ, и во всякомъ случаѣ они могутъ глубоко страдать отъ лишенія матеріальныхъ удовольствій; а вслѣдствіе этого онъ естественно долженъ будетъ явиться для нихъ врагомъ ихъ благополучія и, значитъ, ихъ личнымъ врагомъ. Само

собою разумѣется, что вынести эту вражду, при видѣ страданій близкихъ людей и при сознаніи себя дѣйствительнымъ виновникомъ ихъ страданій, далеко не всякому человѣку по силамъ, а между тѣмъ уступить нехристіанскому настроенію своихъ близкихъ и сдѣлаться заботливымъ служителемъ ихъ матеріальнаго счастія для христіанина значитъ—измѣнить христіанской истинѣ и поддерживать завѣдомую ложь. Спаситель прямо говоритъ: *кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня; и кто любитъ сына или дочь болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня* (Мѳ. 10, 37 срав. Лк. 14, 26). Любовь къ родителямъ и дѣтямъ, конечно, не исключаетъ вѣрнаго служенія Христу, но если она является поводомъ къ разрушенію Христова дѣла въ мірѣ, она, очевидно, дѣлаетъ человѣка недостойнымъ Христа и въ дѣйствительности можетъ причинять собою одинъ только вредъ. Если бы, по любви своей къ родителямъ и дѣтямъ, человѣкъ позаботился о томъ, чтобы сдѣлать ихъ истинными христіанами, то онъ явилъ бы дѣйствительную любовь къ своимъ близкимъ, потому что этимъ онъ послужилъ бы дѣлу вѣчнаго спасенія ихъ. Если же, по чувству своей родственной любви, онъ долженъ поддерживать ложные интересы своихъ домашнихъ, то въ этомъ нѣтъ любви, потому что завѣдомо содѣйствовать вѣчной погибели своихъ родныхъ, разумѣется, не значитъ дѣйствительно любить ихъ. Слѣдовательно, при столкновеніи своихъ христіанскихъ убѣжденій съ ложными потребностями своихъ домашнихъ, истинный христіанинъ несомнѣнно обязанъ принять на себя муку раздѣленія съ родными именно по чувству любви своей къ нимъ.

Но въ условіяхъ неправедной жизни настоящаго міра люди менѣе всего могутъ оцѣнить истинное величіе христіанской любви. Высокій подвигъ христіанскаго самоотверженія, если только онъ какимъ нибудь образомъ нарушаетъ чьи нибудь житейскіе интересы, даже со стороны близкихъ людей можетъ считаться за выраженіе безумія, и даже близкіе люди могутъ сдѣлаться врагами человѣка, отказавшагося отъ тѣхъ интересовъ, которыми живутъ они, и осудившаго ложь той неправедной жизни, которую ведутъ они. Въ людяхъ же постороннихъ, такъ или иначе

задѣтыхъ христіанскимъ судомъ надъ ихъ ложною жизнію, такая вражда психологически даже прямо неизбѣжна; а вѣдь она не только нравственно тяжела для христіанина, но и положительно опасна для него по грубой силѣ озлобленныхъ людей, потому что въ слѣпой борьбѣ за свою довольную жизнь и за покойный сонъ своей совѣсти люди всегда и вполнѣ солидарны, и всегда они могутъ уничтожить своего врага, такъ какъ побороть истину ложь иначе не можетъ. Поэтому вѣрный послѣдователь Христова ученія долженъ быть всегда готовъ принести на алтарь своей вѣры даже и самую жизнь свою. Принести эту жертву, конечно, можетъ только сверхчеловѣческое мужество, но Спаситель дѣлаетъ ее обязательной для каждаго христіанина, когда обстоятельства требуютъ отъ него принесенія этой жертвы. Предупреждая своихъ послѣдователей о возможности для нихъ мученической смерти, Спаситель настойчиво убѣждаетъ ихъ не бояться убивающихъ тѣло и не страшиться потери жизни, потому что, по словамъ Его, всякій, кто пожелаетъ спасти себя отъ смерти путемъ отреченія отъ Него, въ дѣйствительности погубитъ себя, а всякій, кто повидимому погубитъ себя за исповѣданіе своей вѣры въ Него и въ евангеліе, на самомъ дѣлѣ спасетъ себя (Мѳ. 10, 28,39 срав. Іоан. 12, 25, Мр. 8, 35). Правда этого убѣжденія, разумѣется, вполнѣ очевидна. Кто дѣйствительно убѣжденъ въ истинѣ будущей жизни, тотъ, хотя бы онъ даже и не вѣрилъ во Христа, все равно, конечно, сочтетъ себя нравственно обязаннымъ не измѣнять этой истинѣ ради временнаго сохраненія своей наличной жизни. Дѣло лишь въ томъ, что, имѣя въ виду огромную тяжесть мученическаго подвига при немощи человѣческой природы, пожалуй, очень немногіе отступники отъ истины могутъ избѣжать, вполнѣ естественнаго въ этомъ случѣ, искушенія извинить свое преступленіе непосильностію для нихъ чрезмѣрнаго подвига. И каждый человѣкъ, который *именно по-человѣчески* сталъ бы обсуждать обстоятельства такого отступничества, вполнѣ бы согласился съ тѣмъ, что оно дѣйствительно можетъ быть признано извинительнымъ; потому что *ожиданіе* будущаго освобожденія отъ страданій никакимъ путемъ не можетъ уравновѣсить собою *дѣйствительности* наличныхъ страданій, и *ожиданіе будущей жизни*

никакимъ путемъ не можетъ уравновѣсить собою *потерю наличной жизни*. Однако же, по суду І. Христа, это справедливое извиненіе человѣческихъ немощей на самомъ дѣлѣ вовсе не справедливо. Спаситель прямо говоритъ: *кто отречется отъ Меня предъ людьми, отрекусь отъ того и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ* (Мѳ. 10, 33, Лк. 12, 9); *кто постыдится Меня и Моихъ словъ въ родѣ семъ прелюбодѣйномъ и грѣшномъ, того постыдится и Сынъ Человѣческій, когда пріидетъ во славѣ Отца своего со святыми ангелами* (Мр. 8, 38; Лк. 9, 26). Значитъ, кто—по страху ли гоненій отъ враговъ Христа, или просто изъ угожденія дѣтямъ вѣка сего —прямо ли отречется отъ своей вѣры во Христа, или же только не посмѣетъ открыто засвидѣтельствовать свою вѣру въ Него, тотъ, хотя бы и желалъ оставаться тайнымъ христіаниномъ, въ дѣйствительности перестаетъ имъ быть и не есть христіанинъ. Дѣйствительнымъ наслѣдникомъ вѣчной жизни, по выраженію Спасителя, можетъ быть только человѣкъ *претерпѣвшій до конца* (Мѳ. 24 13), и потому именно Спаситель настойчиво убѣждалъ своихъ учениковъ, чтобы они спасали свои души терпѣливымъ перенесеніемъ всякихъ страданій даже до мученической смерти за Него (Лк. 21, 12—19),

Апостолы и въ ученіи, и въ жизни своей всегда были вѣрны этому завѣту своего божественнаго учителя. Они проповѣдывали, что І. Христосъ, какъ верховный Вождь людей во спасеніе, оставилъ Собою примѣръ людямъ, чтобы они слѣдовали по стопамъ Его (1 Петра 2, 21). Поэтому, подражая сами Христу (1 Кор. 11, 1), они и другихъ поучали, что всякій человѣкъ, желающій дѣйствительно быть достойнымъ Христа, долженъ непремѣнно сдѣлаться сообразнымъ Ему, т. е., непремѣнно долженъ создать въ себѣ тоже самое душевное настроеніе, которое одушевляло І. Христа въ Его смиренномъ служеніи Богу (Филип. 2, 5—8), и долженъ превратить свою настоящую жизнь въ тотъ же самый подвигъ непрерывнаго самоотверженія, которымъ подвизался Спаситель во время земной жизни своей (Гал. 5, 24, 6, 14; 1 Тим. 6, 11-14,Евр. 12, 1—4). Если кто не имѣетъ въ себѣ Христова настроенія, тотъ, по апостольскому ученію, и не принадлежитъ Христу (Рим. 8, 9); и если *кто говоритъ: я позналъ Его,*

но заповѣдей Его не соблюдаетъ, тотъ, по слову апостола, *лжецъ и нѣтъ въ немъ истины* (1 Іоан. 2, 4). Христіанинъ не можетъ любить обольщеній міра и не можетъ участвовать въ темныхъ дѣлахъ его, потому что онъ—сынъ духовнаго свѣта, озарившаго ему вѣчную жизнь во Христѣ и сдѣлавшаго для него настоящую жизнь на землѣ лишь временнымъ странствованіемъ его къ вѣчному царству на небѣ (1 Іоан. 2, 15—17, Ефес. 5, 8, Евр. 12, 22—24). Въ силу этого, свободный подражатель святой жизни І. Христа, онъ ужъ естественно долженъ являться здѣсь и добровольнымъ участникомъ въ неповинныхъ страданіяхъ Христа, потому что онъ вѣдь только *странникъ* въ мірѣ, т. е., чужой для міра, и стало быть—міръ не можетъ любить его. Поэтому апостолы прямо говорили вѣрующимъ, что имъ *суждено страдать* (1 Θессал. 3, 3, срав. Филип. 1, 29), и что избѣжать этой участи, оставаясь вѣрными послѣдователями Христа, они не могутъ. Вѣдь истина, конечно, не можетъ не обличать заблужденія, и свѣтъ не можетъ не разсѣевать сумрака ночи, а христіанская вѣра есть именно истина и свѣтъ, и потому, внесенная въ міръ, она естественно можетъ только обличать его о грѣхѣ, и о правдѣ, и о судѣ, а ужъ никакъ не согласоваться съ языческимъ обиходомъ человѣческой жизни въ мірѣ (2 Кор. 6, 14—16). Поэтому, если бы христіанинъ, изъ желанія пріятно пожить на землѣ, вздумалъ бы раздѣлить свою жизнь и мысль между Христомъ и Веліаромъ, то онъ, очевидно, не пошелъ бы по слѣдамъ Христа, и потому, считая себя христіаниномъ, онъ въ дѣйствительности не былъ бы имъ. Апостолъ рѣшительно предписываетъ „не сообщаться съ тѣмъ, кто, называясь братомъ (т. е. братомъ по вѣрѣ во Христа, значитъ—христіаниномъ), остается блудникомъ, или лихоимцемъ, или идолослужителемъ, или злорѣчивымъ, или пьяницей, или хищникомъ; съ таковымъ даже и не ѣсть вмѣстѣ“ (1 Кор. 5, 11); потому что онъ не только не братъ по вѣрѣ, а напротивъ прямой разрушитель святыни вѣры, такъ какъ своею порочною жизнію онъ явно *попираетъ Сына Божія и Духа благодати оскорбляетъ* (Евр. 10, 29). Значитъ, христіанинъ не тотъ, кто вѣритъ во Христа и желаетъ услаждаться грѣхомъ, а тотъ, кто по вѣрѣ во Христа желаетъ бороться со грѣхомъ, чтобы дѣй-

ствительно побѣдить въ себѣ грѣхъ; такъ что не только призраки мірскихъ наслажденій, но и прямыя страданія за истину христіанской вѣры не могутъ заставить его измѣнить своей вѣрѣ (Рим. 8. 38—39). Для христіанина вѣрно слово и всякаго пріятія достойно, что если онъ умретъ со Христомъ, то съ Нимъ и оживетъ, и если онъ страдаетъ сейчасъ, то потомъ съ Нимъ царствовать будетъ, а если онъ отречется отъ Христа, то и Христосъ потомъ отречется отъ него (2 Тим. 2, 11—12, срав. Іоан. 12 26).

Ясное дѣло, что для того, чтобы быть христіаниномъ и членомъ Божія царства, недостаточно лишь исповѣдовать апостольскую вѣру во Христа, а непремѣнно нужно и жить по истинѣ апостольской вѣры, какъ и наоборотъ —не достаточно лишь стремиться къ жизни по содержанію евангельскихъ заповѣдей во имя ихъ практической пригодности для жизни людей, а непремѣнно еще нужно и вѣрить во Христа, какъ въ истиннаго Спасителя міра и въ дѣйствительнаго Творца вѣчной жизни, т. е., нужно исповѣдовать апостольскую вѣру въ Него [1]). Конечно, христіанская вѣра можетъ быть непонятной для человѣка,

---

[1]) Неразрывная связь въ христіанствѣ догматики и этики, вѣры и жизни, для многихъ весьма неясна, и многими даже совсѣмъ отрицается, потому что въ своихъ этическихъ воззрѣніяхъ, сравнительно съ евангельскимъ ученіемъ І. Христа, люди большею частію стоятъ на діаметрально противоположной точкѣ зрѣнія. Въ то время, какъ Спаситель судилъ настоящую жизнь истиной своего догматическаго ученія о Божіемъ спасеніи міра и *на основаніи этой именно истины* утверждалъ дѣйствительность и обязательность своихъ нравственныхъ заповѣдей, многіе современные послѣдователи Его, наоборотъ, смотрятъ на Его нравственныя заповѣди лишь съ точки зрѣнія ихъ *пригодности* для настоящей жизни людей и потому опредѣляютъ ихъ дѣйствительность и обязательность не безусловной истиной Христова вѣроученія, а исключительно только условіями и цѣлями своей временной жизни на землѣ. Эта перемѣна критерія морали вполнѣ естественно дѣлаетъ нынѣ возможнымъ существованіе такихъ христіанъ, которые безусловно отрицаютъ догматическое ученіе І. Христа и считаютъ себя христіанами только на томъ основаніи, что они признаютъ евангельское нравоученіе весьма полезнымъ для блага людей. И эта же самая причина дѣлаетъ нынѣ возможнымъ существованіе такихъ христіанъ, которые, по вѣрѣ въ истину догматическаго ученія І. Христа, признаютъ Его нравоученіе несомнѣнно истиннымъ, но въ то же время полагаютъ, что оно не выполнимо въ настоящихъ условіяхъ

но ее можно изслѣдовать и обсудить при содѣйствіи другого лица, и во всякомъ случаѣ къ ней можно придти такимъ же путемъ, какимъ вообще человѣкъ можетъ приходить къ составленію своихъ вѣрованій и убѣжденій. От-

---

человѣческой жизни и, стало быть, вовсе не обязательно для людей. При такомъ искаженіи съ одной стороны чистоты евангельской вѣры и съ другой—строгости христіанской морали, весьма естественно, что міру современнаго христіанства совсѣмъ невѣдомы тѣ великія волненія религіозной мысли и чувства, которыми жилъ христіанскій міръ въ теченіе первыхъ вѣковъ.

Теперь очень многіе образованные люди не видятъ напримѣръ въ богословскихъ движеніяхъ соборнаго періода рѣшительно ничего другого, кромѣ греческаго пристрастія къ діалектической игрѣ въ слова. А на самомъ дѣлѣ въ этихъ движеніяхъ совершалась великая работа живой религіозной мысли по самымъ насущнымъ вопросамъ вѣры. Тогда христіанская мысль дѣятельно работала по каждому вопросу вѣры, чтобы непремѣнно разрѣшить его *въ самомъ точномъ согласіи съ евангельскимъ извѣстіемъ о Божіемъ спасеніи міра*; такъ что если появлялось такое мнѣніе, которое въ какомъ нибудь отношеніи колебало или даже могло только колебать истину этого извѣстія, то оно волновало всю христіанскую церковь, и все христіанское общество энергично возставало на защиту апостольской вѣры въ истину Христова евангелія. Поэтому совершенно понятно, что сознательнымъ разрушителямъ христіанской вѣры тогда не было и не могло быть мѣста въ христіанской церкви, потому что церковь заключала въ себѣ однихъ только исповѣдниковъ истинной вѣры апостольской. Нынѣ стало совсѣмъ другое дѣло. Современное христіанское общество гораздо скорѣе, пожалуй, взволнуется не тѣмъ, что среди него появится какой нибудь завѣдомый разрушитель христіанства, а тѣмъ, что естественная и полномочная охранительница апостольской вѣры церковная власть, исполняя свою священную обязанность, напомнитъ христіанскому обществу о свѣтлой зарѣ христіанства и скажетъ какому нибудь еретику, что онъ—не истинный христіанинъ, и что поэтому церковь не можетъ имѣть съ нимъ ничего общаго.

Это же самое положеніе слѣдуетъ отмѣтить и въ отношеніи строгости христіанской морали. Древнее христіанское общество настолько ревниво относилось къ нравственной чистотѣ своихъ членовъ, что всякое проявленіе безнравственности и ужъ тѣмъ болѣе, конечно, малодушное отреченіе отъ Христа ради какихъ нибудь житейскихъ выгодъ или даже по страху мучительной смерти глубоко оскорбляло и возмущало всѣхъ христіанъ и вызывало неминуемое исключеніе виновнаго христіанина изъ братскаго состава церковной общины, если только онъ не приносилъ достойныхъ плодовъ искренняго раскаянія. Тогда бывали даже такіе случаи, что снисходительное отношеніе церковной власти къ нравственнымъ недостаткамъ слабыхъ христіанъ казалось недостойнымъ истины и величія христіанской церкви и потому вызы-

носительно христіанской жизни дѣло совсѣмъ другое, потому что она требуетъ отъ человѣка огромной нравственной силы, а занять эту силу у близкихъ и знакомыхъ своихъ онъ, разумѣется, не можетъ. Въ виду этого, если

вало протесты и даже создавало иногда печальные расколы въ церкви, какъ напр. расколъ монтанистовъ, новаціанъ и донатистовъ. Конечно, это явленіе было печальное, и раскольники были неправы, но они были неправы не въ томъ, что ложно представляли себѣ значеніе евангельскаго нравоученія, а въ томъ, что они не поевангельски относились къ человѣческимъ немощамъ слабыхъ христіанъ и несправедливо обвиняли церковную власть въ мнимомъ потворствѣ грѣху. На самомъ дѣлѣ нравственный идеалъ человѣка, данный живымъ образомъ І. Христа и обстоятельно раскрытый въ апостольскихъ наставленіяхъ, тогда всѣми безъ исключенія признавался обязательною нормой жизни для каждаго христіанина, и потому всякое отступленіе отъ этого идеала тогда всѣми единодушно осуждалось, какъ недостойное христіанина, и церковная власть въ дѣйствительности никогда не признавала никакихъ *извиненій* грѣха, а всегда напротивъ указывала всякому грѣшнику на единственный для него путь ко Христу—путь *покаянія*. Тогда не было и не могло быть мѣста для потворства грѣху, когда за всякое грубое оскорбленіе нравственнаго чувства христіанское общество неумолимо карало виновнаго своимъ негодованіемъ и суровымъ обличеніемъ, а церковная власть отлучала его на годы, и даже на десятки лѣтъ, и даже на всю его жизнь отъ пріобщенія тѣла и крови Христовыхъ. Нынѣ дѣйствительно стало другое дѣло. Если въ нравственной сферѣ церковной жизни теперь и возможны какіе нибудь протесты, то ужъ во всякомъ случаѣ не противъ слабости церковной власти, а скорѣе противъ мнимой суровости ея требованій, хотя бы напр. относительно постовъ, или даже относительно того самаго таинства, лишеніе котораго было истинной карой для древняго христіанина, т. е., относительно таинства евхаристіи, чтобы современные христіане хотя бы одинъ разъ въ годъ, но обязательно приступали къ этому таинству.

Мы уклонились отъ евангельскаго критерія нравственной истины, и потому евангельскій нравственный законъ представляется намъ не безусловнымъ закономъ жизни, а просто лишь идеальнымъ закономъ, исполненіе котораго настолько именно можно считать обязательнымъ для насъ, насколько мы можемъ *приспособить* его къ нашимъ условіямъ жизни. Вслѣдствіе этого мы весьма легко извиняемъ себя во всякихъ нравственныхъ недостаткахъ и даже въ прямыхъ порокахъ, извиняемъ на томъ основаніи, что мы вѣдь совсѣмъ не идеальные люди, и потому грѣшить для насъ самое естественное дѣло. Въ этомъ случаѣ мы, очевидно, забываемъ, что вѣдь и евангеліе-то Христа на этомъ же самомъ стоитъ, что мы именно не ангелы, и что апостольское ученіе это же самое утверждаетъ, что въ своей настоящей жизни

крестный подвигъ христіанской жизни несомнѣнно можетъ оказаться по силамъ лишь самому ограниченному числу необычайныхъ подвижниковъ духа, то что же остается дѣлать всѣмъ людямъ, которые и желали бы сдѣлаться нравственно совершенными, да не могутъ побороть въ себѣ боли нужды и лишеній и особенно—страха мученій и смерти? Всѣ такіе люди, очевидно, должны бы были погибнуть, если-бы они дѣйствительно были оставлены въ мірѣ подъ роковымъ закономъ грѣха. Но Спаситель приходилъ въ міръ, чтобы освободить людей отъ рабства закону грѣха, и потому въ борьбѣ со грѣхомъ на самомъ дѣлѣ участвуетъ не одна только слабая воля людей, но и сила всемогущей воли Бога—Спасителя міра. По ученію І. Христа, люди, предоставленные себѣ самимъ, не только не могли бы воспользоваться дарованнымъ имъ средствомъ къ спасенію, но не могли бы и обратиться къ этому средству, и совсѣмъ даже не могли бы замѣтить его. Дѣло спасенія, какъ его дѣйствительно совершилъ Христосъ, настолько несогласно съ обычными религіозными вѣрованіями и философскими убѣжденіями людей, что даже для простой мысли о возможной справедливости Христова ученія о спасеніи человѣкъ нуждается въ содѣйствіи Бога: *никто*,—говоритъ Спаситель—*не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ пославшій Меня* (Іоан. 6, 44). Тѣмъ болѣе, конечно, нужно это вліяніе свыше для религіозной вѣры во Христа, т. е., для того, чтобы человѣкъ не только могъ согласиться съ истиной Христова ученія о спасеніи міра, но и могъ бы признать Само-

---

мы дѣйствительно не можемъ сдѣлаться безгрѣшными. Однако, ни евангельское, ни апостольское ученіе не допускаютъ никакихъ основаній для извиненія грѣха, потому что и Христосъ, и апостолы Его видятъ въ человѣкѣ гораздо больше, чѣмъ сколько мы сами въ себѣ видимъ. Они видятъ, что человѣкъ можетъ, по крайней мѣрѣ, *желать* не грѣшить, и что онъ во всякомъ случаѣ можетъ *бороться* со грѣхомъ. А такъ какъ нравственный законъ, по ученію Христа, является не идеальнымъ, а дѣйствительнымъ закономъ жизни въ Божіемъ царствѣ, то, если только человѣкъ имѣетъ въ виду свою вѣчную жизнь, онъ ужъ *непремѣнно обязанъ* бороться со грѣхомъ, т. е., обязанъ жить и судить свою настоящую жизнь именно по закону вѣчной жизни въ Божіемъ царствѣ.

го Христа за истиннаго Сына Божія и за дѣйствительнаго Спасителя міра. Поэтому на извѣстное исповѣданіе ап. Петра Спаситель прямо отвѣтилъ, что не плоть и кровь внушили апостолу это исповѣданіе, а Самъ Отецъ небесный озарилъ его человѣческій умъ свѣтомъ истиннаго познанія божественной тайны Христа (Мѳ. 16, 15–17). И апостолъ, проповѣдуя людямъ распятаго Христа и призывая людей къ вѣрѣ въ Него, какъ извѣстно, приписывалъ успѣхъ своей проповѣди не убѣдительности своего вдохновеннаго слова, а исключительно только благодатному воздѣйствію свыше: *никто*,—говоритъ онъ,– *не можетъ назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ* (1 Кор. 12, 3, срав. 2, 1–5). Тѣмъ болѣе, конечно, нужна человѣку благодатная помощь для дѣятельной борьбы его со грѣхомъ и для дѣйствительнаго осуществленія имъ въ настоящемъ мірѣ грѣха святого закона истинной жизни: *безъ Меня*,—говоритъ Спаситель въ прощальной рѣчи своимъ ученикамъ.—*вы не можете дѣлать ничего* (Іоан. 15, 5). Поэтому, ради совершенія спасенія людей, Онъ далъ своимъ ученикамъ торжественное обѣщаніе, что Онъ встанетъ къ нимъ въ такое же точно отношеніе, въ какомъ находится виноградная лоза къ своимъ вѣтвямъ, и что въ этомъ же самомъ отношеніи Онъ будетъ стоять и ко всѣмъ вѣрующимъ въ Него по слову ихъ, и что Онъ не измѣнитъ этого отношенія до скончанія вѣка (Іоан. 15, 1—4, сн. 17, 20–21, Мѳ. 28, 18–20). По силѣ этого обѣщанія всякій человѣкъ вѣрующій во Христа, очевидно, находится совсѣмъ въ другомъ положеніи сравнительно съ человѣкомъ, который не знаетъ Христа или не вѣруетъ въ Него. Подобно именно тому какъ виноградная вѣтвь, отдѣленная отъ лозы, засыхаетъ и ни на что не годится, въ органическомъ же единствѣ съ лозою живетъ и плодоноситъ силою цѣлой лозы, такъ и всякій вѣрующій во Христа человѣкъ, ничтожный въ безсиліи собственной воли, можетъ однако праведно жить и приносить дѣйствительные плоды духовнаго совершенства божественною силою своего Спасителя—Христа.

Можетъ быть, кому нибудь покажетея непонятнымъ, почему и какъ именно возможенъ этотъ переходъ божественной силы Спасителя въ собственную живую силу вѣрующаго въ Него человѣка? Но логически мысль объ

этомъ переходѣ совершенно ясна, потому что она съ очевидною необходимостію возникаетъ изъ ученія о лицѣ І. Христа, что Онъ именно есть Сынъ Божій, и что Онъ принялъ нашу человѣческую природу въ вѣчное единство съ своимъ божествомъ. По силѣ своего вѣчнаго богочеловѣчества, Онъ, несомнѣнно, является вѣчнымъ членомъ нашего рода и міра; а по силѣ Его дѣйствительной принадлежности къ нашему роду и міру въ составѣ міровыхъ силъ, очевидно, находится теперь и собственная сила Его божества. Конечно, эта живая сила не имѣетъ ни малѣйшаго сходства съ физическими силами матеріальнаго міра, потому что ея дѣятельность разумно опредѣляется вѣчными цѣлями Бога, и она дѣйствуетъ только по совершенному закону безусловной свободы; но разъ ужъ она дѣйствительно находится въ составѣ міровыхъ силъ, то она, очевидно, находится и въ опредѣленномъ соотношеніи съ ними, т. е., она или свободно содѣйствуетъ имъ, или же напротивъ свободно противодѣйствуетъ имъ. А такъ какъ въ составѣ міровыхъ силъ находятся и личныя силы человѣческихъ душъ, то ясное дѣло, что богочеловѣческая сила Христа можетъ свободно взаимодѣйствовать и съ этими силами, т. е., она можетъ или соединять свою дѣятельность съ естественною дѣятельностію человѣческаго духа, или разрушать человѣческую дѣятельность, какъ враждебную собственной цѣли Христа. Возможность такого взаимодѣйствія мы, разумѣется, не можетъ *наглядно представить* себѣ, потому что всякое взаимодѣйствіе между нами, по матеріальнымъ условіямъ нашего физическаго существованія, можетъ совершаться лишь чрезъ внѣшнее посредство нашей физической природы; такъ что, хотя мы и можемъ содѣйствовать другъ другу въ развитіи личной духовной жизни каждаго изъ насъ, однако это содѣйствіе возможно лишь подъ формою *внѣшняго вліянія* одного человѣка на другого, а не подъ формою *непосредственнаго соединенія* духовной дѣятельности одного человѣка съ духовной дѣятельностью другого человѣка. Мы не можемъ напр. такъ соединить наши однородныя чувства, чтобы изъ нихъ получилось одно могучее чувство, или такъ соединить наши индивидуальныя воли, чтобы изъ нихъ составилась одна несокрушимо энергичная воля. Между тѣмъ Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, можетъ

дѣйствовать и физическою силою своей матеріальной природы, и духовною силою своего Божества, а потому для Его богочеловѣческой дѣятельности не можетъ существовать тѣхъ ограниченій, которыя необходимо существуютъ для человѣка. Онъ можетъ не только вліять на людей, но и прямо объединять человѣческую дѣятельность съ своею божественною дѣятельностію, такъ что одно и тоже дѣло человѣческой жизни дѣйствительно можетъ одновременно совершаться какъ личными силами самого человѣка, такъ и божественною силою Христа. Если бы напр. человѣкъ, во имя истины Божія царства и ради спасенія себя, захотѣлъ побѣдить въ себѣ какую нибудь грѣховную привычку, то это дѣло по цѣли своей, очевидно, было бы тождественно съ богочеловѣческимъ дѣломъ Христа, и потому Христосъ, какъ Спаситель всѣхъ человѣковъ, также бы, конечно, захотѣлъ, чтобы этотъ человѣкъ дѣйствительно побѣдилъ въ себѣ свою грѣховную привычку. Значитъ, въ этомъ случаѣ личное дѣло человѣка одновременно оказалось бы и собственнымъ дѣломъ Христа; и потому, если бы человѣкъ, при искреннемъ желаніи своемъ освободиться отъ своей грѣховной привычки, не нашелъ бы однако въ себѣ достаточной энергіи, чтобы на самомъ дѣлѣ преодолѣть ее, то безсиліе человѣческой воли, при этомъ условіи, не могло бы разрушить собою хотѣнія всемогущей воли Христа; а такъ какъ хотѣніе человѣка и хотѣніе Христа въ этомъ случаѣ было бы одно и тоже, то стало быть—исполняя хотѣніе своей божественной воли, чтобы немощный человѣкъ дѣйствительно освободился отъ своей грѣховной привычки, Христосъ, очевидно, и явилъ бы свою дѣятельную силу именно *въ немощахъ этого самаго человѣка* (2 Кор. 12, 9), т. е., Онъ соединилъ бы свою божественную силу съ естественной силой немощной воли человѣка, и человѣкъ исполнилъ бы Его силою дѣло личнаго хотѣнія своего, такъ какъ оно одновременно было бы и дѣломъ хотѣнія Христова.

Такимъ образомъ, подвигъ христіанской жизни, при всей его несомнѣнной тяжести для немощнаго человѣка, не можетъ однако быть непосильнымъ для христіанина, потому что дѣло спасенія человѣка не только его личное дѣло, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно и Божіе дѣло; и оно одновременно

совершается какъ личными силами ищущаго спасенія человѣка, такъ и божественною силою Спасителя міра—Христа. Подвигъ при этомъ, конечно, такъ и остается подвигомъ. Онъ безусловно необходимъ для воспитанія энергіи воли, для развитія нравственной личности человѣка, такъ что если бы онъ совершенно былъ снятъ съ человѣка, т. е., если бы верховная воля сдѣлала такъ, что человѣку ничего бы не стоило отказаться отъ своихъ грѣховныхъ привычекъ и сдѣлаться святымъ исполнителемъ евангельскихъ заповѣдей Христа, то человѣкъ оказался бы въ такомъ случаѣ не свободно-разумнымъ членомъ Божія царства, а лишь простою игрушкой во власти назначенной ему свыше судьбы. Такіе святые Богу, конечно, не нужны, потому что въ царствѣ свободы и разума они совершенно не возможны. Открывая свое вѣчное царство, Богъ призвалъ въ свободу людей, бывшихъ вольными и невольными рабами грѣха (Іоан. 8, 34 36), и потому, кто имѣетъ въ виду свою вѣчную жизнь, какъ духовную жизнь въ условіяхъ Божія царства, тотъ именно долженъ свободно отрѣшиться отъ грѣха и свободно же сдѣлаться человѣкомъ отъ Бога, т. е., онъ именно долженъ самъ нести на себѣ тяжелое бремя своей борьбы со зломъ. Спаситель не отмѣнилъ эту борьбу, а только сдѣлалъ возможнымъ побѣдоносный исходъ ея; потому что до времени Его пришествія въ міръ она несомнѣнно была непосильной людямъ, со времени же Его пришествія *сверхчеловѣческая* тяжесть ея пала и падаетъ на волю и силу Самого Спасителя. Онъ знаетъ о немощахъ человѣческой природы и сострадаетъ людямъ, вынужденнымъ страдать за добро, и всегда готовъ оказать свою милость и помощь всякому человѣку, дѣйствительно изнемогающему подъ тяжестію своего жизненнаго креста (Евр. 4, 15—16, 2, 18, 1 Кор. 10, 13). Значитъ, своею божественною силою Онъ вполнѣ обезпечиваетъ для каждаго человѣка возможность дѣйствительной побѣды надъ зломъ, и потому ссылаться на свои человѣческія немощи, въ извиненіе своихъ нравственныхъ недостатковъ, христіанинъ, очевидно, ни въ какомъ случаѣ не можетъ. Такая ссылка со стороны христіанина въ сущности могла бы доказывать собою только одно, что онъ на самомъ дѣлѣ вовсе не вѣритъ въ дѣйствительность своего

спасенія Христомъ; потому что, если бы онъ вѣрилъ въ истину своего спасенія Христомъ, то онъ вѣрилъ бы и въ дѣйствительность спасительной помощи Христа, такъ какъ всякое сомнѣніе въ этой помощи для него было бы такъ же нелѣпо, какъ напр. нелѣпо было бы, если бы какой нибудь человѣкъ усумнился въ дѣйствительномъ существованіи на свѣтѣ врачей и медицинской науки только на томъ единственномъ основаніи, что, не смотря на молву объ ихъ существованіи, онъ всетаки страдаетъ отъ постигшей его болѣзни. Для того, чтобы болѣзнь излечилась, требуется не только существованіе врачей, но и желаніе больного лечиться у нихъ, т. е., нужно, чтобы больной обратился къ врачу и дѣйствительно воспользовался бы тѣми средствами, употребленіе которыхъ врачъ призналъ бы полезнымъ для него. Тоже самое въ сущности имѣетъ значеніе и по отношенію къ нравственнымъ болѣзнямъ человѣческой природы. Врачъ этихъ болѣзней—Спаситель міра, и потому, кто желаетъ излечиться отъ нихъ, тотъ, стало быть, долженъ обратиться именно къ Нему; и если кто вѣритъ, что Онъ дѣйствительно можетъ исцѣлить нравственную порчу человѣка, и на основаніи этой вѣры дѣйствительно обращается къ Его помощи, тотъ ужъ по этому самому, очевидно, долженъ пользоваться тѣми именно средствами, которыя для исцѣленія нравственной порчи были указаны Спасителемъ Христомъ.

Всѣмъ нравственно *больнымъ* людямъ, какъ пораженнымъ одною и тою же болѣзнію грѣха, Спаситель указываетъ одно и тоже средство къ исцѣленію отъ болѣзни, именно—крещеніе водою по вѣрѣ въ Него, во имя совершающихъ спасеніе трехъ лицъ Божества (Мѳ. 28, 19, Мр. 16, 16); и всѣмъ нравственно *слабымъ* людямъ, какъ страдающимъ отъ одной и той же причины, именно—отъ слабости воли для энергичной борьбы со зломъ, Спаситель указываетъ одно и тоже средство къ воспитанію нравственной энергіи воли—таинство тѣла и крови Своей (Іоан. 6, 51—55). Эти средства, въ условіяхъ сравнительнаго изученія христіанства на ряду съ естественными продуктами религіознаго творчества, весьма легко могутъ быть приняты критической мыслію за обычныя во всѣхъ языческихъ религіяхъ формы религіознаго кудесничества, и нѣкоторые дѣйстви-

тельно смотрятъ на христіанскія таинства, какъ на прямыя аналогіи языческихъ мистерій. Но этотъ взглядъ совершенно неправиленъ. На самомъ дѣлѣ какъ центральный догматъ христіанской религіи—догматъ о Божіемъ спасеніи міра—никогда не былъ вѣдомъ языческому міру и составляетъ спеціальный и исключительный догматъ одного только христіанства, такъ и христіанскія таинства не имѣютъ ничего общаго съ языческими мистеріями, а являются спеціальными установленіями одной только христіанской религіи; потому что они вѣдь составляютъ не *прибавку* людей къ Божію дѣлу въ мірѣ, а *изложеніе* этого самого дѣла, какъ *богочеловѣческаго процесса* міровой исторіи по силѣ *факта* пришествія Спасителя въ міръ. Въ крещеніи сообщается человѣку спасительная сила Христовой смерти (Рим. 6, 3, Кол. 2, 12), т. е., всѣ грѣхи человѣка, принявшаго крещеніе по заповѣди Спасителя, принимаются на Себя Спасителемъ міра, и потому человѣкъ совершенно очищается отъ всѣхъ грѣховъ своихъ и, въ силу этого, *облекается во Христа*, т. е., становится членомъ Его царства (Гал. 3, 27). Конечно, божественная сила Спасителя ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть связана какими нибудь чувственными условіями, и Самъ Спаситель для очищенія грѣховъ человѣка вовсе не нуждается въ томъ, чтобы вѣрующій въ Него человѣкъ непремѣнно принялъ троекратное погруженіе въ воду. Но что̀ не нужно Спасителю, какъ Богу, въ томъ, по самой природѣ своей, естественно нуждается человѣкъ, потому что для человѣка мысль и жизнь—не одно и тоже, и простое признаніе вѣры вовсе не составляетъ для него обязательнаго правила жизни.

Человѣкъ можетъ соглашаться съ истиной вѣры, но это согласіе, само по себѣ, естественно дѣлаетъ вѣру только достояніемъ его мысли. Для того, чтобы вѣра могла имѣть для него жизненное значеніе, она непременно должна перейдти изъ сферы ума въ сферу религіознаго чувства и нравственной воли человѣка, такъ чтобы онъ не только мыслилъ сообразно съ признанной истиной вѣры, но и считалъ бы себя обязаннымъ жить по вѣрѣ. Принять на себя такую обязанность онъ можетъ, конечно, лишь въ томъ единственномъ случаѣ, если она сама со-

бою опредѣлится для него изъ соображенія его нравственныхъ потребностей. Но по силѣ этого соображенія психологически въ немъ собственно можетъ опредѣлиться не сознаніе его *дѣйствительной обязанности,* а лишь сознаніе его *добровольной рѣшимости* слѣдовать въ жизни истинному правилу вѣры. Т. е., онъ самъ себѣ можетъ поставить такую задачу, чтобы жить напр. по духу евангельскихъ заповѣдей І. Христа; но если бы добровольно или по силѣ внѣшнихъ обстоятельствъ онъ вздумалъ отказаться отъ своей рѣшимости, то этотъ отказъ въ такомъ случаѣ имѣлъ бы своимъ единственнымъ слѣдствіемъ только простое признаніе съ его стороны голаго факта, что онъ совершенно напрасно поставилъ себѣ такую задачу, относительно которой жизнь прямо показала ему, что выполнить ее онъ не въ состояніи. Съ такимъ настроеніемъ онъ, понятно, не можетъ сдѣлаться христіаниномъ, потому что это настроеніе—вовсе не религіозное. Отъ всякаго исповѣдника всякой религіи на самомъ дѣлѣ требуется гораздо больше,—именно требуется, чтобы человѣкъ *добровольно принялъ на себя дѣйствительную нравственную обязанность* непремѣнно исполнять всѣ заповѣди религіозной жизни. А такъ какъ принятіе всякой обязанности психологически выражается не тѣмъ, что человѣкъ *самъ себѣ* даетъ извѣстное обязательство, а тѣмъ, что онъ даетъ это обязательство *другому лицу*, въ данномъ случаѣ именно—Богу и Христу; то какъ вообще принятіе какой бы то ни было обязанности въ отношеніи другого лица, такъ и принятіе на себя нравственной обязанности жить по заповѣдямъ извѣстной религіи психологически необходимо требуетъ со стороны человѣка какого нибудь внѣшняго удостовѣренія, т. е., требуетъ какого нибудь условнаго знака, который служилъ бы видимымъ свидѣтельствомъ того, что человѣкъ дѣйствительно становится исповѣдникомъ принятой имъ религіи, т. е., что онъ дѣйствительно обязуется жить по ея заповѣдямъ.

Психологическая необходимость этого свидѣтельства въ области религіозной жизни настолько велика, что безъ него человѣкъ даже не можетъ быть и увѣренъ въ томъ, что онъ дѣйствительно находится въ религіозномъ общеніи съ Богомъ. Поэтому совершенно понятно, что всякая

религія, какъ живое выраженіе этого общенія, всегда и обязательно указывала человѣку какой-нибудь внѣшній обрядъ, посредствомъ исполненія котораго онъ могъ бы вступить въ составъ исповѣдниковъ извѣстной религіи. И поэтому же совершенно понятно, что христіанская религія также отвѣтила на эту нужду человѣка и также установила внѣшній обрядъ, посредствомъ котораго всякій, вѣрующій во Христа, человѣкъ могъ бы свидѣтельствовать о своей дѣйствительной принадлежности Христу. Въ этомъ случаѣ Спаситель указалъ собственно не новый обрядъ, а предложилъ Іоанново крещеніе водою. Оно было въ практикѣ Іоанна Крестителя религіознымъ обрядомъ, удостовѣрявшимъ дѣйствительность покаянія людей и дѣйствительную готовность ихъ принести плоды, достойные покаянія; но Спаситель благоволилъ соединить съ этимъ обрядомъ дѣйствительное усвоеніе каждому человѣку спасительнаго значенія крестной смерти своей, и потому въ христіанствѣ оно уже стало не просто только внѣшнимъ обрядомъ религіозной вѣры, а истиннымъ таинствомъ божественной дѣятельности І. Христа. Въ то именно время, какъ принятіемъ крещенія по заповѣди Христа человѣкъ удостовѣряетъ искренность своей вѣры въ Него и свидѣтельствуетъ о своей нравственной обязанности жить и судить себя по вѣрѣ своей, Спаситель снимаетъ съ этого человѣка всѣ грѣхи его и дѣйствительно принимаетъ его въ вѣчное царство свое; такъ что христіанское крещеніе является осуществленіемъ въ дѣйствительности того самаго дѣла, возможность котораго Спаситель создалъ для людей фактомъ своей искупительной смерти. Поэтому, помимо крещенія, человѣкъ не можетъ быть принятъ Христомъ и не можетъ войдти въ царство Его (Іоан. 3, 5),— не потому, что воля и сила І. Христа связаны исполненіемъ внѣшняго обряда, а потому, что самъ-то человѣкъ не можетъ иначе засвидѣтельствовать свое дѣйствительное подчиненіе Христу, какъ только путемъ внѣшняго удостовѣренія этого подчиненія. А такъ какъ эта невозможность одинаково касается всѣхъ вообще людей, то для всѣхъ людей Спаситель и установилъ крещеніе, какъ одинъ общій символическій знакъ, удостовѣряющій добровольное вступленіе человѣка въ составъ Его испо-

вѣдниковъ и послѣдователей; и такъ какъ въ царство Его могутъ вступить одни только исповѣдники и послѣдователи Его, то Онъ и принимаетъ въ него именно только тѣхъ людей, которые приняли таинственное крещеніе по заповѣди Его.

Слѣдовательно, крещеніе со стороны человѣка удостовѣрятъ его *обѣщаніе Богу доброй совѣсти* (1 Петр. 3, 21), со стороны же Спасителя оно даруетъ грѣшному человѣку искупленіе его грѣховъ и такимъ образомъ открываетъ ему дѣйствительный путь къ достиженію имъ своего вѣчнаго спасенія. Но такъ какъ идти по этому пути для немощнаго человѣка слишкомъ трудно и даже совсѣмъ невозможно, то Спаситель не оставляетъ его своею божественною силою и даетъ ему возможность сдѣлать свою человѣческую жизнь истинною вѣтвію жизни божественной. Эту возможность Спаситель даетъ человѣку въ таинствѣ тѣла и крови своей. Подъ видомъ хлѣба и вина человѣкъ принимаетъ собственное живое тѣло и кровь І. Христа (Мѳ. 26, 26-28 сн. Іоан. 6, 51), а потому, претворяя въ себя это тѣло и кровь, онъ становится истиннымъ членомъ собственнаго тѣла Христова (Рим. 12, 5; 1 Кор. 6, 15, 12, 27), а въ силу этого реальнаго соединенія съ пречистымъ и животворящимъ тѣломъ Христовымъ онъ дѣлается живымъ храмомъ и органомъ проявленія той самой богочеловѣческой жизни и силы, которою живетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ Спаситель Христосъ (Рим. 6, 17, 19-20, 2 Кор. 6, 15—16, Филип. 2, 13, Ефес. 2, 21-22). Чудо этого таинства—преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь І. Христа,—разумѣется, исключительно совершается только божественною силою собственнаго Духа Христова, но дѣйствительная сила этого таинства—реальное пріобщеніе человѣка къ живому тѣлу Христову и дѣйствительное откровеніе въ человѣкѣ божественной силы Христа—зависитъ отъ свободнаго отношенія къ Нему самого человѣка. Кто, напримѣръ, не вѣритъ во Христа, тотъ не можетъ, конечно, вѣрить и въ дѣйствительность таинства евхаристіи, а потому, если бы онъ приступилъ къ этому таинству, то Христосъ, понятно, не воссоединилъ бы его съ Собой, т. е., не далъ бы ему своего тѣла и крови, и онъ принялъ бы только видимые хлѣбъ

и вино. Кто же вѣритъ во Христа и желаетъ быть едино съ Нимъ, и по силѣ этого именно желанія приступаетъ къ таинству евхаристіи, какъ дѣйствительному способу живого единенія со Христомъ, того и на самомъ дѣлѣ Христосъ возсоединяетъ съ Собою, и возсоединяетъ именно такою же реальною связію, какою соединены между собою вѣтвь и виноградная лоза; такъ что, съ принятіемъ тѣла и крови Христовыхъ, человѣкъ дѣйствительно вступаетъ въ сферу собственной жизни и силы Іисуса Христа, и Христосъ дѣйствительно является дѣятельнымъ участникомъ въ личномъ подвигѣ человѣческой жизни.

Конечно, живая дѣятельность въ мірѣ божественной силы І. Христа не подлежитъ изслѣдованію и, стало быть, не можетъ допускать въ свою пользу никакихъ положительныхъ доказательствъ. Наряду съ людьми, которые по личному опыту своей жизни могутъ рѣшительно утверждать о себѣ, что они могутъ все преодолѣть и все совершить силою укрѣпляющаго ихъ Христа Іисуса (Филип. 4, 13 срав. Рим. 8, 35—37), найдется цѣлое множество людей, которые напротивъ могутъ рѣшительно засвидѣтельствовать о себѣ, что, не смотря на свое крещеніе во Христа и на участіе въ таинствѣ тѣла и крови Его, они всетаки остаются на самомъ дѣлѣ такими же немощными людьми, какъ и люди, не имѣющіе никакого отношенія ко Христу. А вслѣдствіе этого, наряду съ людьми, для которыхъ не существуетъ никакого сомнѣнія въ истинѣ ясныхъ словъ І. Христа: *ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ* (Іоан. 6, 56), въ дѣйствительности находится не мало людей, для которыхъ эти слова, какъ необычайно странныя, представляются понятными только въ переносномъ смыслѣ. Въ пользу такого пониманія можетъ отчасти говорить и явное противорѣчіе между чувственнымъ воспріятіемъ хлѣба и вина и мыслію о тѣлѣ и крови І. Христа, и можетъ отчасти говорить кажущееся несоотвѣтствіе между таинствомъ преложенія евхаристическихъ видовъ и дѣйствительнымъ ростомъ человѣческой природы І. Христа въ историческій періодъ Его земного существованія. Но противорѣчіе между воспріятіемъ таинства и мыслію о сущности его въ данномъ случаѣ ничуть не выше тѣхъ противорѣчій, въ кото-

рыхъ *естественно* вращается человѣкъ, всегда и все вос принимающій не такъ, какъ оно дѣйствительно есть, а лишь такъ, какъ по субъективнымъ условіямъ чувственнаго воспріятія оно необходимо представляется ему. Несоотвѣтствіе же между таинственнымъ преложеніемъ евхаристическихъ видовъ и живымъ образованіемъ подлинныхъ тѣла и крови І. Христа, т. е., тѣхъ именно тѣла и крови, въ которыхъ Онъ дѣйствительно жилъ на землѣ и съ которыми вознесся на небо, это несоотвѣтствіе—только кажущееся. Вѣдь на самомъ дѣлѣ не куча питательныхъ матеріаловъ въ свое время создала Христа, какъ и насъ теперь создаетъ, какъ и вообще создаетъ все, что̀ живетъ на землѣ, а каждое живое существо своей собственной внутренней энергіей претворяетъ разные питательные матеріалы въ собственное живое тѣло свое. Мы даже и о себѣ самихъ не можемъ сказать, что будто для этого претворенія намъ непремѣнно требуется сложный пищеварительный аппаратъ, потому что вѣдь и аппаратъ-то этотъ созданъ тою же энергіей нашего духа и тѣмъ же путемъ претворенія внѣшнихъ элементовъ въ наше собственное тѣло. Если же въ общихъ условіяхъ міровой жизни *совершенно естественнымъ*, хотя и непонятнымъ для насъ, образомъ дѣйствительно и непрерывно совершается таинство физическаго творчества духа, то почему же всемогущій и и вездѣсущій Духъ Христовъ не можетъ преложить евхаристическихъ хлѣба и вина въ свое собственное живое тѣло и въ свою собственную кровь? Если вѣрно, что Христосъ—Богочеловѣкъ, и что Онъ живетъ въ нашемъ мірѣ, то чудеснаго и непонятнаго въ таинствѣ евхаристіи по существу нисколько не больше того, чѣмъ сколько мы имѣемъ чудеснаго и непонятнаго въ таинствѣ нашей собственной жизни и въ таинствѣ жизни природы вообще.

Гораздо скорѣе противъ дѣйствительности таинства евхаристіи можно указывать на факты дѣйствительной немощи христіанъ. Но въ такомъ случаѣ, разумѣется, необходимо доказать, что христіанинъ остается совершенно безпомощнымъ въ своей жизни, не смотря на то, что онъ ищетъ себѣ божественной помощи Христа именно въ тѣхъ самыхъ условіяхъ, въ которыхъ эта помощь ему дѣйствительно была обѣщана Христомъ. Между тѣмъ, это обстоя-

тельство не подлежитъ изслѣдованію и, стало быть, не можетъ допускать никакихъ доказательствъ, потому что одна только личная совѣсть человѣка можетъ рѣшить, съ какимъ душевнымъ настроеніемъ онъ на самомъ дѣлѣ относится къ Христу. Если бы напр. оказалось, что онъ живетъ преходящими интересами временной жизни и только *между прочимъ* помышляетъ иногда о вѣчности, какъ бы ему тамъ не остаться ни съ чѣмъ, то суетность его надеждъ на божественную помощь Христа въ этомъ случаѣ совершенно понятна, потому что съ такими помышленіями и стремленіями онъ, очевидно, остается внѣ сферы божественной жизни и силы Христа. Другое бы дѣло было, если бы онъ шелъ по слѣдамъ Христа, т. е., если бы онъ желалъ той именно жизни, которая дѣйствительно создается Христомъ, и въ этомъ именно случаѣ оказался бы совершенно безпомощнымъ подъ тяжелымъ бременемъ своей жизни, какъ непосильнаго для него подвига непрерывнаго самоотверженія; потому что въ этомъ случаѣ его безпомощность несомнѣнно была бы роковымъ фактомъ для логики его христіанской вѣры. Но каждый человѣкъ можетъ самъ только сказать о себѣ, дѣйствительно ли онъ взялъ на себя бремя крестнаго подвига и палъ подъ тяжестію этого бремени, или же, ссылаясь на свои немощи, онъ совсѣмъ даже и не думалъ о томъ, чтобы дѣйствительно отвергнуться себя и всецѣло отдаться на божественную волю Христа? Во всякомъ случаѣ найдется огромное множество христіанъ, которые нисколько не затруднятся отвѣтить на этотъ вопросъ полнымъ осужденіемъ себя. Для живого нравственнаго сознанія дѣло не въ томъ, что люди не въ силахъ нести на себѣ тяжелаго бремени креста, а въ томъ, что у нихъ нѣтъ никакого желанія измѣнить свою жизнь, и они скорѣе могутъ искать себѣ божественной помощи для цѣлей своего земного благополучія, нежели для исполненія Божія дѣла въ мірѣ. Поэтому, вмѣсто того, чтобы стремиться къ дѣйствительному соединенію со Христомъ и жить одною съ Нимъ вѣчною жизнію, они скорѣе желаютъ, наоборотъ, соединить Христа съ собою, чтобы Онъ помогалъ имъ своею божественною силою въ земныхъ иллюзіяхъ ихъ личнаго счастія.

Это противорѣчіе вѣры и жизни, разумѣется, вполнѣ естественно и совершенно понятно. Естественно и понятно оно потому, что христіанство отрицаетъ настоящій міръ и человѣческую жизнь въ этомъ мірѣ во имя истины вѣчнаго Божія царства; но христіанинъ всетаки не переносится въ это царство, а только удостоивается его, и божественная сила Христа Спасителя не дѣйствуетъ на него съ механическою необходимостію физической причины, а только содѣйствуетъ нормальному развитію его нравственной свободы и усиливаетъ его духовную энергію, когда эта энергія направляется на достиженіе той же самой истинной цѣли, которая составляетъ вѣчную цѣль божественной дѣятельности Христа. Поэтому христіанинъ не является сразу совершеннымъ, а можетъ только достигнуть нравственнаго совершенства,—онъ можетъ только сдѣлаться святымъ. На пути къ этой цѣли, именно по человѣческой немощи своей, онъ можетъ и останавливаться, можетъ даже и падать въ борьбѣ съ своею грѣховностію. Но поскольку онъ имѣетъ въ себѣ *искреннее желаніе* быть вѣрнымъ послѣдователемъ І. Христа, христіанство не отвергаетъ его за эти паденія. Оно лишь обязательно требуетъ отъ него, чтобы онъ не разрушалъ своими паденіями Божія дѣла въ мірѣ. Оно именно обязательно требуетъ отъ него, чтобы онъ никогда не извинялъ себѣ своихъ нравственныхъ паденій, а такъ бы прямо и признавалъ ихъ за паденія, т.е., признавалъ бы ихъ за дѣйствительную измѣну свою христіанскому идеалу жизни, и такимъ образомъ въ самыхъ паденіяхъ своихъ, осуждая себя, какъ грѣшника, онъ утверждалъ бы истину своей христіанской вѣры, какъ обязательнаго для него закона жизни. При такомъ настроеніи онъ ужъ не можетъ, конечно, завѣдомо утверждать какое нибудь грѣховное состояніе, какъ цѣль своей дѣятельности, и потому онъ не можетъ извращать истиннаго соотношенія между вѣрой и жизнію. По вѣрѣ своей и по совѣсти своей, не смотря на всѣ свои паденія, онъ всетаки останется на томъ самомъ пути, который Спаситель указалъ ему, какъ путь въ вѣчную жизнь. Поэтому христіанство вполнѣ признаетъ, что такой грѣшный христіанинъ нисколько не лишается надежды спасенія и остается достойнымъ Христо-

вой милости къ нему: *если исповѣдуемъ грѣхи наши*,—говоритъ апостолъ,—*то Онъ, будучи вѣренъ и праведенъ, проститъ намъ грѣхи наши и очиститъ насъ отъ всякой неправды* (1 Іоан. 1, 9). Въ этомъ случаѣ христіанинъ, очевидно, нуждается не въ какой нибудь новой искупительной жертвѣ за грѣхъ, а только въ новомъ очищеніи себя вѣчной жертвой І. Христа, и потому именно покаяніе во грѣхѣ составляетъ для него единственный путь къ новому дѣйствительному очищенію своихъ грѣховъ.

5. По христіанскому ученію, пока существуетъ настоящій міръ, въ немъ неизбѣжно будетъ существовать и зло, потому что оно создается и поддерживается не столько религіознымъ невѣжествомъ и нравственной испорченностію людей, сколько прямою ненавистію къ Богу и рѣшительнымъ упорствомъ во лжи со стороны міра преступныхъ духовъ. Было время, когда люди были достойными Бога, но злая воля мятежнаго духа порѣшила сдѣлать ихъ враждебными Богу, и они дѣйствительно не устояли въ истинѣ своего положенія и разрушили Божію мысль о бытіи. Это преступленіе было совершено ими только *въ состояніи обольщенія*, и потому, сдѣлавшись преступниками Божіей воли, они на самомъ дѣлѣ всетаки не сдѣлались врагами Бога; но такъ какъ своимъ преступленіемъ они всетаки разрушили планъ и цѣль божественнаго творчества, то само собою разумѣется, что въ своемъ преступленіи они явились совсѣмъ не такими людьми, которыхъ Богу угодно было создать, и которыхъ Онъ дѣйствительно создалъ, и что матеріальный міръ, въ силу ихъ преступленія, оказался совсѣмъ не тѣмъ совершеннымъ бытіемъ, которое служило дѣйствительнымъ осуществленіемъ божественной идеи бытія. На самомъ дѣлѣ и преступные люди, и безсмысленный міръ преступленія были созданы не Богомъ, а врагомъ Его—діаволомъ; такъ что не смотря на то, что діаволъ не достигъ своей цѣли,—не вложилъ именно въ сердце людей свою дикую ненависть къ Богу, онъ всетаки сдѣлалъ изъ Божія міра другой—не Божій міръ, и поскольку онъ именно сдѣлалъ этотъ не Божій міръ, онъ естественно и является *княземъ міра сего* (Іоан. 14, 30) и *богомъ вѣка сего* (2 Кор. 4. 4). Правда,

Богъ не оставилъ своего творенія. Въ виду того, что грѣшный человѣкъ, по крайней мѣрѣ въ желаніи своемъ, остался почитатемъ и служителемъ Бога, Богъ Самъ явился въ царствѣ міра и вѣка сего, *чтобы разрушить дѣла діавола* (1 Іоан. 3, 8) и спасти отъ погибели своего грѣшнаго почитателя. И несомнѣнно, что діаволъ не ожидалъ и не могъ ожидать этого чуда Божіей любви, потому что о Божіемъ намѣреніи явить это чудо не было извѣстно даже и ангеламъ. Тѣмъ не менѣе, когда Богъ дѣйствительно явилъ это чудо, діаволъ нисколько не поразился имъ. Напротивъ, въ рѣшительномъ ослѣпленіи своего гордаго ума, онъ осмѣлился даже приступить ко Владыкѣ бытія и, съ явнымъ желаніемъ унизить и оскорбить Его, осмѣлился даже съ видимымъ злорадствомъ прямо указать Ему на то, что онъ именно, діаволъ, является полновластнымъ княземъ и богомъ міра и вѣка сего (Мѳ. 4,8—9 срав. Лк. 4, 5—7). Очевидно, онъ вполнѣ былъ увѣренъ въ непоколебимой силѣ своего владычества надъ міромъ и, въ силу этой увѣренности своей, могъ даже самодовольно воображать о себѣ, что будто онъ можетъ отнять человѣческую жизнь у воплотившагося Сына Божія и такимъ образомъ можетъ съ великимъ позоромъ и навсегда удалить Его изъ предѣловъ своего темнаго царства.

Въ этихъ разсчетахъ діаволъ ошибся. Сынъ Божій дѣйствительно былъ опозоренъ злыми людьми и по своему человѣчеству дѣйствительно умеръ на крестѣ, но смерть не удалила Его изъ нашего міра. Онъ воскресилъ свое человѣчество и такимъ образомъ на вѣки остался въ мірѣ *превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства и всякаго имени, именуемаго не только въ вѣкѣ семъ, но и въ будущемъ* (Ефес. 1, 21). Слѣдовательно, однимъ уже тѣмъ, что Онъ остался въ мірѣ, Онъ *отнялъ силы у начальствъ и властей* враждебнаго Ему сонмища падшихъ духовъ и, по выраженію апостола, *властно подверъ ихъ позору,* какъ ничтожныхъ лжецовъ; потому что въ Немъ фактически открылась всему разумному міру истинная сила и власть дѣйствительнаго Владыки и Бога (Колос. 2, 15). Тѣмъ не менѣе, однако, по слову откровенія, діаволъ не смирился предъ совершившимся фактомъ, а порѣшилъ еще продолжать свою упорную борьбу съ всемогу-

щимъ Царемъ, чтобы снова овладѣть отнятымъ у него царствомъ. По извѣстной притчѣ Спасителя, онъ усиливается испортить Божію ниву пшеницы и сдѣлать ее полемъ плевелъ своихъ (Мѳ 13, 24-25, 27—39), и для этого, по слову апостольскаго ученія, онъ не только обольщаетъ людей матеріальными благами міра (Дѣян. 5, 1—4), но и возбуждаетъ прямыя гоненія на истинныхъ служителей Бога (1 Петр. 5, 8-9; срав. Апок. 2 9—10). Люди, по слѣпотѣ своего невѣжественнаго ума, конечно, могутъ заблуждаться и могутъ иногда думать, что Бога нѣтъ совсѣмъ, но вѣрить въ Бога и враждовать съ Нимъ они ни въ какомъ случаѣ не могутъ; и вслѣдствіе этого, по своему нравственному безсилію, они могутъ, конечно, уклоняться отъ Божія закона жизни, но хвалить себя за то, что они дурно живутъ, они ни въ какомъ случаѣ не могутъ. Поэтому всякая *вражда* къ Богу и къ божественному со стороны людей совершенно не естественна, и если въ дѣйствительности она бываетъ въ людяхъ, то въ этомъ случаѣ люди подчиняются вліянію того, кому такая вражда дѣйствительно свойственна, т. е., вліянію *князя, господствующаго въ воздухѣ, духа дѣйствующаго нынѣ въ сынахъ противленія* (Ефес. 2, 2). Этотъ „князь“ располагаетъ еще огромнымъ міромъ всѣхъ добровольныхъ грѣшниковъ (1 Іоан. 3, 8—12), и потому онъ еще можетъ свободно выражать свою ненависть къ Богу стремленіемъ разрушить Божіе дѣло спасенія міра путемъ усиленнаго развитія и распространенія зла на землѣ.

По слову христіанскаго откровенія, изъ міра грѣшнаго человѣчества вмѣстѣ съ церковію святыхъ, желающихъ облечься въ нравственныя совершенства І. Христа, будутъ выступать также и гордые люди съ рѣзко выраженными качествами падшаго духа,—люди, которые *презираютъ начальства, дерзки, своевольны, и не страшатся злословить высшихъ* (2 Петр. 2, 10). Эти люди, *развращенные умомъ и невѣжды въ вѣрѣ*, благодаря своему наглому характеру, всегда будутъ идти впереди людей, разумѣющихъ истину и любящихъ добро, и потому они со временемъ доведутъ человѣчество до полнаго разрушенія всѣхъ нравственныхъ устоевъ жизни, и семейной и общественной, и заразятъ ядомъ своего без-

чинства даже вѣрующее общество самихъ христіанъ (2 Тим. 3, 1–8). Вопреки ясному наставленію Спасителя, что Онъ только одинъ—Учитель людей (Мѳ. 23, 8), и вопреки ясному убѣжденію апостоловъ, что *истина въ Іисусѣ* (Ефес. 4, 21), и что въ Немъ только одномъ *сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія* (Колос. 2, 2–3), и что, поэтому, никто не можетъ положить другого основанія религіозной вѣры и надежды людей, кромѣ положеннаго Самимъ Христомъ и даннаго именно во Христѣ (1 Кор. 3, 11), гордые *люди поврежденнаго ума* (1 Тим. 6, 5) не захотятъ болѣе имѣть во Христѣ своего единственнаго учителя, но *по своимъ прихотямъ будутъ избирать себѣ учителей, которые льстили бы слуху* (2 Тим. 4, 3). Въ силу такого распутства ума, зло естественно будетъ развиваться въ людяхъ и естественно же вызоветъ свое неизбѣжное слѣдствіе. Водимые страстію ненасытнаго себялюбія, опорочившіе разумъ и поправшіе голосъ совѣсти, люди примутся истреблять другъ друга: другъ друга будутъ предавать и возненавидятъ другъ друга; и возстанетъ народъ на народъ, и царство на царство, и наступитъ такая великая скорбь, какой еще не было отъ начала міра (Мѳ. 24, 10, 7, 21). Но даже и великая скорбь не образумитъ людей. Хотя среди ужасовъ всеобщей рѣзни они несомнѣнно будутъ вспоминать о христіанской вѣрѣ во Христа и несомнѣнно будутъ желать, чтобы Христосъ дѣйствительно пришелъ къ нимъ на помощь, но, *по причинѣ умноженія беззаконія* (Мѳ. 24, 12), они будутъ желать себѣ другого Христа, который льстилъ бы ихъ слуху и былъ бы для нихъ сильнымъ царемъ непремѣнно отъ міра сего. Поэтому многіе безсовѣстные искатели приключеній воспользуются тогда людскимъ ожиданіемъ Христа и будутъ выдавать себя за Него; и найдутся между ними такіе искусные чародѣи, которые *дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ* (Мѳ. 24, 24), т. е., людей, которые останутся вѣрными почитателями истиннаго Бога Христа; и наконецъ даже откроется такой *человѣкъ грѣха, сынъ погибели*, который поставитъ себя выше всего, называемаго Богомъ или святынею, *такъ что въ храмѣ Божіемъ сядетъ онъ какъ Богъ, выдавая себя за Бога* (2 Ѳессал. 2, 3–4), и этотъ именно человѣкъ окажется какъ разъ такимъ

человѣкомъ, предъ которымъ тогда пожелаетъ преклониться все развращенное поколѣніе людей (Апок. 13, 7—8). А между тѣмъ этотъ человѣкъ грѣха обратится къ людямъ съ явной хулой на Бога, *чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущихъ на небѣ* (Апок. 13, 6); и люди настолько будутъ увлечены его гордымъ безуміемъ, что повѣрятъ ему, что настоящій Богъ—не тотъ, котораго они считали Владыкой неба и земли, а тотъ, о которомъ они думали, какъ о врагѣ великаго Бога, т. е., люди повѣрятъ своему гордому богохульнику—царю, что настоящій Богъ это—сатана, давшій ихъ царю *силу свою, и престолъ свой, и великую власть* (Апок. 13, 2—4). И такимъ образомъ, по слову откровенія, въ будущемъ настанетъ даже такое время, когда въ мірѣ явно откроется безбожное царство сатаны; но вмѣстѣ съ этимъ царствомъ наступитъ наконецъ и неизбѣжная погибель міра.

Изъ этихъ сообщеній новозавѣтнаго откровенія всякому вполнѣ очевидно, что христіанская религія можетъ собственно разсчитывать лишь на самое скромное положеніе въ мірѣ. Чудное дѣло Бога Спасителя, христіанство должно бы было являться свободнымъ дѣломъ познанія и жизни всего человѣчества, а между тѣмъ люди далеко еще не избавились отъ власти тьмы, и потому истинно-христіанское міровоззрѣніе, даже въ собственныхъ нѣдрахъ самого христіанскаго общества, въ дѣйствительности имѣетъ не только своихъ убѣжденныхъ поборниковъ, но и самыхъ рѣшительныхъ противниковъ. Время отъ времени появляются гордые глашатаи человѣческой мудрости и съ достоинствомъ поучаютъ христіанскій міръ своими заявленіями, что будто они *переросли* христіанскую вѣру и могутъ ясно видѣть крупные недостатки даже въ моральномъ ученіи Христа [1]). Такіе глашатаи въ христіанствѣ и ранѣе часто бывали, и всегда они будутъ, и всегда же, конечно, будутъ находиться люди, для которыхъ вся истина заключается въ томъ, чтобы услаждать себя наивною вѣрой, будто они и въ самомъ дѣлѣ переросли безконечную высоту христіанской вѣры, такъ какъ объ этомъ доподлинно узнали и всему міру повѣдали самые авторитетные ученые. Это явленіе въ свое время было предсказано Христомъ и Его апостолами, и потому въ немъ нѣтъ и не будетъ ничего неожиданнаго,

[1]) *Steudel, Kritik d. Religion S.* 220—226.

какъ не будетъ ничего неожиданнаго даже и въ томъ, что со временемъ повсюду оскудѣетъ христіанская вѣра и со всѣхъ сторонъ раздадутся побѣдные клики торжествующаго невѣрія. Конечно, по самому существу своей вѣры, какъ вѣры въ истину *дѣйствительнаго* спасенія міра, христіанинъ естественно можетъ думать только о торжествѣ своей вѣры, потому что истина непобѣдима, и Божіе дѣло не можетъ быть уничтожено никакими силами ада. Но если Богъ совершилъ дѣло любви своей и предоставилъ людямъ самимъ избрать себѣ вѣчную жизнь или смерть, то видимое противорѣчіе между вѣрой въ дѣйствительность Божія спасенія міра и фактомъ дѣйствительнаго разрушенія людьми этого самаго спасенія на самомъ дѣлѣ нисколько не можетъ смущать совѣсть и мысль христіанъ. Если бы еще не было дано въ откровеніи пророческаго изображенія земной судьбы христіанства, то можно было бы смущаться широкимъ развитіемъ невѣрія и, пожалуй, даже можно было бы сомнѣваться въ истинѣ христіанской вѣры, если ей дѣйствительно суждено постепенно терять ряды своихъ исповѣдниковъ. Но истина пророческихъ указаній относительно развитія невѣрія вполнѣ гарантируетъ собою истину этихъ указаній и относительно вѣчнаго торжества христіанской вѣры въ будущемъ откровеніи Божія царства.

По сообщенію христіанскаго откровенія, даже и въ періодъ богохульнаго царствованія антихриста развращенные люди не будутъ оставлены безъ всякаго вразумленія. Предстоящая катастрофа міровой погибели въ дѣйствительности дастъ о себѣ знать такими перемѣнами физическихъ условій жизни, что при всемъ ослѣпленіи своемъ люди не могутъ однако не узнать въ нихъ очевиднаго наступленія конца міра. Прежде всего неожиданно поразятъ людей *жестокія гнойныя раны*, и раны эти одновременно поразятъ всѣхъ безъ исключенія ратоборцевъ антихриста (Апок. 16, 2). Одновременность, неожиданность и всеобщность этой напасти вполнѣ убѣдительно, конечно, покажутъ людямъ, что въ мірѣ совершается что-то неладное; и физическая природа къ этому вполнѣ доказательно затѣмъ укажетъ людямъ, что въ мірѣ дѣйствительно совершается нѣчто неладное, потому что неожиданно измѣнится видъ и составъ морей, и вода въ нихъ сдѣлается

какъ бы кровью мертвеца, и все одушевленное дѣйствительно умретъ въ нихъ (Апок. 16, 3); а потомъ и въ рѣкахъ и въ источникахъ вода также неожиданно сдѣлается кровавою, и людямъ, по выраженію пророка, дано будетъ *пить кровь* (Апок. 16, 4, 6). Эти грозные признаки наступающей смерти вскорѣ затѣмъ дополнятся такимъ угрожающимъ признакомъ, который ужъ не оставитъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что именно ожидаетъ нашъ міръ: температура воздуха на землѣ неожиданно поднимется до такой высоты, что воздухъ будетъ *жечь людей огнемъ* (Апок. 16, 8), и люди въ мучительныхъ страданіяхъ отъ раскаленнаго воздуха по необходимости должны будутъ почувствовать страшный признакъ наступающаго мірового пожара [1]).

---

[1]) Это пророческое изображеніе будущей судьбы нашего міра въ существенной своей части повторяется и въ научныхъ соображеніяхъ по этому вопросу. Спенсеръ, *Основныя Начала стр. 440—441*, указываетъ на выведенный Гельмгольцемъ термическій эквивалентъ движенія земли въ пространствѣ: „если бы земной шаръ былъ внезапнымъ толчкомъ остановленъ въ своемъ движеніи по орбитѣ, то этимъ толчкомъ было бы произведено количество теплоты, равное тому, какое произошло бы отъ сожженія 14 шаровъ сплошного каменнаго угля, изъ которыхъ каждый равенъ объемомъ земному шару. При самой невыгодной оцѣнкѣ теплоемкости массы земного шара, т. е. предполагая, что вся эта масса имѣетъ такую же теплоемкость, какъ вода, она всетаки нагрѣлась бы отъ этого толчка до 14200 градусовъ Фаренгейта; поэтому вся она совершенно расплавилась бы, и большая часть ея обратилась бы въ паръ. А если бы остановившаяся земля упала на солнце,—какъ это, разумѣется, и было бы,—то отъ толчка ея о солнце развилось бы количество теплоты, въ 400 разъ большее“. По поводу этихъ вычисленій Гельмгольца Спенсеръ дѣлаетъ замѣчаніе: „существуетъ сила, о которой полагаютъ, что ея дѣйствіе должно послѣдокъ привести землю къ паденію на солнце. Эта сила – сопротивленіе эѳирной среды. Сопротивленіе эѳира должно, какъ полагаютъ, замедлять движенія всѣхъ тѣлъ солнечной системы; и нѣкоторые астрономы утверждаютъ, что результаты этого замедленія видны уже и теперь въ относительной близости между орбитами тѣхъ планетъ, которыя извѣстны издавна. А если происходитъ замедленіе, то должно, хотя и въ очень далекомъ будущемъ, настать время, когда постепенное уменьшеніе орбиты земного шара доведетъ его до паденія на солнце; и хотя количество движенія массы, которое превратится тогда въ молекулярное движеніе, будетъ меньше цифры, даваемой вычисленіемъ Гельмгольца, но всетаки будетъ достаточно велико, чтобы привести вещество земного шара въ газообразное состояніе“.

Но, по сообщенію откровенія, даже и очевидная опасность неминуемой погибели тогда не заставитъ людей образумиться. Великій пророкъ, которому дано было созерцать послѣднія картины исторіи міра, видѣлъ все царство антихриста и слышалъ, какъ люди этого царства, сжигаемые раскаленнымъ воздухомъ, *хулили имя Бога, имѣющаго власть надъ сими язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу* (Апок. 16, 9). Очевидно, въ безумномъ увлеченіи своимъ чародѣемъ-царемъ они всю надежду своего спасенія возложатъ только на его сатанинскую силу и великую власть, въ Богѣ же будутъ видѣть только своего личнаго врага, какъ будто Онъ на то лишь одно и способенъ, чтобы поражать людей всякими язвами. Между тѣмъ, антихристъ безсиленъ будетъ остановить стихійный процессъ мірового раззоренія.

Въ то время, какъ раскаленный воздухъ будетъ жечь людей какъ бы *пламенѣющимъ огнемъ* (2 Θессал. 1, 8), солнце померкнетъ (Мѳ. 24, 29), и наступитъ мракъ на землѣ, и среди этого мрака богохульные люди, по изображенію пророка, будутъ кусать отъ боли языки свои и тѣмъ не менѣе всетаки будутъ *хулить Бога небеснаго отъ страданій своихъ и язвъ своихъ,* и не раскаются въ дѣлахъ своихъ (Апок. 16, 10-11). Очевидно, они все еще будутъ надѣяться на могущественную силу антихриста, но питать въ себѣ эту надежду имъ ужъ придется не долго; потому что въ темномъ пространствѣ небесъ предъ ними выступитъ свѣтлый образъ Сына Человѣческаго (Мѳ. 24, 30; срав. Апок. 14, 14), и они узнаютъ тогда истину отвергнутаго ими Христа и сознаютъ все безуміе своей вражды къ Нему, и потому *восплачутся* при этомъ видѣніи *всѣ племена земныя* (Мѳ. 24, 30). Но даже и въ то время, по слову новозавѣтнаго пророка, антихристъ еще попытается удержать людей во власти сатаны и попытается еще сдѣлать ихъ врагами Бога до самаго послѣдняго конца. Ради этого онъ созоветъ всѣхъ царей земли на мнимую войну съ Сыномъ Человѣческимъ и отчасти успѣетъ въ своихъ замыслахъ; потому что даже и въ эти послѣдніе дни существованія міра найдутся слѣпые поклонники его могущества, которые и въ самомъ дѣлѣ соберутся на указанное имъ мѣсто, чтобы воевать съ Богомъ Вседержите-

лемъ (Апок. 16, 13—14, 16). Однако, день этого безумнаго собранія безумныхъ людей будетъ именно великимъ днемъ Бога Вседержителя, когда во всѣхъ концахъ вселенной раздастся голосъ: *совершилось* (Апок. 16, 17), и всѣ люди *увидятъ Сына человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою* (Мѳ. 24, 30). Земля исчезнетъ тогда въ страшномъ пламени всемірнаго пожара, и божественная сила Христа Спасителя мгновенно преобразуетъ хаосъ раззоренныхъ стихій погибшаго міра въ новый славный міръ Божія царства.

Этотъ моментъ откровенія Божія царства будетъ моментомъ откровенія вѣчной жизни людей. Всѣ тѣ люди, при жизни которыхъ совершится погибель міра, разумѣется, должны будутъ погибнуть въ пламени мірового пожара. Но именно въ этотъ моментъ всеобщаго раззоренія матеріальныхъ стихій безсмертному духу человѣческому, какъ собственнику вѣчной человѣческой природы, Христосъ возвратитъ силу творчества жизни, и духъ каждаго человѣка мгновенно образуетъ себѣ новое тѣло примѣнительно къ условіямъ существованія новаго міра. Поэтому всѣ люди, захваченные міровымъ пожаромъ, собственно не умрутъ, а только *измѣнятся*, потому что моментъ внѣшняго уничтоженія ихъ пламенемъ мірового пожара совпадетъ съ творческимъ моментомъ внутренняго преобразованія ими своихъ настоящихъ тѣлъ въ новыя тѣла. Всѣ же люди, которые когда либо жили на землѣ и уснули сномъ смерти, мгновенно возстанутъ отъ этого сна, т. е. души ихъ мгновенно образуютъ себѣ новыя тѣла, и они, стало быть, *воскреснутъ* изъ мертвыхъ (1 Ѳессал. 4, 13–16; 1 Кор. 15, 51–52). Мысль объ измѣненіи живыхъ людей, при образованіи новаго міра, ясно опредѣляется общими законами человѣческихъ отношеній къ міру, и потому, при логической обработкѣ этой мысли, никакихъ недоумѣній не можетъ быть. Мысль же о воскресеніи умершихъ людей нисколько не связана съ наличными законами мірового существованія, и потому, при логической обработкѣ этой мысли съ точки зрѣнія наличныхъ законовъ природы, она всегда вызывала серьезное недоумѣніе: какъ воскреснутъ умершіе и съ какимъ именно тѣломъ они возвратятся къ жизни? Дѣло въ томъ, что

матеріальный организмъ умершаго человѣка разлагается на свои составные элементы, и эти элементы могутъ быть разсѣяны по всему лицу земли. Весьма сомнительно, конечно, чтобы ограниченный духъ человѣка могъ слѣдить за судьбой *каждаго атома* своего бывшаго тѣла, и еще болѣе сомнительно, чтобы въ одно мгновеніе ока онъ могъ собрать всѣ эти атомы со всѣхъ концовъ земли. Въ силу же возможности и основательности этого сомнѣнія, даже въ періодъ апостольской проповѣди христіанства находились нѣкоторые христіане, которые понимали ученіе о воскресеніи въ смыслѣ аллегоріи и совершенно отвергали дѣйствительное возвращеніе къ жизни умершаго человѣка въ сложномъ составѣ его психофизической природы (1 Кор. 15, 12; 2 Тим. 2, 17–18). По поводу этого заблужденія древніе христіанскіе учители, какъ извѣстно, старались усиленно доказывать, что воскресеніе тѣла безусловно необходимо съ точки зрѣнія Божія правосудія; потому что жизнь будущаго вѣка явится только простымъ слѣдствіемъ жизни настоящаго вѣка, а свою настоящую жизнь человѣкъ ведетъ не въ качествѣ безплотнаго духа, а въ качествѣ духа, существующаго въ матеріальныхъ условіяхъ физической природы. Тѣло здѣсь участвуетъ и въ подвигахъ духовной жизни, и въ служеніи человѣка грѣху. Поэтому было бы явно несправедливо, если бы одинъ только духъ наслѣдовалъ вѣчную жизнь, и тѣло не приняло бы никакого участія въ блаженствѣ или страданіяхъ будущей жизни, когда и страдать и блаженствовать человѣкъ будетъ именно за свою настоящую жизнь.

По существу этой аргументаціи вопросъ о будущемъ тѣлѣ воскресенія, очевидно, разрѣшается самъ собою. Та самая необходимость, которая требуетъ воскресенія тѣла, обязательно требуетъ, чтобы воскресшее тѣло было именно тѣмъ самымъ человѣческимъ тѣломъ, съ которымъ человѣкъ жилъ на землѣ и съ которымъ онъ умеръ. Въ такомъ случаѣ, разумѣется, логическая послѣдовательность мысли необходимо должна требовать такого заключенія, что въ составъ воскресшаго тѣла должна будетъ войдти не только матеріальная масса умершаго тѣла, но и вся вообще матеріальная масса, которая входила въ составъ человѣческаго организма за все время его земного существованія;

Центральная библиотека
Моск Учкпрофсожа №1
М Б Б ж.д.

такъ какъ иначе воскресшее тѣло хотя и будетъ тѣмъ же самымъ, съ которымъ человѣкъ *умеръ*, но оно ужъ не будетъ, конечно, тѣмъ же самымъ, съ которымъ онъ дѣйствительно *жилъ* на землѣ. Между тѣмъ человѣкъ вовсе не знаетъ сейчасъ своего бывшаго тѣла: ни гдѣ оно находится, ни что́ оно представляетъ изъ себя, такъ что фактически онъ вполнѣ подтверждаетъ сейчасъ то затрудненіе, которое издавна смущало человѣческій умъ въ мышленіи возможности воскресенія. Если въ самомъ дѣлѣ воскресшее тѣло будетъ именно тѣмъ самымъ, съ которымъ человѣкъ жилъ на землѣ, то какъ же найдетъ и узнаетъ духъ всѣ разсѣянные элементы его? Древняя вѣра выходила изъ этого затрудненія только мыслію о Божіемъ всемогуществѣ. Христіанскіе учители именно указывали, что если мы можемъ мыслить чудо творенія изъ ничего, то тѣмъ болѣе мыслимо для насъ чудо воскресенія изъ мертвыхъ; потому что гдѣ бы ни находились разсѣянные элементы человѣческаго тѣла, они во всякомъ случаѣ существуютъ, и стало быть, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что по мановенію Божіей воли тѣло воскресшаго человѣка составится изъ тѣхъ же самыхъ элементовъ, изъ которыхъ прежде состояло живое тѣло его [1]). Такимъ путемъ серьезное недоумѣніе древней богословской мысли дѣйствительно было устранено, и вопросъ о томъ, какъ воскреснутъ умершіе, былъ положительно рѣшенъ христіанскою вѣрою въ чудо божественнаго всемогущества. Но

[1]) Образцомъ богословско-философскихъ соображеній о чудѣ воскресенія можетъ служить разсужденіе св. Іустина Мученика, *О воскресеніи фрагментъ № 6*: „такъ какъ,—разсуждаетъ философъ,—атомы неразрушимы, то нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, чтобы они снова сошлись и соединились въ томъ же самомъ порядкѣ и положеніи и составили бы тоже самое тѣло, которое прежде состояло изъ нихъ. Подобнымъ образомъ, напримѣръ, если мозаикъ сдѣлаетъ изъ камней образъ животнаго, и эти камни потомъ распадутся, или отъ времени или по собственной волѣ художника, то онъ, имѣя тѣже самые кусочки, можетъ собрать ихъ и, расположивъ ихъ въ надлежащемъ порядкѣ, можетъ снова составить изъ нихъ тоже самое изображеніе животнаго. Неужели же Богъ не можетъ снова соединить отдѣлившіяся другъ отъ друга части тѣла и не можетъ образовать тѣло, тождественное съ тѣломъ, которое Имъ же Самимъ и было ранѣе создано?“

это рѣшеніе, вполнѣ удовлетворявшее собою богословскую мысль древняго времени, не можетъ, конечно, считаться удовлетворительнымъ для современной научной мысли.

Дѣло въ томъ, что, въ силу механическаго круговорота физической жизни, вполнѣ возможно такое явленіе, что тѣлесный составъ умершаго человѣка можетъ войдти по частямъ въ тѣлесный составъ безчисленнаго множества другихъ людей. Тѣло умершаго человѣка, напр., можетъ войдти въ составъ растенія, а растеніе можетъ войдти въ составъ тѣла животнаго, а тѣло животнаго можетъ войдти въ составъ тѣла человѣческаго. Такой круговоротъ матеріи непрерывно совершается отъ начала творенія міра и будетъ совершаться до послѣдняго конца міровой жизни. Поэтому въ полной мѣрѣ возможно, что одни и тѣже элементы матеріи послѣдовательно побываютъ въ тѣлесномъ составѣ многихъ милліоновъ людей, и въ полной мѣрѣ возможно, что въ тѣлесномъ составѣ какого нибудь современнаго человѣка нѣтъ ни единаго атома, который въ теченіе минувшихъ вѣковъ и тысячелѣтій не входилъ бы въ составъ живого тѣла какого нибудь другого человѣка. Слѣдовательно, въ моментъ будущаго воскресенія умершихъ, если только духъ человѣка непремѣнно долженъ будетъ соединиться съ тѣмъ самымъ тѣломъ, съ которымъ онъ жилъ на землѣ, на одни и тѣже элементы тѣлесной организаціи могутъ явиться сотни и тысячи разныхъ претендентовъ, и могутъ даже оказаться такіе люди, тѣлесный организмъ которыхъ весь безъ остатка будетъ разобранъ по частямъ его первоначальными хозяевами. Въ такомъ случаѣ, съ какимъ же тѣломъ возстанутъ изъ гроба эти умершіе собственники чужого имущества? Ясное дѣло, что при такихъ обстоятельствахъ даже и Божіе всемогущество не можетъ пособить человѣку, потому что вѣдь Богъ не можетъ же, конечно, обдѣлить одного человѣка, чтобы составить тѣло другому человѣку. А вслѣдствіе этого, если въ день воскресенія дѣйствительно должны будутъ возвратиться къ жизни всѣ вообще умершіе люди, между тѣмъ какъ одни и тѣже элементы матеріи могутъ оказаться одновременно принадлежащими цѣлому множеству различныхъ людей, то ясное дѣло, что воскресеніе умершаго человѣка, несомнѣнно, можетъ со-

вершиться не только чрезъ возстановленіе его прежняго тѣла, но и чрезъ образованіе его духомъ своего физическаго тѣла совершенно независимо отъ тѣхъ матеріальныхъ элементовъ, которые во время земной жизни человѣка послѣдовательно входили въ составъ его матеріальнаго организма.

При такомъ способѣ воскресенія умершихъ, тѣло воскресшаго человѣка, понятно, можетъ оказаться не тѣмъ же самымъ, съ которымъ человѣкъ жилъ на землѣ. Но это тождество на самомъ дѣлѣ ни съ какой точки зрѣнія не можетъ считаться необходимымъ. По крайней мѣрѣ тѣ богословскія соображенія, которыя обыкновенно приводятся въ доказательство этой необходимости на самомъ дѣлѣ ровно ничего собою не доказываютъ. Въ этомъ случаѣ, обыкновенно, указываютъ на фактъ воскресенія І. Христа, оживившаго то самое тѣло свое, которымъ Онъ умеръ на крестѣ и которое было положено во гробѣ. Но вѣдь этотъ фактъ, опредѣлившій собою необходимость всеобщаго воскресенія умершихъ, всею совокупностію тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ онъ дѣйствительно совершился, доказываетъ собственно не то, что человѣкъ непремѣнно долженъ будетъ воскреснуть изъ мертвыхъ съ тѣмъ именно матеріальнымъ составомъ тѣла, съ которымъ онъ умеръ, а лишь то одно, что для вѣчной жизни будущаго вѣка чѣловѣку требуется не отложеніе матеріальнаго тѣла и не облеченіе въ какое нибудь другое *нематеріальное* тѣло, а непремѣнно новое соединеніе человѣческаго духа именно съ *матеріальнымъ* тѣломъ. Въ томъ, что такое соединеніе дѣйствительно произойдетъ въ мірѣ будущаго вѣка, христіанина безусловно удостовѣряетъ то самое обстоятельство, что Спаситель воскресъ изъ мертвыхъ не съ какимъ нибудь особеннымъ тѣломъ, а именно съ матеріальнымъ тѣломъ; потому что воскресшее тѣло Его было то самое тѣло, съ которымъ Онъ родился и жилъ и добровольно принялъ свои крестныя мученія и смерть. Стало быть, тождество умершаго и воскресшаго тѣла Спасителя даетъ намъ положительное основаніе сказать, что при откровеніи будущей жизни человѣкъ непремѣнно будетъ имѣть матеріальное тѣло, и что, поэтому, *для него нѣтъ и не можетъ быть никакой необходимости явиться въ день воскресенія не съ тѣмъ же самымъ*

тѣломъ, съ которымъ онъ жилъ во время своего земного существованія. Т. е., другими словами: если ужъ въ день воскресенія человѣкъ непремѣнно будетъ имѣть матеріальное тѣло, то *всего естественнѣе* для него имѣть именно свое прежнее тѣло, и потому всякій человѣкъ, тѣло котораго *уподобилось тѣлу Спасителя*, т. е., не подверглось тлѣнію, или по крайней мѣрѣ не поступило въ круговоротъ міровой жизни и не сдѣлалось временною собственностію многихъ другихъ людей, *навѣрное воскреснетъ съ своимъ прежнимъ тѣломъ;* но только онъ воскреснетъ съ этимъ тѣломъ не въ силу того, что будто бы иначе онъ ужъ совсѣмъ и не можетъ воскреснуть, а лишь въ силу того одного, что у него будетъ возможность имѣть свое прежнее тѣло, и онъ не будетъ имѣть никакихъ основаній къ тому, чтобы замѣнить матеріальный составъ своего прежняго тѣла *такимъ же* другимъ составомъ.

Слѣдовательно, фактомъ воскресенія І. Христа опредѣляется только необходимость воскресенія умершихъ людей, но не опредѣляется *необходимое* тождество воскресшаго тѣла съ умершимъ тѣломъ. Необходимость этого тождества нисколько не опредѣляется и тѣми моральными соображеніями, на которыя по преимуществу указывали древніе богословы, какъ на обязательно требующія воскресенія того самаго тѣла, съ которымъ человѣкъ жилъ на землѣ Они указывали на вѣчныя слѣдствія временной жизни и дѣйствительностію этихъ слѣдствій надѣялись доказать, что въ отношеніи тѣла они были бы совершенно несправедливы, если бы именно тѣло воскресшаго человѣка было не тоже самое, въ которомъ человѣкъ дѣйствительно служилъ на землѣ развитію добра или зла. Но опасеніе несправедливости въ данномъ случаѣ было совершенно напрасно. Вѣдь тѣло само по себѣ не можетъ дѣлать ни добра, ни зла, и не можетъ оно само по себѣ ни страдать, ни блаженствовать. Ощущеніе различныхъ дѣятельностей и состояній тѣла, какъ состояній боли или удовольствія, принадлежитъ сознающему духу человѣка, и произвольный выборъ тѣлесныхъ состояній, какъ мотивовъ и цѣлей практической дѣятельности человѣка, всецѣло принадлежитъ свободно-разумной личности его. Поэтому, имѣя въ виду справедливое соотношеніе временной жизни и вѣч-

ныхъ результатовъ ея, нужно спрашивать, очевидно, не о томъ, въ какомъ *тѣлѣ* воскреснетъ человѣкъ,—въ томъ ли самомъ, въ которомъ онъ жилъ на землѣ, или въ другомъ, а о томъ, какой именно *человѣкъ* наслѣдуетъ вѣчные результаты наличной жизни,—тотъ ли самый, который, *живя въ тѣлѣ, дѣлалъ доброе или худое* (2 Кор. 5, 10), или другой? Если бы воскресшій человѣкъ былъ не тѣмъ, который жилъ на землѣ, то это дѣйствительно было бы разрушеніемъ всего дѣла спасенія, потому что въ такомъ случаѣ воскресеніе было бы не спасеніемъ погибшаго человѣка, а созданіемъ новаго. Если же воскресеніе будетъ не созданіемъ новыхъ людей, а возвращеніемъ къ жизни именно тѣхъ самыхъ людей, которые жили на землѣ и умерли, то вопросъ о тождествѣ воскресшаго тѣла и умершаго ни съ богословской, ни съ нравственно-юридической, ни съ научно-психологической точекъ зрѣнія, очевидно, не имѣетъ рѣшительно никакого значенія.

На самомъ дѣлѣ тождество человѣка создается исключительно только единствомъ его личности. Въ тѣлесномъ составѣ своемъ, пока онъ живетъ, онъ ни единой секунды не остается неизмѣннымъ, потому что физическая жизнь его совершается только путемъ физіологическаго обмѣна веществъ, и вслѣдствіе этого за время земной жизни своей человѣкъ на самомъ дѣлѣ можетъ смѣнить нѣсколько тѣлесныхъ организмовъ. Можетъ ли онъ жалѣть о томъ, что матеріальные элементы, которые несомнѣнно входили въ составъ его организма, вышли изъ этого состава, а напротивъ элементы, которые не были его тѣломъ, вошли въ составъ его тѣла? и можетъ ли онъ требовать, чтобы всѣ тѣ элементы, которые когда либо входили въ составъ его тѣлеснаго организма, обязательно были возвращены ему, потому что иначе онъ ужъ будетъ не тѣмъ самымъ человѣкомъ, который жилъ и грѣшилъ, или дѣлалъ добро? Ничего этого, понятно, не можетъ быть; потому что, при всѣхъ измѣненіяхъ своего тѣла, самъ человѣкъ всегда остается однимъ и тѣмъ же, и то тѣло, съ которымъ онъ уходитъ въ могилу, въ дѣйствительности является ничуть не менѣе его собственнымъ тѣломъ, чѣмъ то тѣло, которое онъ получилъ въ день своего рожденія отъ матери своей, хотя тѣло смерти, если только человѣкъ

переживетъ періодъ своего младенчества, будетъ вовсе не тоже самое тѣло, съ которымъ онъ родился на свѣтъ. И потому, если бы въ день воскресенія, по голосу всемогущаго Сына Божія, онъ получилъ возможность и силу образовать себѣ новое тѣло, то это новое тѣло его было бы ничутъ не меньше его собственнымъ тѣломъ, чѣмъ то тѣло, съ которымъ онъ умеръ, хотя бы на самомъ дѣлѣ оно и было не тѣмъ самымъ тѣломъ, съ которымъ онъ умеръ.

Конечно, въ силу вѣковой привычки мысли къ представленію обязательнаго тождества между умершимъ и воскресшимъ тѣломъ по ихъ матеріальному составу, можетъ найдтись не мало людей, для которыхъ очень трудно будетъ перейдти къ нашему представленію о воскресеніи. Но во всякомъ случаѣ наше представленіе въ полной мѣрѣ согласуется съ новозавѣтнымъ ученіемъ о воскресеніи, какъ оно въ полной мѣрѣ согласуется и съ научнымъ познаніемъ о сущности человѣка и о сущности процесса человѣческой жизни. На вопросъ о томъ, *какъ воскреснутъ мертвые и въ какомъ тѣлѣ пріидутъ?* апостолъ даетъ совершенно ясный отвѣтъ: *безразсудный! то, что ты сѣешь, не оживетъ, если не умретъ, и когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно... Такъ и при воскресеніи мертвыхъ* (1 Кор. 15, 35–37, 42). Изъ этого отвѣта вполнѣ очевидно, что богочеловѣческою силою І. Христа смерть является отложеніемъ временной жизни для полученія вѣчной жизни, и что состояніе этого отложенія въ отношеніи къ будущему состоянію человѣка въ день воскресенія наглядно выражается отношеніемъ посѣяннаго зерна къ выходящему изъ него растенію. О смыслѣ и значеніи этого нагляднаго выраженія, разумѣется, не можетъ быть никакого спора, потому что если бы оно не точно выражало собою апостольскую мысль, то апостолъ никогда бы, конечно, и не указалъ на него. А потому событіе будущаго воскресенія людей мы, очевидно, можемъ и должны представлять себѣ именно въ духѣ и смыслѣ даннаго апостоломъ представленія о немъ. Представленіе же апостола ясно говоритъ не о томъ, что будто человѣческія души въ день воскресенія моментально *вселятся* въ свои *прежнія* тѣла, мгновенно созданныя для нихъ всемогущею силою

Бога, а о томъ, что по данной имъ силѣ отъ Бога онѣ мгновенно *разовьютъ* свою собственную творческую дѣятельность и *сами образуютъ* себѣ свои будущія тѣла; такъ что воскресеніе, стало быть, произойдетъ путемъ мгновеннаго повторенія того же самаго творческаго процесса жизни, которымъ образуются живыя тѣла людей и въ настоящій періодъ ихъ земного существованія. Вѣдь растеніе въ самомъ дѣлѣ создается не внѣшнею силою природы помимо зерна, а развивается извнутри умершаго зерна творческою силою сѣменнаго зародыша. Слѣдовательно, если такъ именно, по апостолу, будетъ и при воскресеніи умершихъ, то вполнѣ очевидно, что погребеніе умершаго человѣка дѣйствительно является не положеніемъ въ землю *будущаго тѣла* его, а лишь временнымъ упокоеніемъ *голаго зерна* будущей жизни въ задержанной дѣятельности творческаго духа. Когда наступитъ часъ, назначенный Богомъ, творческія силы будутъ возвращены умершимъ людямъ, и они изъ элементовъ ли своихъ *прежнихъ* тѣлъ, или изъ другихъ элементовъ образуютъ себѣ *новыя* матеріальныя тѣла, какъ необходимыя орудія живыхъ отношеній ихъ къ новому міру.

Когда придетъ этотъ часъ всеобщаго воскресенія? Объ этомъ никому не извѣстно. По слову Спасителя, этотъ часъ будетъ опредѣленъ личною волею Бога Отца, и потому онъ извѣстенъ только Его *личному* вѣдѣнію (Мѳ, 24,36, срав. Мр. 13, 32). Но совершитъ воскресеніе и преобразуетъ нашъ міръ, по волѣ Бога Отца, Творецъ и Спаситель міра—Богочеловѣкъ Христосъ. Поэтому день воскресенія въ новозавѣтномъ откровеніи, обыкновенно, называется днемъ Господнимъ, днемъ Христовымъ, днемъ Сына Человѣческаго (Лк. 17, 22—26, 1 Кор. 1, 8, Филип. 1, 6, 10; 1 Ѳессал. 5, 2). Въ этотъ именно день откроется вѣчная сила и слава Его,—сила въ томъ, что Онъ сотворитъ все новое, и слава въ томъ, что все живое увидитъ и признаетъ тогда, что Онъ—воистину Господь, и потому преклонится предъ Нимъ всякое колѣно небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ (Филип. 2, 10-11). Но такъ какъ со времени перваго преступленія не все Его твореніе одинаково служило и служитъ Ему, и даже не все Его твореніе одинаково относилось и относится къ Нему, то день откровенія держав-

ной силы Его естественно будетъ днемъ суда Его надъ всѣмъ міромъ духовъ и людей. До времени наступленія этого дня зло еще будетъ царствовать въ мірѣ, и хотя всѣ вѣрные исповѣдники Христовой истины, повторяя извѣстныя слова молитвы Господней, всегда просили и будутъ просить Бога о томъ, чтобы наступило въ мірѣ царство Его, однако оно еще не можетъ наступить, пока не уничтожится настоящій міръ грѣха и не явится новое небо и новая земля [1]). Поэтому люди, спасенные Христомъ, по выраженію апостола, пока еще *спасены въ надеждѣ* (Рим. 8, 24), т. е. они могутъ пока только вѣрить въ свое спасеніе, а не видѣть его (2 Кор. 5, 7), и въ этомъ положеніи они должны будутъ находиться до времени второго пришествія Христа [2]). Какъ только исчезнетъ наличный міръ грѣха, и всѣ умершіе люди наконецъ возстанутъ нетлѣнными на новой землѣ, всѣ они въ тоже мгновеніе увидятъ сходящаго на землю Спасителя, окруженнаго сонмомъ *всѣхъ* своихъ ангеловъ (Матѳ. 25, 31). Это именно схожденіе Спасителя и будетъ фактическимъ оправданіемъ вѣры и исполненіемъ надежды христіанъ, и потому всѣ тѣ люди, которые дѣйствительно вѣровали во Христа и, въ надеждѣ на вѣчную жизнь, старались идти по слѣдамъ Его, естественно будутъ обрадованы славнымъ явленіемъ своего Избавителя и естественно устремятся навстрѣчу къ Нему. Тогда ихъ новыя удобоподвижныя тѣла дадутъ имъ возможность подняться на воздухъ и стоять на облакахъ, и они

---

[1]) Имѣя въ виду сущность христіанскаго спасенія, какъ богочеловѣческаго процесса всеобщей исторіи міра, еще Тертулліанъ совершенно правильно указывалъ (De anima cap. 56) на логическую необходимость признавать, что nulli patet coelum, terra adhuc salva, что только cum transactione mundi reserabuntur regna coelorum.

[2]) Іоан. 6, 40, Мѳ. 19, 27—29, 1 Петр. 1, 3—5, Кол. 3, 3—4, 1 Ѳессал. 3, 12—13. Вполнѣ ясное и опредѣленное ученіе І. Христа и апостоловъ Его о совершеніи спасенія именно *въ послѣдній день*, т. е., въ день откровенія славы Христовой, всегда исповѣдовалось христіанскою церковію, какъ непреложное слово истины, и это исповѣданіе считалось нѣкоторыми древними богословами даже за отличительный признакъ истиннаго христіанина. Такъ напр. св. Іустинъ Мученикъ, Dialog cap. 80, говоритъ: *οἱ λέγουσιν, ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς χριστιανούς*, т. е. тѣхъ, которые говорятъ, что будто тотчасъ по смерти души берутся на небо, вы за христіанъ не считайте.

встрѣтятъ своего Господа въ пространствѣ небесъ на пути Его славнаго шествія и съ этого момента навсегда ужъ останутся съ Нимъ (1 Θессал. 4, 16–17). Господь приметъ ихъ съ привѣтомъ благословенія и присоединитъ ихъ къ своему царству, дотолѣ состоявшему только изъ сонма святыхъ Его ангеловъ (Мѳ. 25, 34), такъ что съ этого момента ангельскій соборъ и человѣческій ликъ соединятся вмѣстѣ подъ великою державою всесильнаго Царя, и вмѣстѣ они будутъ торжествовать въ Его царствѣ вѣчную побѣду добра надъ зломъ.

Подробныхъ свѣдѣній о будущемъ торжествѣ святыхъ новозавѣтное откровеніе намъ не сообщаетъ, потому что въ отношеніи духовнаго торжества, разумѣется, нѣтъ и не можетъ быть какой нибудь однообразной формы выраженія. Каждый человѣкъ, въ мѣру своего личнаго духовнаго развитія, будетъ и мыслить, и чувствовать, и дѣйствовать, взирая открытымъ лицомъ на славу Господню и самъ, по слову апостола, преобразуясь въ тотъ же образъ отъ славы въ славу (2 Кор. 3, 17-18, срав. 1 Іоан. 3, 2); потому что духовная жизнь заключается не въ механическомъ повтореніи однихъ и тѣхъ же явленій жизни, а въ свободномъ развитіи творческихъ силъ разумнаго человѣческаго духа, и потому будущая вѣчная жизнь Божіихъ святыхъ несомнѣнно можетъ заключаться лишь въ вѣчномъ свободномъ творчествѣ и въ неустанномъ достиженіи человѣкомъ все новыхъ и новыхъ ступеней духовнаго совершенства. Поэтому, въ день откровенія вѣчной жизни будущаго міра, общими пока могутъ быть лишь внѣшнія условія будущей жизни, а также и благодарное чувство довольства этими условіями. Тамъ именно отнимется всякая сила у зла и уничтожится всякое обольщеніе грѣха, потому что въ день воскресенія люди освободятся наконецъ отъ своего подчиненнаго отношенія къ міру и явятся такими, какими назначила имъ сдѣлаться Божія воля въ день созданія ихъ прародителей. По сообщенію откровенія, новыя матеріальныя тѣла ихъ одухотворятся и сдѣлаются безсмертными (1 Кор. 15, 44 46,54), такъ что люди потомъ *умрети уже не могутъ* (Лк. 20, 36), и имъ не нужно будетъ заботиться о поддержаніи своей жизни, и даже самая потребность питанія тогда упразднится (1 Кор. 6, 13). Въ

силу же этого одухотворенія тѣлъ, никакихъ физическихъ страданій тогда, очевидно, не будетъ существовать. Люди *не будутъ уже ни алкать, ни жаждать, и не будетъ палить ихъ солнце и никакой зной* (Апок. 7, 16), и стало быть—тогда уже нельзя будетъ господствовать надъ ними, устрашая и поражая ихъ муками голода или жажды, или вообще какими бы то ни было физическими пытками. Поэтому, тогда отретъ Богъ всякую слезу человѣка, и не будетъ въ Его царствѣ ни плача, ни вопля, ни болѣзни (Апок. 21, 4), и не войдетъ въ Его царство никакой соблазнъ грѣха (Мѳ. 13, 41). По той же самой причинѣ, по которой въ мірѣ воскресенія невозможно будетъ подавить человѣка страхомъ физическихъ мученій, невозможно будетъ и обольстить его представленіемъ какого нибудь физическаго удовольствія; потому что одухотворенное тѣло его не въ состояніи будетъ возбуждать плотскихъ страстей, какъ не въ состояніи оно будетъ и удовлетворять такимъ страстямъ. Въ виду этого всѣ матеріальныя цѣнности тамъ неизбѣжно должны будутъ потерять свое значеніе и естественно перестанутъ служить предметомъ человѣческихъ желаній. Люди не будутъ тогда ни покупать, ни продавать, такъ какъ все, что̀ можно было бы купить или продать, тамъ окажется никому и ни на что̀ непригоднымъ. Богачъ увидитъ тамъ, что съ золотомъ ему нечего дѣлать, и бѣдный признаетъ тогда, что онъ совершенно напрасно ранѣе завидовалъ бывшему богачу, и у бывшаго вора тогда исчезнетъ всякое желаніе заниматься кражами никому не нужныхъ сокровищъ. Значитъ, тогда исчезнутъ всѣ вообще ненормальныя явленія жизни, которыя неизбѣжно возникаютъ теперь на почвѣ матеріальныхъ интересовъ физическаго довольства.

Вмѣстѣ съ недугами физической жизни въ мірѣ воскресенія исчезнутъ наконецъ и всѣ нравственные недуги людей. Тамъ отнимется возможность сомнѣній и недоумѣній и навсегда исчезнетъ всякое беззаконіе гордаго своеволія. Теперь человѣкъ *разумѣетъ отчасти,* и если можетъ созерцать въ мысли будущее, то лишь *гадательно, какъ бы сквозь тусклое стекло* (1 Кор. 13, 9, 12). Поэтому, даже при искреннемъ желаніи своемъ вѣрить въ истину христіанскаго откровенія, онъ всетаки можетъ колебаться въ

вѣрѣ, потому что онъ можетъ встрѣчать непреодолимыя затрудненія въ разсудочномъ мышленіи ея таинственныхъ догматовъ. Тогда же прекратится нужда въ сомнительныхъ гаданіяхъ человѣческой мысли, потому что всѣ предметы христіанской вѣры тогда окажутся фактами существующей дѣйствительности, и человѣкъ увидитъ истину мыслимаго и ожидаемаго такъ же ясно и неотразимо, какъ онъ можетъ видѣть теперь только наличную дѣйствительность представляемыхъ вещей. Такое непосредственное отношеніе къ новой дѣйствительности естественно отниметъ у человѣка всякую возможность сказать, что будто ея нѣтъ совсѣмъ, и потому, если онъ можетъ теперь спокойно жить своими отношеніями къ міру, совершенно забывая о Богѣ, или даже сомнѣваясь въ Его бытіи, или даже совсѣмъ отвергая Его бытіе, то въ Божіей дѣйствительности новаго міра онъ ужъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ забыть о Богѣ; потому что всѣ его жизненныя отношенія тамъ естественно будутъ опредѣляться однимъ неотразимымъ фактомъ, именно—чувственнымъ видѣніемъ божественной славы І. Христа, и одною неотразимою мыслію, именно—сознаніемъ невозможности такого положенія, чтобы эта слава была невидима для него. Поэтому, самый дерзкій хулитель Бога, когда, вопреки своей волѣ, онъ встанетъ изъ гроба и очутится предъ лицемъ Христа и, при всемъ желаніи своемъ, не найдетъ рѣшительно никакой возможности куда нибудь скрыться отъ лица Его, падетъ ницъ предъ Нимъ и исповѣдуетъ тогда все невѣжество и безчинство своей мысли и воли. Поэтому даже и самъ діаволъ тогда ясно увидитъ, что всѣ гордые замыслы его окончательно разрушены, и что никого ужъ онъ болѣе не можетъ смутить или обольстить, и никому ужъ онъ болѣе не можетъ показаться сильнымъ вождемъ и царемъ; потому что въ день, когда, Спаситель *придетъ прославиться во святыхъ своихъ и явиться дивнымъ во всѣхъ вѣровавшихъ* (2 Θессал. 1. 10), даже изначальные соратники діавола ясно увидятъ, что діаволъ—лжецъ, а Богъ истиненъ, что на самомъ дѣлѣ все отъ Бога и Богу принадлежитъ, а у діавола не было и нѣтъ ничего, и онъ—только жалкій отщепенецъ отъ Божія царства. Вслѣдствіе этой неизбѣжной потери своей силы и власти, даже самъ діа-

волъ тогда вынужденъ будетъ наконецъ склониться предъ очевиднымъ фактомъ, что онъ совершенно напрасно боролся съ Богомъ, такъ какъ никакой возможности продолжать эту безумную борьбу для него ужъ болѣе не будетъ; и потому въ день своего великаго позора онъ по необходимости долженъ будетъ признать себя на вѣки побѣжденнымъ и по необходимости же долженъ будетъ покориться наконецъ дѣйствительному Владыкѣ всего сущаго (1 Кор. 15, 24—25, Евр. 10, 12—13).

Такимъ образомъ, съ откровеніемъ новаго міра, зло будетъ рѣшительно побѣждено и совершенно уничтожено, потому что зло заключается въ разрушеніи Божіей мысли о бытіи, а это разрушеніе въ будущемъ мірѣ воскресенія окажется совершенно невозможнымъ. Тамъ ужъ невозможно будетъ невольное разрушеніе божественнаго міропорядка по невѣдѣнію истины, потому что истина тогда явно откроется въ наглядномъ созерцаніи мірового бытія, какъ Божія созданія и Божія царства. И тамъ невозможно будетъ намѣренное отрицаніе Божіей воли по чувству ненависти къ Богу, потому что явленіе Христовой силы и славы вполнѣ изобличитъ безуміе этого чувства и съ полной очевидностію докажетъ явное безуміе безнадежной борьбы съ Богомъ; такъ какъ, вопреки всѣмъ усиліямъ вражеской злобы, всемогущій Богъ всетаки осуществитъ свою вѣчную мысль о бытіи и дѣйствительно воцарится въ мірѣ, а враги Его, съ потерею настоящаго міра преступленія, не въ состояніи будутъ даже укрыться куда нибудь отъ позора своего пораженія и должны будутъ оставаться лицемъ къ лицу предъ Богомъ въ день явленія Его царственной силы и славы. Слѣдовательно, условія будущей жизни несомнѣнно окажутся совершенно отличными отъ условій настоящей жизни. Если въ настоящее время нравственное добро отстаиваетъ свое существованіе лишь путемъ страданій своихъ поборниковъ, то въ будущемъ мірѣ оно, напротивъ, сдѣлается единственной силой, способной вызывать свѣтлую радость жизни. При живомъ общеніи съ Богомъ Спасителемъ, люди постоянно будутъ имѣть предъ своими глазами истинную полноту божественнаго совершенства, и потому они естественно будутъ жить свободнымъ стремленіемъ къ отображенію въ себѣ этой

полноты, такъ какъ выше этой цѣли жизни нѣтъ и не можетъ быть никакой другой цѣли, а условія достиженія этой цѣли тогда естественно опредѣлятся изъ самыхъ условій жизни. Спаситель тогда явится *видимымъ* Главою своей церкви; Онъ всегда будетъ жить съ людьми и всегда будетъ принимать непосредственное участіе въ ихъ жизни,—будетъ просвѣщать ихъ умъ, и укрѣплять ихъ лучами любви своей, и вводить ихъ въ живое общеніе съ Богомъ—Отцемъ своимъ. Тогда, объединенная благодарнымъ чувствомъ благоговѣйной любви къ Богу и Спасителю, вся торжествующая церковь Христова дѣйствительно представитъ изъ себя какъ бы одно живое тѣло одной божественной Главы; потому что, при полномъ сохраненіи всѣхъ индивидуальныхъ особенностей каждаго члена церкви, всѣ они создадутъ, однако, такой гармоничный міръ духовныхъ силъ и нравственныхъ стремленій, который явится полнымъ и совершеннымъ откровеніемъ бытія и жизни Бога, такъ что Богъ тогда будетъ, по выраженію апостола, все и во всемъ (1 Кор. 15, 28, срав Колос. 3, 11, Ефес. 1, 16—23).

Но жизнь будущаго вѣка, какъ свободное созданіе Бога Спасителя, явится завершеніемъ Его спасительнаго дѣла въ мірѣ. А между тѣмъ люди не всѣ исповѣдуютъ Христа, да и тѣ, которые исповѣдуютъ Его, не всѣ живутъ надеждою на славное пришествіе Его. Поэтому, что же тогда будетъ со всѣмъ этимъ міромъ грѣшнаго человѣчества? Само собою разумѣется, что грѣшные люди не устремятся навстрѣчу Христу, потому что они не посмѣютъ этого сдѣлать. Когда они увидятъ Его, идущаго на землю, то въ ихъ сознаніи мгновенно освѣтится вся ихъ прежняя жизнь, и они вспомнятъ всѣ дѣла свои и всѣ помышленія свои (1 Кор. 4, 5, срав. Рим. 2, 16), и на этомъ основаніи увидятъ въ Спасителѣ только верховнаго Судію своего. Тогда, въ ясномъ сознаніи своей грѣховности, даже люди, искренно почитавшіе Христа своимъ Господомъ, не посмѣютъ присоединиться къ торжествующему обществу тѣхъ людей, которые умерли еще до перваго явленія въ мірѣ Христа, но жили глубокою вѣрою въ будущее явленіе Его, и тѣмъ болѣе не посмѣютъ они присоединиться къ торжествующему обществу тѣхъ христіанъ,

которые жили въ мірѣ подвигомъ мученической жизни за Христа и потому ожидали Его второго пришествія, какъ желаннаго дня своего спасенія. Тѣмъ не менѣе Христосъ всетаки сойдетъ на землю, и всѣ люди по необходимости должны будутъ оказаться предъ лицомъ Его (Мѳ. 25, 32. Рим. 14, 10). Тогда, по ученію христіанскаго откровенія, совершится наконецъ праведный судъ Божій и опредѣлится вѣчная судьба всякаго грѣшника.

Собственно говоря, самое пришествіе І. Христа будетъ Божіимъ судомъ и осужденіемъ всякаго грѣшника, потому что фактомъ этого пришествія будетъ ясно показано всѣмъ и каждому, что міръ есть Божій міръ, и что все существующее въ мірѣ есть Божіе твореніе, и что все разумное въ существующемъ можетъ жить и развиваться лишь въ направленіи свободнаго познанія и отображенія Бога, какъ полноты вѣчной жизни и безконечнаго совершенства. Въ виду этого, всѣ грѣшные люди, какъ и всѣ падшіе духи, уклонившіеся отъ истинной жизни и даже враждовавшіе съ ней, съ откровеніемъ въ мірѣ Божія царства сами увидятъ, что они находятся внѣ его, и сами же увидятъ, что создавать жизнь, несообразную съ Божіимъ царствомъ, какъ въ силу особыхъ условій будущей жизни, такъ и особенно въ силу чувственнаго присутствія въ мірѣ самого Бога и Творца всего міра, никакой возможности не будетъ. А между тѣмъ они всетаки должны будутъ существовать, и сами они вполнѣ ясно увидятъ, что какъ не въ ихъ власти было придти въ бытіе, такъ не въ ихъ же власти будетъ и прекратить свою жизнь. Слѣдовательно, они должны будутъ существовать такою жизнію, сравнительно съ которою смерть была бы только желаннымъ благодѣяніемъ для нихъ. И въ этомъ положеніи Христосъ могъ бы, конечно, оставить ихъ, такъ какъ вѣдь они сами признаютъ себя недостойными Божія царства, и сами же они осудятъ себя на вѣчную скорбь и тѣсноту жить мучительнымъ желаніемъ невозможной смерти. Но христіанское откровеніе положительно говоритъ, что, не смотря на правдивый судъ человѣческой совѣсти, Христосъ всетаки и Самъ еще непремѣнно будетъ судить весь міръ ангеловъ и людей, *потому что Онъ—не только Верховный Творецъ всего міра, но и дѣйствительный Спаситель его.* Объ этомъ

прежде всего говоритъ Самъ Христосъ въ своей рѣчи о воскресеніи умершихъ: „какъ Отецъ,—говоритъ Онъ,—воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ: ибо Отецъ и не судитъ никого, *но весь судъ отдалъ Сыну, потому что Онъ есть Сынъ человѣческій* (Іоан. 5, 21–22, 27, срав Дѣян. 10, 42). Это основаніе, въ силу котораго Богъ Отецъ передалъ свою верховную власть суда надъ міромъ своему божественному Сыну, вполнѣ ясно показываетъ, что послѣдній Божій судъ надъ міромъ будетъ не просто лишь судомъ абсолютной божественной правды, но и праведнымъ судомъ великой божественной любви,—той именно самоотверженной любви, которая сдѣлала Сына Божія истиннымъ Сыномъ человѣческимъ. Предъ судомъ Божіей правды всякій грѣшникъ, конечно, есть только существо, недостойное Бога, и потому, если бы судить всѣхъ грѣшниковъ судомъ неумолимаго правосудія, то слѣдовало бы не только отвергнуть ихъ отъ лица Божія, но и нарочито предать ихъ особеннымъ казнямъ, такъ какъ законъ правды обязательно требуетъ соотвѣтственной кары за грѣхъ. Въ дѣйствительности, однако, самое посольство въ міръ единороднаго Сына Божія и все Его спасительное дѣло въ мірѣ вполнѣ убѣдительно доказываютъ, что у нелицепріятнаго Бога милость выше суда, и что въ мірѣ не можетъ найдтись такого великаго грѣшника, который не могъ бы надѣяться на безмѣрное милосердіе Христа.

Во время своего земного служенія дѣлу спасенія міра Спаситель заявилъ однажды іудейскимъ ревнителямъ правды законной, что Онъ *имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи* (Мѳ. 9, 6), и въ подтвержденіе этой власти своей Онъ дѣйствительно нерѣдко прощалъ людей,—прощалъ и такихъ людей, которые пользовались только дурной репутаціей за свою низкую жизнь, прощалъ и такихъ людей, которые несомнѣнно подлежали суровому суду закона, и наконецъ даже такихъ людей, которые прямо несли на себѣ жестокую кару закона. Женщина, взятая въ любодѣяніи, какъ объ этомъ совершенно вѣрно заявляли іудейскіе законники, подлежала смерти чрезъ побіеніе камнями, и тѣмъ не менѣе Спаситель сказалъ этой женщинѣ: *Я не осуждаю тебя, иди и впредь не грѣши* (Іоан.

8, 11). Благоразумный разбойникъ и самъ вполнѣ признавалъ, что, осужденный на страшную смерть, онъ принялъ только достойное по дѣламъ своимъ, и однако же Спаситель сказалъ этому разбойнику: *нынѣ же будеши со Мною въ раю* (Лук. 23, 43). Правда, это было *на землѣ*, когда женщина-грѣшница могла еще исправиться и сдѣлаться совсѣмъ другимъ человѣкомъ, и когда разбойникъ, исповѣдавшій уничиженнаго Христа Господомъ и Царемъ своимъ, дѣйствительно оканчивалъ свою земную жизнь совсѣмъ не тѣмъ человѣкомъ, который совершалъ свои злодѣянія. Но мы знаемъ, что свою великую проповѣдь примиренія и прощенія Спаситель не ограничилъ земнымъ міромъ однихъ только живыхъ людей. Умершій плотію, но живой духомъ, Онъ возвѣстилъ евангеліе спасенія и міру умершихъ людей, и при томъ возвѣстилъ это евангеліе не одному только міру умершихъ праведниковъ, но и всѣмъ людямъ, *нѣкогда непокорнымъ ожидавшему ихъ Божію долготерпѣнію во дни Ноя, во время строенія ковчега* (1 Петр. 3, 20), т. е. тѣмъ самымъ людямъ, которые совершенно угасили въ себѣ образъ Божій (Быт. 6, 3, 5, 12) и не пожелали раскаяться въ позорѣ своихъ преступленій даже во время грознаго предостереженія, даннаго имъ построеніемъ Ноева ковчега. И мы знаемъ изъ сообщенія апостола, что Спаситель возвѣстилъ этимъ людямъ евангеліе своего божественнаго дѣла не затѣмъ, чтобы повергнуть ихъ въ ужасъ при мысли о неизбѣжномъ возвращеніи къ жизни на вѣчную муку, а затѣмъ, *чтобы они, подвергшись суду по человѣку плотію, жили по Богу духомъ* (1 Петр. 4, 6), т. е., затѣмъ, чтобы окончивъ въ волнахъ потопа свою плотскую преступную жизнь, они могли бы однако возвратиться къ жизни другими людьми, именно—людьми, способными къ духовной жизни въ Божіемъ царствѣ.

О результатахъ евангельской проповѣди Спасителя въ загробномъ мірѣ человѣческихъ душъ мы не имѣемъ положительныхъ свѣдѣній, потому что откровеніе объ этомъ ничего не говоритъ. Но, имѣя въ виду самый фактъ евангельской проповѣди и спасительную цѣль ея, мы все равно не можемъ сомнѣваться въ истинѣ такого положенія, что если бы всѣ души всѣхъ умершихъ людей отвѣтили бы на голосъ Спасителя чувствомъ искренняго раскаянія и

всѣ бы единодушно сказали Ему: помяни насъ, Господи, когда придешь въ свое царство, то всѣ они тогда и услышали бы въ отвѣтъ божественное обѣтованіе Христа: вы будете со Мною въ раю. И потому въ день воскресенія всѣ загробные слушатели І. Христа, во главѣ съ Адамомъ —своимъ родоначальникомъ, съ понятною радостію устремились бы навстрѣчу сходящему на землю Спасителю, такъ какъ этотъ день въ такомъ случаѣ, очевидно, былъ бы для нихъ днемъ исполненія Христова обѣтованія,—днемъ несомнѣннаго спасенія ихъ. Значитъ, при условіи всеобщаго обращенія ко Христу, для всего человѣческаго рода, жившаго до времени Христова воскресенія изъ мертвыхъ, спасеніе несомнѣнно возможно, хотя до этого времени всѣ люди несомнѣнно умирали во грѣхахъ своихъ, и въ исторіи до-христіанскаго человѣчества былъ даже такой исключительный періодъ жизни, когда *весь родъ человѣческій*, за исключеніемъ восьми человѣкъ, *состоялъ изъ однихъ только нераскаянныхъ грѣшниковъ*. Съ явленіемъ на землю Спасителя міра условія *возможности* спасенія, конечно, существенно измѣнились, потому что людямъ возсіялъ во Христѣ свѣтъ истины и жизни, и на помощь имъ вступила и остается въ мірѣ божественная сила Спасителя Христа; но внѣшнія условія *дѣйствительнаго совершенія спасенія* остались всетаки неизмѣнными и послѣ Христа, и потому, при наличности истиннаго свѣта въ мірѣ, множество людей на самомъ дѣлѣ всетаки остается во тьмѣ и, при наличности божественной помощи къ праведной жизни, люди всетаки могутъ падать въ своей борьбѣ со зломъ и на самомъ дѣлѣ никогда не могутъ освободиться отъ грѣха. Существуетъ ли для нихъ возможность спасенія, если они оканчиваютъ свою настоящую жизнь въ сущности такими же грѣшными людьми, какими и раньше всегда уходили въ могилу люди дохристіанскаго міра? И по логикѣ аналогіи, и по собственному слову Христа Спасителя несомнѣнно существуетъ. Не могутъ же, въ самомъ дѣлѣ, современники Ноя быть счастливыми только потому, что они позорили Бога своими беззаконіями до времени пришествія Христа; и не могутъ же люди христіанскаго періода міровой исторіи быть несчастными только потому, что они живутъ послѣ при-

шествія Христа. Всѣ люди одинаково составляютъ твореніе Его, и всѣ они одинаково дороги Ему; и потому Онъ не только обрадовалъ даромъ своего спасенія умершихъ грѣшниковъ до-христіанскаго міра, но и всему послѣдующему міру грѣшныхъ людей Онъ даровалъ свое божественное утѣшеніе надежды, что они могутъ получить отъ Него прощеніе грѣховъ въ день второго пришествія Его. Онъ говоритъ: *всякій грѣхъ и хула простятся человѣкамъ, а хула на Духа Святаго не простится человѣкамъ—ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ* (Мѳ. 12, 31-32, срав. Мр. 3, 28–29, Лк. 12, 8–10). Если же хула на Духа Святаго не можетъ быть прощена человѣку ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ, то ясное дѣло, что всякій грѣхъ, который *можетъ быть прощенъ* человѣку, можетъ быть прощенъ ему не только въ настоящемъ вѣкѣ, но и въ будущемъ. Вѣдь условія прощенія въ этомъ случаѣ будутъ совершенно однородны съ тѣми условіями, при которыхъ Спаситель благоволилъ проповѣдать Божіе спасеніе „сущимъ въ темницѣ духамъ“, такъ какъ вѣдь умершіе люди могутъ, конечно, исправиться не въ періодъ своего загробнаго существованія, а только по воскресеніи своемъ въ вѣчную жизнь, и стало быть—если только не напрасна была евангельская проповѣдь въ аду, т. е., если только умершіе люди до-христіанскаго міра дѣйствительно могутъ войдти въ Божіе царство, то само собою разумѣется, что они могутъ войдти въ него не за дѣла свои праведныя, а исключительно только по собственной милости спасающаго Бога, т. е., исключительно только въ силу Божія прощенія грѣховъ. Но вѣдь такимъ путемъ, очевидно, можетъ вступить въ Божіе царство и все вообще грѣшное человѣчество, если только Богу угодно будетъ простить его.

Конечно, съ нравственно-педагогической точки зрѣнія, это очевидное положеніе можетъ показаться весьма соблазнительнымъ. Еще великій апостолъ, по преимуществу раскрывавшій людямъ тайну Божія *спасенія даромъ*, встрѣчалъ иногда нелѣпое возраженіе несмысленныхъ людей, что будто ученіе о Божіемъ дарѣ спасенія дѣлаетъ совершенно безразличнымъ, какъ человѣкъ живетъ на землѣ,—хорошо или худо, и что будто въ виду этого оно неизбѣжно должно усиливать порочныя наклон-

ности въ людяхъ и даже вызывать въ нихъ прямое глумленіе надъ истиной самаго дѣла спасенія; потому что всегда могутъ найдтись такіе безразсудные люди, которые нисколько не постыдятся высказать свое кощунственное соображеніе, что будто человѣку даже слѣдуетъ проводить на землѣ порочную жизнь, чтобы дать потомъ возможность Богу прославиться на всемірномъ судѣ Его безконечностію своего милосердія (Рим. 3, 7-8). Но истина, конечно, не можетъ бояться глумленія несмысленныхъ людей, и не можетъ она, конечно, принести вредъ отъ того, что нѣкоторые люди могутъ исказить ея требованія и употребить во зло свое познаніе о ней. Кто дѣйствительно вѣритъ во Христа, для того живой источникъ нравственной энергіи во всякомъ случаѣ заключается не въ мысли *о страшномъ судѣ Христовомъ*, а въ мысли *о превышающей разумѣніе любви Христовой* (Ефес. 3, 19), такъ что онъ можетъ *бояться* Христова суда надъ собой лишь въ томъ одномъ отношеніи, что, при своей грѣховной нечистотѣ, онъ можетъ явиться недостойнымъ Христа, и Христосъ можетъ отлучить его отъ живого общенія съ Собой. Это отлученіе для него страшнѣе всякаго наказанія, потому что жизнь со Христомъ для него выше всякой награды (Филип. 1, 21—23), и потому онъ можетъ создавать свою жизнь во Христѣ, очевидно, не по желанію небесныхъ наградъ и не по страху адскихъ мученій, а исключительно только по нравственной потребности своей чистой, благоговѣйной любви ко Христу. Такой человѣкъ, разумѣется, никогда не допуститъ безнравственной мысли о томъ, что будто люди могутъ *грѣшить въ надеждѣ на Божіе милосердіе*, потому что *въ этой надеждѣ* онъ можетъ утверждать только несомнѣнную истину своей вѣры, что по великому милосердію Спасителя Христа люди могутъ *спастись отъ грѣха*. Слѣдовательно, кто обращаетъ Божіе милосердіе въ поводъ къ распутству, тотъ вовсе не знаетъ Христа и вовсе не думаетъ о Божіемъ милосердіи,—онъ просто кощунствуетъ *по невѣжеству безумныхъ людей* (1 Петра 2, 15); и ужъ само собою разумѣется, что поставить его на путь истины и сдѣлать его добродѣтельнымъ можетъ не устрашеніе его будущею грозою всемірнаго суда, а только духовное просвѣщеніе его нравственнымъ

свѣтомъ Христовой истины. При этомъ просвѣщеніи никто и никогда бы не попралъ позоромъ кощунственнаго глумленія великой любви Христовой къ міру и къ людямъ, и всѣ люди, не смотря на свои нравственныя немощи и многіе грѣхи, всетаки согласно бы работали и стремились къ Богу *именно по силѣ неложной надежды своей на великое милосердіе Христа*; потому что несомнѣнно дана Ему всякая власть на небѣ и на землѣ (Мѳ. 28, 18), и Онъ несомнѣнно имѣетъ верховную власть прощать грѣхи, какъ въ настоящемъ вѣкѣ, такъ и въ будущемъ.

При второмъ пришествіи своемъ, когда соберутся предъ Нимъ всѣ народы *отъ края небесъ до края ихъ* (Мѳ. 24, 31), Онъ произведетъ свой праведный судъ, начиная *съ дома Божія* (1 Петр. 4, 17), т. е., съ людей, принадлежавшихъ на землѣ къ составу церкви Его. Христіанамъ извѣстна святая воля Владыки, и они первые должны будутъ сказать Ему, что̀ именно они сдѣлали съ тѣми талантами Божіей благодати, которые были дарованы имъ по силѣ ихъ вѣры во Христа. Конечно, все, что̀ они могутъ сказать о себѣ, вполнѣ извѣстно всевѣдущему Христу, но добровольныя признанія ихъ собственно нужны будутъ не для Него, а для нихъ же самихъ, какъ всемірное откровеніе въ нихъ Божіей истины и милости. Отъ многихъ христіанъ тогда увѣдаетъ міръ о необычайныхъ подвигахъ нравственной силы, и многіе христіане разскажутъ тогда о чудесныхъ дѣлахъ своей пламенной вѣры, и многіе христіане повѣдаютъ міру о плодотворныхъ дѣйствіяхъ въ нихъ благодатной силы молитвы,—и во всѣхъ этихъ христіанахъ тогда, очевидно, прославится Христосъ, какъ безконечно богатый своею благодатію, и потому каждый изъ нихъ получитъ наконецъ свой вѣнецъ правды по своему труду (1 Кор. 3, 8, срав. 2 Тим. 4, 8). Но понятно, что не всѣ христіане—подвижники вѣры и сработники Христа. Многіе,—и можетъ быть даже большинство христіанъ,—должны будутъ сказать о себѣ, что они ничего добраго не сдѣлали и богаты только своими грѣхами; и многіе,—именно всѣ, умершіе въ младенческомъ возрастѣ,—совсѣмъ ничего не скажутъ о себѣ, потому что они совсѣмъ ничего не успѣли сдѣлать—ни добраго, ни злого. Эти послѣдніе, конечно, будутъ нисколько непо-

винны въ томъ, что они ничего не успѣли сдѣлать за свою короткую жизнь, и потому Спаситель несомнѣнно привлечетъ ихъ къ Себѣ и съ любовію благословитъ ихъ на вѣчную жизнь въ своемъ царствѣ, чтобы они научились тамъ разумѣнію истины и возросли на служеніе вѣчному добру. Что же касается безотвѣтныхъ грѣшниковъ, то они, разумѣется, могутъ ждать только осужденія себѣ. Но великій Судія, какъ истинный Сынъ человѣческій, приметъ во вниманіе всѣ условія и обстоятельства человѣческой жизни и внутреннее настроеніе своихъ грѣшныхъ послѣдователей и, если только найдетъ въ нихъ что нибудь доброе, Самъ укажетъ міру на это доброе въ людяхъ, и Самъ Онъ окажетъ людямъ божественное снисхожденіе свое, потому что въ безмѣрной полнотѣ своей творческой и спасающей любви Онъ не можетъ дать напрасно погибнуть въ немощномъ человѣкѣ святому сѣмени добра. Вѣдь Онъ потому именно и создалъ міръ, что въ мысли созерцалъ его весьма хорошимъ, и для того именно Онъ и являлся въ мірѣ, чтобы спасти въ немъ все хорошее, какъ предвѣчное дѣло свое и вѣчное достояніе свое. Поэтому, Ему ли при уничтоженіи плевелъ зла уничтожить вмѣстѣ съ ними и посѣянную Имъ же Самимъ пшеницу добра? Онъ не можетъ этого сдѣлать, потому что Онъ не можетъ желать погубить добро (Іоан. 6, 40). А вслѣдствіе этого во всякомъ, *способномъ къ добру*, грѣшномъ послѣдователѣ своемъ Онъ несомнѣнно спасетъ эту нравственную способность къ добру,—тѣмъ болѣе, что всѣ беззаконія всякаго грѣшника тогда ужъ совершенно будутъ уничтожены.

По слову апостола, міровой *огонь испытаетъ дѣло каждаго, каково оно есть: у кого дѣло, которое онъ строилъ, устоитъ, тотъ получитъ награду, а у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ; впрочемъ*, если именно самъ онъ способенъ къ добру, онъ *самъ спасется, но такъ, какъ бы изъ огня* (1 Кор. 3, 13—15). Вѣчную цѣнность и вѣчное значеніе въ мірѣ имѣетъ одно только нравственное добро, и потому оно только одно можетъ перейдти и дѣйствительно перейдетъ въ вѣчность будущей жизни. Всѣ же злыя дѣла людей несомнѣнно погибнутъ вмѣстѣ съ погибелью настоящаго міра, и въ новый вѣчный міръ перейдутъ не дѣ-

ла, а именно только люди, совершившіе ихъ и повинные суду и осужденію за нихъ. Всѣ эти виновные люди, конечно, никакимъ путемъ не могутъ быть спасены отъ погибели, если на самомъ дѣлѣ въ нихъ не окажется душевнаго желанія добра и не останется дѣйствительной способности развивать добро, т. е., если на самомъ дѣлѣ они и явятся *ни съ чѣмъ*, и окажутся рѣшительно неспособными жить по вѣчному закону истинной жизни. Но если, не смотря на язву своихъ многочисленныхъ прегрѣшеній, они еще сохранятъ въ себѣ нѣкоторыя живыя черты Божія образа и явятся предъ Спасителемъ—Судіей хотя и весьма недостойными, но всетаки Его дѣтьми, а не дѣтьми врага его—діавола, то Спаситель, ради истины въ нихъ святого образа своей неизреченной славы, всѣхъ ихъ можетъ милостиво призвать къ Себѣ, и тогда фактомъ помилованія своихъ грѣшныхъ послѣдователей Онъ еще разъ дивно прославится въ мірѣ, какъ безконечно богатый своею милостію.

По ученію христіанскаго откровенія, спасительную милость святого суда Его могутъ испытать на себѣ не одни только грѣшные христіане, но также и милліоны исповѣдниковъ всѣхъ другихъ религій (Рим. 2, 12—15). Всѣ эти люди, конечно, могутъ сказать о себѣ только одну печальную правду, что они и жили въ невѣдѣніи истины, и умерли во лжи; потому что многіе изъ нихъ совсѣмъ даже и не слышали о Христовомъ спасеніи міра, многіе же хотя и слышали объ этомъ спасеніи, однако всетаки не пришли къ познанію Спасителя Христа, такъ какъ не въ состояніи были повѣрить въ истину христіанской проповѣди о Немъ. Въ виду этого, никто изъ нихъ не служилъ Христу, и никто не ожидалъ откровенія царства Его, и всѣ они явятся предъ лицемъ Его совершенно чужими для Него. Но подлинно праведенъ и милостивъ будетъ всемірный судъ Христовъ. Въ отвѣтъ на скорбное признаніе всѣхъ язычниковъ, что они совершенно не знали Его, и что Онъ можетъ считать ихъ только совершенно чужими для Себя, Спаситель изумитъ всѣхъ исполнителей естественнаго нравственнаго закона своимъ божественнымъ благословеніемъ за вѣрное служеніе Ему: *алкалъ Я*,—скажетъ Онъ,—*и вы дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы*

напоили Меня; былъ странникомъ, и вы приняли Меня; былъ нагъ, и вы одѣли Меня; былъ боленъ, и вы посѣтили Меня; въ темницѣ былъ, и вы пришли ко Мнѣ (Мѳ. 25,35—36). Люди, по словамъ евангелія, будутъ безконечно поражены этими словами Великаго Судьи, потому что на самомъ дѣлѣ они никогда не видали Его, но Онъ Самъ объяснитъ имъ эту дивную правду своей божественной милости къ нимъ (Мѳ. 25, 37—40), и изъ Его собственнаго объясненія люди узнаютъ тогда, что всякій человѣкъ, любящій правду и дѣлающій добро, тѣмъ самымъ истинно служитъ Богу, потому что исполняетъ въ жизни святую волю Его; и что, поэтому, хотя не всѣ люди знаютъ Христа и не всѣ принадлежатъ Ему, Самъ Онъ однако знаетъ всѣхъ людей, и всякое доброе дѣло, кто бы ни сдѣлалъ его, Самъ Онъ считаетъ за дѣло добраго служенія, оказаннаго лично Ему. На этомъ основаніи, въ день своего великаго суда надъ людьми, многимъ изъ тѣхъ, которые во имя Его пророчествовали и именемъ Его многія чудеса творили, Онъ можетъ сказать: *Я никогда не зналъ васъ* (Мѳ. 7, 22—23), и наоборотъ многимъ изъ тѣхъ, которые никогда на землѣ даже не слышали о Немъ, но по голосу совѣсти слѣдовали Божію закону жизни, Онъ можетъ сказать: *придите, благословенные Отца Моего.* Значитъ, въ день откровенія своего вѣчнаго царства, Онъ спасетъ, очевидно, все вообще доброе въ людяхъ, какую бы религію они ни исповѣдывали.

Можетъ быть, это положеніе кому нибудь покажется страннымъ и, пожалуй, даже соблазнитъ какого нибудь простодушнаго исповѣдника христіанства вопросомъ недоумѣнія: если дѣйствительно могутъ спастись не одни только христіане, но и язычники, то зачѣмъ же существуетъ христіанская религія, и какое же преимущество быть христіаниномъ? На этотъ вопросъ всегда можно отвѣтить словами апостола Павла относительно ветхозавѣтнаго преимущества быть іудеемъ: *великое преимущество во всѣхъ отношеніяхъ* (Рим. 3, 2). Вѣдь христіанство—не доктрина, а Божіе дѣло спасенія міра. Одинъ только Христосъ можетъ очистить всѣ беззаконія грѣшника, и Онъ же только одинъ можетъ принять оправданнаго Имъ грѣшника въ свое вѣчное царство. Между тѣмъ, объ этомъ знаютъ

не всѣ люди, а одни лишь христіане, и потому идти къ своей цѣли прямымъ путемъ, очевидно, могутъ они лишь одни. И мало того, что они знаютъ истинный путь оправданія,—имъ кромѣ того еще, по силѣ ихъ жизненно-религіозныхъ отношеній ко Христу, даны всѣ божественныя силы, содѣйствующія достиженію ими вѣчнаго царства, тогда какъ язычники и вѣрнаго пути къ вѣчной жизни не знаютъ, и никакой помощи къ праведной жизни не имѣютъ. Стало быть, сравнительное положеніе христіанина и язычника весьма точно можетъ быть выяснено огромною разницей въ положеніи двухъ человѣкъ, которые оба попали въ одно и тоже опасное болото, но изъ которыхъ одинъ знаетъ вѣрный выходъ изъ болота и на пути къ этому выходу еще поддерживается рукою сильнаго проводника, другой же не знаетъ выхода изъ болота и потому по неволѣ долженъ бродить по нему, рискуя ежеминутно погибнуть. Въ настоящее время люди всѣ одинаково находятся въ опасномъ болотѣ неправедной жизни, и Богъ всѣмъ имъ безъ различія желаетъ спасенія. Ради этого Онъ для всѣхъ нихъ создалъ истинный путь спасенія, и всѣмъ Онъ готовъ помогать въ совершеніи спасенія, но всѣмъ богатствомъ Его силы и милости на самомъ дѣлѣ могутъ пользоваться теперь одни только христіане. Стало быть, если язычники не знаютъ истиннаго пути въ Божіе царство и не могутъ пользоваться божественною помощію Христа, то въ этомъ заключается великое несчастіе для нихъ; и потому христіанинъ, по заповѣди Христа о любви къ своимъ ближнимъ, долженъ не завидовать тому, что въ концѣ концовъ, именно въ день воскресенія, и язычники всетаки явятся предъ лицемъ Христа и могутъ быть съ любовію приняты Имъ, а жалѣть о томъ, что они теперь-то не знаютъ Христа и по невѣдѣнію ходятъ опасными путями жизни безъ благодатнаго содѣйствія Его.

Спасеніе—отъ Христа, и Онъ можетъ помиловать всякаго грѣшника, котораго найдетъ заслуживающимъ своей милости. Въ день воскресенія предъ Нимъ предстанутъ не только люди, не знавшіе Его, но и всѣ личные враги Его, начиная отъ распявшихъ Его іудеевъ и кончая послѣднимъ противникомъ Его въ лицѣ антихри-

ста, и отъ Его божественной власти всецѣло будетъ зависѣть, если Онъ пожелаетъ явить свое спасеніе даже и нѣкоторымъ врагамъ своимъ. Въ божественномъ предвѣдѣніи всей исторіи своего дѣла на землѣ Онъ заранѣе зналъ, что люди будутъ гнать Его послѣдователей, какъ гнали и Его Самого, и что они будутъ возводить всякія злыя хулы на многострадальную церковь Его и даже на Него Самого; но что не всегда они будутъ дѣлать это по сознательной враждѣ своей къ истинному и божественному. Предъ началомъ своего крестнаго подвига Онъ сообщилъ своимъ ученикамъ: *наступаетъ время, когда всякій, убивающій васъ, будетъ думать, что онъ тѣмъ служитъ Богу* (Іоан. 16, 2), т. е., въ обольщеніи своимъ мнимымъ знаніемъ воображаемой истины люди будутъ отвергать дѣйствительную истину Его ученія и всѣми силами будутъ стараться разрушить Его божественное дѣло на землѣ, и при этомъ всетаки будутъ воображать, что на самомъ дѣлѣ они будто бы отвергаютъ не истину, а только несомнѣнное заблужденіе, и многіе при этомъ будутъ вполнѣ искренно вѣрить, что будто они даже обязаны бороться съ христіанствомъ въ силу своихъ религіозныхъ обязанностей по отношенію къ Богу. Такими именно врагами Христа и христіанства были прежде всего іудеи, неустанно гнавшіе и наконецъ предавшіе крестной смерти Христа; и такими же врагами были римскіе язычники, думавшіе залить живой огонь христіанской вѣры кровію неповинныхъ исповѣдниковъ Христа; и такими же врагами являются теперь нѣкоторые ученые и философы, съ печальнымъ рвеніемъ истощающіе весь обширный запасъ человѣческихъ злыхъ глаголовъ для поруганія Христа и христіанскаго откровенія. Всѣ эти враги Христа въ день всемірнаго суда Его по необходимости, разумѣется, предстанутъ предъ Нимъ, и въ наличной дѣйствительности Его вѣчнаго царства всѣ они ясно увидятъ свое заблужденіе. Весьма возможно, конечно, что между ними найдутся такіе люди, которые даже и предъ лицемъ побѣдителя-Христа искренно пожалѣютъ не о томъ, что они грубо заблуждались въ своихъ отношеніяхъ къ Нему, а напротивъ только о томъ, что истина вовсе не согласуется съ земными соображеніями ихъ человѣческой премудрости, что она именно, *къ несча-*

стію, является совсѣмъ не такой, какою они представляли ее себѣ и какую они желали бы видѣть въ дѣйствительности. Но не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что найдутся между ними и такіе люди, которые пожалѣютъ именно о томъ, что они заблуждались, и которые, поэтому, глубоко устыдятся за печальную борьбу своего мнимаго вѣдѣнія противъ подлинной истины Христова ученія и дѣла. Въ силу же возможности этого различія въ душевномъ настроеніи людей, Христосъ не можетъ, конечно, одинаково отнестись ко всѣмъ безъ различія побѣжденнымъ врагамъ своимъ. Если на всемірномъ судѣ Его предъ Нимъ дѣйствительно окажется такой человѣкъ, который будетъ жалѣть не о томъ, что онъ—ложь, а напротивъ о томъ, что Богъ праведенъ, то ясное дѣло, что такой человѣкъ не будетъ имѣть въ себѣ духа истины, и самое настроеніе его, какъ безусловно грѣховное, безусловно исключитъ собою возможность оправданія и помилованія его. Стало быть, онъ несомнѣнно будетъ осужденъ и отвергнутъ Христомъ, какъ совершенно недостойный и неспособный къ жизни въ Божіемъ царствѣ. Но если бы всѣ земные враги Христа дѣйствительно пожалѣли о своихъ заблужденіяхъ и дѣйствительно устыдились бы земной вражды своей къ вѣчной истинѣ, то въ этомъ случаѣ для нихъ осталась бы еще возможность помилованія по собственному слову Христа, что *будутъ прощены сынамъ человѣческимъ всѣ грѣхи и хуленія, какими бы ни хулили* (Мр. 3, 28), и что даже *всякому, кто скажетъ слово на Сына человѣческаго, прощено будетъ* (Лк. 12, 10). Это ясное слово не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Спаситель *можетъ* простить всякія беззаконія грѣшника, и что Онъ *можетъ* помиловать даже личнаго врага своего, такъ что весь вопросъ можетъ заключаться лишь въ томъ, *пожелаетъ ли* Онъ помиловать такого человѣка, въ отношеніи котораго, именно для Него одного, какъ Судіи и Спасителя міра, существуетъ возможность помилованія?

На этотъ вопросъ положительно отвѣчаетъ пророческое слово апостола Павла относительно „тайны“ судьбы богоизбраннаго народа, т. е., относительно тѣхъ именно людей, *которые*, по собственному слову апостола, *убили и Господа Іисуса и Его пророковъ, и насъ изгнали, и Богу не*

угождаютъ, и всѣмъ человѣкамъ противятся, которые препятствуютъ намъ говорить язычникамъ, чтобы спаслись, и чрезъ это всегда наполняютъ мѣру грѣховъ своихъ (1 Θессал. 2, 15–16). Относительно этихъ самыхъ людей въ дали невѣдомаго людямъ будущаго апостолъ видитъ „время“, когда ожесточеніе ихъ наконецъ прекратится, и весь Израиль, по обѣтованію Божію, будетъ спасенъ Избавителемъ отъ Сіона, *ибо дары и призваніе Божіе непреложны* (Рим. 11, 25–29). Когда наступитъ это время, апостолъ не говоритъ, но если дѣйствительно *весь* Израль будетъ помилованъ, то онъ можетъ быть помилованъ только на всемірномъ судѣ Христовомъ, когда исчезнетъ всякое ослѣпленіе человѣка, и іудеи сами увидятъ и горько раскаются въ томъ, что они имѣли ревность по Богѣ не по разуму (Рим. 10, 2). Тогда, очевидно, исполнится крестная молитва І. Христа о прощеніи Его хулителей и мучителей, потому что отъ Его именно воли будетъ зависѣть тогда осудить или помиловать всѣхъ враговъ Его, а Самъ Онъ желаетъ только спасенія людямъ, и никогда Онъ не можетъ пожелать погубить человѣка, если на самомъ дѣлѣ Онъ можетъ помиловать его. Поэтому, Онъ не перестанетъ быть Богомъ Спасителемъ даже и на всемірномъ судѣ своемъ и кого только можетъ помиловать, всѣхъ помилуетъ (Рим. 11, 31), и весь міръ увидитъ и прославитъ тогда превосходящую разумѣніе любовь Его.

Но, помимо людей, въ день откровенія царства Его, предъ Нимъ явятся и всѣ падшіе духи. Относительно діавола и соратниковъ его выраженія новозавѣтныхъ писаній настолько опредѣленны, что, при всей несомнѣнной образности ихъ, въ нихъ положительно всетаки утверждается одна совершенно ясная мысль, что діаволъ и соратники его будутъ осуждены и навсегда будутъ оставлены внѣ Божія царства. О людяхъ въ Писаніи говорится, что если они окажутся достойными Божія царства, то они и войдутъ въ царство, уготованное именно для нихъ, а если они окажутся достойными осужденія, то они пойдутъ въ огонь вѣчный, уготованный собственно не для нихъ, а только для діавола и ангеловъ его (Мѳ. 25, 41). Конечно, это выраженіе не можетъ означать, что будто діаволъ и ангелы его были созданы Богомъ для вѣчной погибели и что

будто Самъ Богъ приготовилъ для нихъ мученіе вѣчнаго огня. Оно, очевидно, заключаетъ въ себѣ мысль о такомъ извращеніи нравственной природы падшихъ духовъ, въ силу котораго они сдѣлались рѣшительно неспособными къ праведной жизни и потому никогда не обратятся къ ней. Такое положеніе въ полной мѣрѣ мыслимо и психологически совершенно возможно, потому что для падшихъ духовъ, какъ сознательныхъ противниковъ божественнаго міропорядка, познаніе дѣйствительной истины о Богѣ, очевидно, не можетъ составлять достаточнаго основанія для свободнаго стремленія къ истинной жизни по Богѣ. Вѣдь они и теперь безъ всякаго сомнѣнія знаютъ, что всемогущій Богъ дѣйствительно существуетъ, и что Онъ—дѣйствительный Творецъ и единственный Владыка бытія; и тѣмъ не менѣе это знаніе нисколько не мѣшаетъ имъ стремиться къ разрушенію Божіей воли и всѣми силами бороться съ Богомъ за воображаемую свободу всякаго беззаконія. Стало быть, и въ день всемірнаго суда Христова, такъ какъ на этомъ судѣ для нихъ откроется не больше того, чѣмъ сколько они знаютъ теперь, существенно можетъ измѣниться только внѣшнее положеніе ихъ, а не сами они. Тогда именно всемірное явленіе божественной славы и силы Творца и Спасителя міра *обязательно заставитъ ихъ* признать себя побѣжденными, и они *вынуждены будутъ* примириться съ фактомъ своего пораженія, и не будутъ ужъ болѣе противиться Богу *по рѣшительной невозможности противиться Ему*; словомъ, всѣ падшіе духи тогда по необходимости должны будутъ покориться Христу. Но эта покорность—именно потому, что она будетъ вынужденной,—сама по себѣ, разумѣется, не можетъ вызвать въ нихъ ни одного добраго чувства и ни одного добраго желанія, такъ что хотя они и перестанутъ быть злыми, однако въ силу этого одного они еще вовсе не сдѣлаются добродѣтельными. Они могутъ не дѣлать зла и при этомъ все-таки быть совершенно равнодушными къ добру, и даже болѣе того—при внѣшней необходимости отказаться отъ всякой злой дѣятельности, они могутъ прямо мучиться сознаніемъ невозможности продолжать въ будущемъ мірѣ свою богоборческую работу.

Такое положеніе и мыслимо и возможно; и разъ ужъ писаніе положительно утверждаетъ, что діаволу и ангеламъ его уготованъ вѣчный огонь, то онъ, очевидно, уготованъ для нихъ именно этимъ положеніемъ, и онъ ужъ, очевидно, будетъ для нихъ именно вѣчнымъ огнемъ неутолимыхъ желаній ихъ безсильной воли. Вѣдь сколько бы ни прошло вѣковъ и тысячелѣтій, къ тѣмъ условіямъ, въ которыхъ окажутся всѣ ангелы и люди въ день всемірнаго суда Христова, существенно ничего не прибавится, и потому, если эти условія окажутся недостаточными для вразумленія и исправленія Божіихъ враговъ, то значитъ—ихъ ужъ ничто и никогда не вразумитъ и не исправитъ, и они ужъ вѣки вѣчные должны будутъ мучиться всемірнымъ позоромъ своего пораженія. Эта вѣчная мука, при обычномъ представленіи ея—не какъ неизбѣжнаго слѣдствія злой настроенности падшихъ духовъ, а какъ Божіей кары за ихъ минувшую злую дѣятельность,—естественно возмущаетъ человѣческую мысль, какъ безмѣрно-рѣзкое выраженіе безпощадной жестокости Бога, и на этомъ основаніи дѣйствительность этой муки не рѣдко отрицается въ пользу идеи возстановленія всего мірового бытія въ его первобытное состояніе. Но мысль о страшной Божіей карѣ, несомнѣнно, ложная мысль, потому что она безусловно противорѣчитъ и предвѣчной цѣли божественнаго творчества, и историческому возстановленію этой цѣли въ спасительной дѣятельности І. Христа. На самомъ дѣлѣ Богъ желаетъ только добра своему творенію и только спасаетъ свое грѣшное созданіе, погибаетъ же, кто погибаетъ, всякій самъ отъ себя; и потому, жалѣя всякое погибшее Божіе созданіе, мы не можемъ однако обвинять за его погибель никого другого, кромѣ него самого. Это обстоятельство въ раціональной обработкѣ христіанской эсхатологіи, обыкновенно, опускается изъ виду, а между тѣмъ, кажется, весьма не трудно понять, что оно имѣетъ существенно важное значеніе; потому что, имѣя въ виду это обстоятельство, мы совершенно не можемъ продумать реальнаго значенія идеи апокатастасиса. Вѣдь въ полной мѣрѣ понятно и ясно, что для возстановленія всего мірового бытія въ первобытное состояніе требуется не только согласіе Бога на это возстановленіе,

но и свободное желаніе самихъ добровольныхъ грѣшниковъ дѣйствительно возвратиться къ изначальной истинѣ бытія. А такъ какъ, по ученію писанія, падшіе духи окажутся совершенно неспособными къ праведной жизни и подчинятся Христу не свободно, а только по силѣ необходимости, то какимъ же образомъ можетъ осуществиться въ дѣйствительности идея всеобщаго возстановленія?

Древніе поборники этой идеи могли указать въ этомъ случаѣ только на одинъ путь къ дѣйствительному осуществленію своей великой мечты. Оригенъ и его послѣдователи, какъ извѣстно, смотрѣли на будущія мученія добровольныхъ грѣшниковъ, какъ на Божію кару за всѣ ихъ бывшіе грѣхи, и потому они предполагали въ этихъ мученіяхъ совершенно достаточное средство для вразумленія и исправленія всякаго нечестивца. Но кто имѣетъ въ виду истинную природу добра, тотъ, разумѣется, нисколько не затруднится понять, что здѣсь и причина будущихъ мученій указана совершенно невѣрно, и педагогическое значеніе ихъ предположено совершенно неправильно. На самомъ дѣлѣ нравственное добро всегда и совершенно свободно, и никогда оно не можетъ быть осуществлено путемъ насилія, хотя бы даже и со стороны самого Господа Бога. Для того, чтобы быть добродѣтельнымъ, нужно умѣть цѣнить вѣчную истину добра, и нужно свободно желать его, какъ своего верховнаго блага, и нужно свободно стремиться къ нему, какъ къ своей единственной цѣли. А какое же здѣсь признаніе истины добра, и какая же здѣсь свобода въ желаніи и стремленіи къ добру, если къ дѣланію его въ дѣйствительности можетъ обратить падшихъ духовъ одна только жестокая сила адскихъ мученій? При этомъ условіи, конечно, если бы даже діаволъ и сталъ дѣлать угодное Богу, то дѣло его всетаки не могло бы имѣть нравственнаго значенія, потому что, какъ всякое вообще вынужденное дѣло, оно вошло бы, очевидно, въ обширную область механически-необходимыхъ явленій и, стало быть, совсѣмъ бы вышло за предѣлы моральной оцѣнки.

Идея апокатастасиса, несомнѣнно, имѣетъ высокую внутреннюю цѣнность, и несомнѣнно, что въ сферѣ раціональныхъ соображеній можно вполнѣ основательно утверждать будущую реальность этой идеи; потому что съ пси-

хологической точки зрѣнія, дѣйствительно, одинаково мыслимо и одинаково возможно какъ то, что падшіе духи въ концѣ концовъ вразумятся и обратятся къ суду Божія милосердія, такъ и то, что они останутся совершенно чуждыми Богу и выразятъ лишь такую покорность Ему, которая въ сущности будетъ съ ихъ стороны лишь необходимой покорностію неумолимой судьбѣ. Но именно потому, что одинаково мыслимо и одинаково возможно и то и другое положеніе, мы ужъ не можемъ отступать отъ ясныхъ указаній новозавѣтнаго откровенія, что въ явленіи будущаго міра осуществится именно вторая возможность, т. е., что падшіе духи останутся на вѣки неисправимыми. А вслѣдствіе этого мы, очевидно, можемъ ставить вопросъ не о томъ, прекратятся ли когда нибудь будущія мученія падшихъ духовъ, потому что въ этомъ отношеніи отрицательный отвѣтъ откровенія не допускаетъ никакого сомнѣнія; а мы можемъ ставить вопросъ лишь о томъ, всѣ ли падшіе духи останутся на вѣки неисправимыми, и всѣ ли они дѣйствительно погибнутъ для Божія царства, потому что яснаго и точнаго отвѣта на этотъ вопросъ мы въ откровеніи не имѣемъ. Правда, въ апостольскихъ писаніяхъ сообщается мысль, что согрѣшившіе ангелы, связанные узами адскаго мрака, находятся въ мучительномъ ожиданіи Божія суда надъ собой (2 Петр. 2, 4, срав. Іуды ст. 6); и правда, что на судъ великаго дня безразлично явится все вообще Божіе твореніе, т. е., и добрые ангелы, и люди, и падшіе духи; но такъ какъ обязательное явленіе на судъ вовсе не влечетъ за собою непремѣннаго осужденія судимаго, то и явленіе на всемірномъ судѣ Христовомъ всѣхъ безъ исключенія падшихъ духовъ само по себѣ еще нисколько не доказываетъ, что всѣ они обязательно будутъ осуждены Христомъ. Во всякомъ случаѣ нѣкоторые факты евангельской исторіи даютъ вполнѣ достаточное основаніе думать, что нравственное состояніе падшихъ духовъ весьма неодинаково, и что многіе падшіе духи еще въ самомъ началѣ спасительной дѣятельности І. Христа вполнѣ сознали всю вину своего великаго преступленія и совершенно отказались отъ всякой враждебной дѣятельности по отношенію къ Богу.

Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно исцѣленіе Спасителемъ гадаринскаго бѣсноватаго. Тѣ *многіе* духи,

которые одержали этого несчастнаго человѣка, не только не направили его бѣжать отъ Спасителя, а напротивъ позволили ему *издалека* увидѣть Его, и прибѣжать, и поклониться Ему, и заставили его сказать *Сыну Бога Всевышняго*: „заклинаю Тебя Богомъ, не мучь меня“ (Мр. 5, 6--7), „умоляю Тебя, не мучь меня“ (Лк. 8, 28). Спаситель видѣлъ, что не простой человѣкъ признаетъ въ Немъ Сына Бога Всевышняго, и что не простой человѣкъ заклинаетъ и умоляетъ Его объ освобожденіи отъ муки, и потому спросилъ бѣсноватаго: „какъ тебѣ имя?“—и бѣсноватый отвѣтилъ: „легіонъ имя мнѣ, потому что насъ много“ (Мр. 5, 9), т. е., своимъ отвѣтомъ бѣсноватый показалъ, что его обращеніе къ Спасителю принадлежитъ собственно не ему, а сонму одержавшихъ его нечистыхъ духовъ. И вотъ, *вси бѣсы* и *много* упрашивали Спасителя, чтобы Онъ „не высылалъ ихъ вонъ изъ страны той“ (Мр. 5, 10, 12), именно—чтобы Онъ *не повелѣлъ идти имъ въ бездну* (Лк. 8, 31), а позволилъ бы войдти въ большое стадо свиней, и Спаситель далъ имъ на это свое позволеніе. Въ этомъ случаѣ, правда, бѣсы не умоляли Спасителя о прощеніи и спасеніи ихъ, но они всетаки прямо отказались отъ всякой борьбы съ Нимъ и, въ трепетномъ ожиданіи заслуженной ими муки, сами обратились къ Нему съ неотступной мольбой, по крайней мѣрѣ, о временномъ помилованіи ихъ. Такими соратниками, которые бѣгутъ навстрѣчу Сыну Бога Всевышняго, чтобы умолять Его о помилованіи, діаволъ ни въ какомъ случаѣ, разумѣется, не могъ быть доволенъ, и ужъ послѣ этого случая онъ, навѣрное, не могъ ими пользоваться, какъ своими ангелами, для утвержденія своей власти въ мірѣ. А потому эти и подобные имъ падшіе духи хотя и окажутся на всемірномъ судѣ Христовомъ въ общемъ сонмѣ всѣхъ падшихъ духовъ, однако по своему нравственному настроенію они, очевидно, рѣзко будутъ отличаться и отъ діавола, и отъ *дѣятельныхъ* ангеловъ его; такъ что, по нравственному настроенію ихъ, на самомъ дѣлѣ не будетъ рѣшительно ничего невозможнаго въ томъ, что всепобѣждающая сила любви Христовой вновь зажжетъ въ нихъ погасшій огонь добра, и Великій Судія, къ великому изумленію всѣхъ святыхъ ангеловъ своихъ и всѣхъ праведныхъ людей,

увидитъ въ бывшихъ нечистыхъ духахъ злобы поднебесной не только побѣжденныхъ враговъ своихъ, но и свѣтлое созданіе святой воли своей. Кто же посмѣлъ бы тогда сказать Спасителю—Сыну Бога Всевышняго: я не хочу, чтобы Ты спасалъ бѣсовъ, и пусть же они, нечистые, вѣки вѣчные мучатся? Навѣрное, никто бы не посмѣлъ. Навѣрное, даже и самъ діаволъ былъ бы только пораженъ чудомъ превышающей разумѣніе любви Христовой, сказать же что нибудь противъ спасенія своихъ бывшихъ клевретовъ даже и онъ бы, навѣрное, ничего не посмѣлъ.

При своемъ появленіи въ мірѣ христіанство оказалось чужимъ для міра, и апостолъ съ глубокою скорбію долженъ былъ засвидѣтельствовать предъ небомъ и землей: *мы проповѣдуемъ Христа распятаго, для іудеевъ соблазнъ, а для эллиновъ безуміе* (1 Кор. 1, 23). Съ тѣхъ поръ прошло уже почти девятнадцать вѣковъ, но міръ очень мало измѣнился въ своемъ отношеніи къ христіанству. Все равно и теперь христіанская проповѣдь о распятомъ Спасителѣ міра для многихъ представляется великимъ соблазномъ и многимъ кажется очевиднымъ безуміемъ. И это не рѣдко кажется такъ не одному только внѣшнему міру, но и многимъ людямъ, которые выходятъ изъ среды самихъ христіанъ, и даже такимъ людямъ, которые желаютъ считать себя послѣдователями Христа и поборниками ученія Его. Въ объясненіе этого обстоятельства мы изложили всѣ извѣстные соблазны христіанской вѣры и указали общій корень этихъ соблазновъ въ отсутствіи положительныхъ основаній для признанія истины вѣры. Дѣло въ томъ, что содержаніе истины можетъ быть сообщено человѣку, но мыслить истину этого содержанія человѣкъ можетъ лишь на основаніи познанія о томъ, что оно и на самомъ дѣлѣ заключаетъ въ себѣ истину. Ради этого все содержаніе сообщаемой истины нужно привести въ органическую связь съ содержаніемъ всѣхъ тѣхъ познаній, которыми уже владѣетъ человѣкъ и которыя имѣютъ какое либо отношеніе къ предмету сообщаемой истины; такъ чтобы новая истина стала не только совершенно понятной уму, но и стала бы вполнѣ очевидной для ума именно по силѣ очевидности его прежнихъ познаній. При такомъ порядкѣ раскрытія и усвоенія человѣкомъ неизвѣстной ему прежде истины, само собою понятно, что и догматическое ученіе христіанскаго откровенія именно ради того, чтобы оно могло быть раскрыто и усвоено человѣческимъ умомъ, какъ дѣйствительная истина, такъ же должно быть приведено въ органическую

связь со всѣмъ міромъ человѣческой мысли о сущемъ, т. е., со всѣмъ міромъ человѣческихъ познаній о Богѣ, о мірѣ и человѣкѣ. Между тѣмъ, эти познанія, при появленіи христіанства, были настолько не сродны міру христіанскихъ идей, что изъ нихъ рѣшительно невозможно было не только выяснить истину христіанскаго ученія, но и просто лишь сдѣлать это ученіе хоть сколько нибудь понятнымъ для мысли. Поэтому совершенно естественно, что и для іудеевъ, и для язычниковъ христіанство одинаково представлялось, какъ невѣроятное ученіе о невозможномъ дѣлѣ. И поэтому же совершенно естественно, что апостолы преимущественно обращались къ нравственному смыслу людей: *близко къ тебѣ слово* нашей проповѣди, *въ сердцѣ твоемъ и въ устахъ твоихъ* (Рим. 10, 8)—это обращеніе апостола Павла вполнѣ точно характеризуетъ собою обычный методъ церковно-апостольскаго раскрытія и доказательства христіанской истины.

Древніе проповѣдники христіанства старались будить въ людяхъ нравственныя потребности и стремленія духа и дѣлали христіанство близкимъ именно сердцу людей. Но интересы сердца, понятно, не устраняли и не могли устранять собою интересовъ мысли. Кто принималъ христіанство вѣрою чистаго сердца, для того измѣнялось не значеніе познанія, а только отношеніе познанія къ вѣрѣ, именно—вмѣсто того, чтобы составлять условіе возможности вѣры, познаніе истины принятой вѣры становилось нравственной обязанностію вѣрующаго человѣка, и потому вѣрующій христіанинъ всетаки не могъ убѣжать отъ невольныхъ соблазновъ ума. Даже въ періодъ апостольской проповѣди, въ эту исключительную эпоху великихъ чудесъ и знаменій и силы, находились такіе христіане, которые глубоко смущались основнымъ догматомъ апостольскаго вѣроученія, что распятый Христосъ есть истинный Богъ, и что послѣ крестной смерти своей Онъ воскресъ изъ мертвыхъ и положилъ начало общему воскресенію людей. Въ мышленіи этого догмата христіане естественно встрѣчались съ тревожными вопросами недоумѣнія: кто это восходилъ на небо, чтобы оттуда Христа свести, т. е., другими словами—какъ это возможно, чтобы истинный Богъ воплотился? или: кто это сходилъ въ адъ, чтобы

Христа изъ мертвыхъ возвести (Рим. 10, 6—7), т. е., другими словами—какъ это возможно, чтобы умершій человѣкъ воистину воскресъ изъ мертвыхъ? И такъ какъ на оба эти вопроса, по религіозно-философскимъ понятіямъ того времени, можно было отвѣтить только отрицательно, то еще въ періодъ апостольской проповѣди естественно возникъ неразрѣшимый конфликтъ вѣры и разума, науки и откровенія, и тогда же опредѣлились всѣ тѣ существенныя искаженія христіанскаго вѣроученія, отъ которыхъ христіанство не можетъ освободиться и по настоящее время.

Между тѣмъ, это освобожденіе возможно, потому что познаваемое Бога (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, — Рим. 1, 19) можетъ быть сдѣлано вполнѣ очевиднымъ для мысли, и въ своей очевидности оно можетъ составить непоколебимое основаніе для познанія истины церковно-апостольскаго вѣроученія. Конечно, христіанская вѣра при этомъ такъ и останется вѣрой, и странно было бы думать о невозможномъ превращеніи сверхчувственнаго содержанія вѣры въ опытную истину положительной науки. Но тѣмъ не менѣе мы всетаки можемъ вполнѣ основательно ставить вопросъ объ истинѣ христіанской вѣры, потому что мы можемъ научно выяснить міровую дѣйствительность положительныхъ основаній этой вѣры, и вслѣдствіе этого мы можемъ сдѣлать христіанскую вѣру не безотчетнымъ исповѣданіемъ непостижимыхъ формулъ, а совершенно яснымъ и совершенно разумнымъ объясненіемъ всей совокупности нашихъ познаній о мірѣ. При такомъ представленіи теоретическаго содержанія вѣры, по крайней мѣрѣ, никогда ужъ болѣе не можетъ быть никакого спора о томъ, въ чемъ именно заключается подлинная сущность христіанства, такъ какъ при этомъ представленіи не можетъ быть рѣшительно ничего непонятнаго въ томъ, что христіанство учитъ о воплощеніи Бога, и о крестныхъ страданіяхъ и смерти Его за грѣхи сотвореннаго Имъ міра, и о будущемъ откровеніи въ мірѣ Божія царства силою умершаго и воскресшаго Богочеловѣка—Христа. Все это ученіе христіанства на самомъ дѣлѣ совершенно понятно и ясно, и въ христіанствѣ на самомъ дѣлѣ нѣтъ ни единаго догмата, котораго нельзя было бы освѣтить свѣтомъ яснаго разумѣнія. Христіанская вѣра, конечно, такъ и остается вѣрой, но въ свѣтѣ научно-фи-

лософскихъ изысканій о конечной истинѣ бытія христіанинъ, по крайней мѣрѣ, можетъ понять и можетъ выяснить, почему именно онъ вѣритъ такъ, какъ учатъ его вѣрить церковныя формулы вѣры. Онъ можетъ связать религіозныя идеи этихъ формулъ съ точными фактами научнаго знанія о сущемъ, и потому онъ можетъ, стало быть, *въ чисто научномъ смыслѣ* имѣть положительное основаніе для *религіозной вѣры* своей въ истину сверхразумнаго содержанія христіанскаго откровенія.

Центральная Библиотека
Моск. Учпрофсожа №1
М. Б. Б. ж. д.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Введеніе . . . . . 3 6.

I. Христіанское вѣроученіе и соблазны ума. . . . . 7—134.

1. Дѣятельность I. Христа и появленіе христіанства 7.
2. Отношеніе христіанства къ іудейству и язычеству 21.
3. Іудео - языческая критика христіанскаго вѣроученія и рѣшительное отрицаніе христіанства. . 46.
4. Невольное подчиненіе іудейства и язычества живому слову христіанской проповѣди и существенное искаженіе христіанства. . . . . 84.
5. Двойственное положеніе христіанскаго вѣроученія въ сознаніи самихъ христіанъ: основные догматы христіанской вѣры, какъ неразрѣшимыя проблемы мысли. . . . . 111.
6. Проблема истины христіанскаго вѣроученія и необходимыя условія для научнаго рѣшенія этой проблемы . . . . . 126.

II. Онтологическое основаніе и смыслъ идеи спасенія . 135—189.

1. Постановка вопроса о конечной основѣ религіи. 135.
2. Опытъ матеріалистическаго представленія мірового бытія и очевидные недостатки этого опыта . 141.
3. Опытъ дуалистическаго представленія мірового бытія съ критическимъ обоснованіемъ этого опыта 150.
4. Представленіе мірового бытія, какъ откровенія безусловнаго бытія. . . . . 166.
5. Міровое значеніе религіи и міровой смыслъ идеи спасенія. . . . . 178.

III. Происхожденіе въ мірѣ зла и условія возможности спасенія . . . . . 190—289

1. Философскіе опыты теодицеи и коренной недостатокъ этихъ опытовъ . . . . . 190.
2. Библейское извѣстіе о началѣ зла и о паденіи перваго человѣка . . . . . 214.
3. Анализъ библейскаго ученія о сущности зла и о неизбѣжныхъ послѣдствіяхъ его. . . . . 238.

Стран.

4. Изслѣдованіе и опредѣленіе необходимыхъ условій, при которыхъ могло бы совершиться дѣйствительное освобожденіе міра отъ зла . . . . . 257.
5. Познаніе невозможности естественнаго освобожденія отъ зла и, опредѣленный этимъ познаніемъ, путь апостольской вѣры въ истину христіанскаго откровенія . . . . . 283.

IV. Христіанское ученіе о спасеніи, какъ о богочеловѣческомъ дѣлѣ Христа—Сына Божія. . . . . 290—434.

1. Человѣческая жизнь I. Христа, какъ дѣйствительное явленіе въ мірѣ Божіей правды. . . . 290.
2. Крестная смерть I. Христа, какъ искупительная жертва за грѣхи всего міра . . . . . 306.
3. Воскресеніе I. Христа изъ мертвыхъ, какъ Божіе осуществленіе единственной возможности къ дѣйствительному освобожденію отъ грѣха и отъ всѣхъ слѣдствій его . . . . . 337.
4. Свободное участіе людей въ Божіемъ дѣлѣ и Божіе участіе въ земной жизни людей. . . . . 350.
5. Будущее откровеніе въ мірѣ Божія царства. . 388.

Заключеніе . . . . . 435–438.

БИБЛІОТЕКА ... ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.